

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

Silvério Costella

**SENTIDO E NÃO-SENTIDO: A HOSPITALIDADE EM SITUAÇÕES DE
SOFRIMENTO EXTREMO**

Santa Maria, RS
2016

Silvério Costella

**SENTIDO E NÃO-SENTIDO: A HOSPITALIDADE EM SITUAÇÕES DE
SOFRIMENTO EXTREMO**

Tese apresentada ao Curso de Doutorado do programa de Pós-Graduação em Filosofia, Área de Concentração em Filosofia Teórica e Prática, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para obtenção do título de **Doutor em Filosofia.**

Orientador: Prof. Dr. Marcelo Fabri

Santa Maria, RS
2016

Ficha catalográfica elaborada através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Central da UFSM, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Costella, Silvério
Sentido e não-sentido: a hospitalidade em situações de sofrimento extremo / Silvério Costella.- 2016.
142 p.; 30 cm

Orientador: Marcelo Fabri
Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa Maria, Centro de Ciências Sociais e Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, RS, 2016

1. Ética 2. Alteridade 3. Lévinas 4. Terapêutica I. Fabri, Marcelo II. Título.

© 2016

Todos os direitos autorais reservados a Silvério Costella. A reprodução de partes ou do todo deste trabalho só poderá ser feita mediante a citação da fonte.

E-mail: silveriocostella@yahoo.com.br

CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
CURSO DE DOUTORAMENTO EM FILOSOFIA

**SENTIDO E NÃO-SENTIDO: A HOSPITALIDADE EM SITUAÇÕES DE
SOFRIMENTO EXTREMO**

Elaborada por

Silvério Costella

Como requisito parcial para obtenção do título de

Doutor em Filosofia

COMISSÃO EXAMINADORA:



Marcelo Fabri, Dr. (UFSM)
(Presidente/Orientador)



Luiz Carlos Susin, Dr. (PUCRS)



Marcos Alexandre Alves, Dr. (UNIFRA)



Paulo Sergio de Jesus Costa, Dr. (UFSM)



Silverstre Grzibowski, Dr. (UFSM)

Santa Maria, Junho de 2016.

DEDICATÓRIA

Aos meus pais, Celestino e Maria.

À minha família: Zaida e Jonas.

AGRADECIMENTOS

Agradeço de modo muito especial, ao orientador Prof. Dr. Marcelo Fabri, que aceitou me orientar e esteve sempre disponível para me atender e acolher, sempre com paciência e muita generosidade.

Ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia UFSM.

Aos Professores e Funcionários do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFSM.

Aos membros da Banca deste trabalho, professores Luiz Carlos Susin, Marcos Alexande Alves, Paulo Sergio de Jesus Costa e Silvestre Grzibowski.

Aos colegas de aula pelo companheirismo e discussões.

Ao filho Jonas e Zaida, minha esposa, sobretudo pelo dom de esquecer que se doou ao outro.

RESUMO

SENTIDO E NÃO-SENTIDO: A HOSPITALIDADE EM SITUAÇÕES DE SOFRIMENTO EXTREMO

AUTOR: Silvério Costella

ORIENTADOR: Prof. Dr. Marcelo Fabri

A pesquisa direciona uma reflexão fenomenológica em Levinas, como um iluminador da hospitalidade, diante do sofrimento nas situações extremas da existência humana. É possível repensar o acompanhamento psicoterapêutico nas situações extremas de sofrimento a partir da ética em Levinas. Neste sentido, o acolhimento ético, também foi nomeado como uma modalidade terapêutica. No passado onde a psicanálise focava a origem do sofrimento, para então interpretar e significar o instante presente, no sentido ético, pode ser sem história, ao considerar o instante por si mesmo uma relação, uma conquista, sem que esta relação se refira a “um futuro ou a um passado qualquer”. A significação ética é dada no instante presente, a partir do acolhimento terapêutico, sem ter que recorrer ou repensar o instante passado para significar o instante seguinte. Instante este que tem início, meio e fim. Os entes não tem um começo, é “como se começassem aí”, porque o tempo é descontínuo, imemorial, infinito. A partir desse novo significado ético e terapêutico, o sentido ou não sentido não mais se reduz na boa posição do sujeito, como ocorreu na ontologia. A ética terapêutica não se atém a reconstrução do ego ou da boa posição do outro, procura possibilitar significação a partir da hospitalidade mesmo numa subjetividade estranha, diferente, psicótica, que pode acolher melhor que o sujeito que não foi deposto. Pode emergir sentido e significação ética na deposição do sujeito. O sentido é dádiva de todos, independente do sucesso ou do fracasso, ou do lugar que ocupamos no mundo real.

Palavras-chave: Ética. Alteridade. Lévinas. Terapêutica.

ABSTRACT

SENSING AND NOT SENSING: THE HOSPITALITY IN THE EXTREME SUFFERING SITUATIONS

AUTHOR: SILVÉRIO COSTELLA
ADVISOR: PROF. DR. MARCELO FABRI

Research directs a phenomenological reflection centered on Levinas, as an hospitality illuminator to the human being suffering in the extreme situations of existence. It is possible to reframe the psychotherapeutic support in the extreme situations of suffering. In this sense, the ethical support was also named as a therapeutic modality. The past where psychoanalysis focused on the origin of suffering in order to interpret and give meaning to the present moment, in the ethical sense, it has no history, considering the instant itself a relationship, an achievement without this relationship refers to "a future or an any past." The ethical signification is given to the present moment, from the ethical therapeutic support without having to reframe the last instant to mean the next instant. This instant has a beginning, a middle and an end. Being has no beginning, "it is as if starts there", because time is discontinuous, timeless, infinite. From this new ethical and therapeutic meaning, sense or no sense is no longer reduced to the good position of the subject, as it occurred in the ontology. Therapeutic ethics does not hold the reconstruction of the ego of the other. However, it searches for a meaning from the hospitality even thought in the strange subjectivity, completely different, psychotic, which can support the other better than one in the structured ego. This means that it is possible to emerge sense and ethic signification in the destruction of the subject. The sense is a gift that can be achieved to everybody regardless of success or failure in the real world.

Key-words: Ethics. Otherness. Levinas. Therapeutic.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	15
2	A FENOMENOLOGIA EM QUESTÃO: O SENTIDO DO IRREDUTÍVEL À FENOMENOLOGIA	17
2.1	MÉTODO FENOMENOLÓGICO E QUEBRA DA AUTONOMIA DA CONSCIÊNCIA	23
2.2	ACOLHIMENTO COMO VIOLÊNCIA	27
3	FRUIÇÃO E SOFRIMENTO NA FENOMENOLOGIA DE LEVINAS	31
3.1	EXISTENTE SEM EXISTÊNCIA: ESTAR JOGADO NA CONDIÇÃO PROLETÁRIA	31
3.2	AFIRMAÇÃO NA MISERABILIDADE.....	32
3.3	CONSCIÊNCIA OPRIMIDA E ESPERANÇA	34
3.4	É O SUICÍDIO MAIS SUSCETÍVEL AO EXCESSO QUE À MISÉRIA?.....	35
3.5	DO ANONIMATO EM DIREÇÃO À VIDA OU À MORTE.....	36
3.6	HOSPITALIDADE FRENTE AO MAL DO SOFRIMENTO INÚTIL	38
3.7	AO ENCONTRO DO OUTRO SEM VOLTA	39
3.8	CONFLITO NA HOSPITALIDADE: O SUICÍDIO ASSISTIDO	41
3.9	O SOFRIMENTO INÚTIL: A MORTE COMO PROBLEMA DA ALTERIDADE..	42
3.9.1	A morte e a impossibilidade do nada	43
3.9.2	A condição de moribundo	45
4	ESCUTAR E SENTIR PROFÉTICO	47
4.1	DA ALERGIA AO OUTRO AO ENGAJAMENTO ÉTICO	51
4.2	TRAUMATISMO ÉTICO E DISPOSIÇÃO PARA ACOLHER	53
4.3	O PARADOXO DA NECESSIDADE DA DIFERENÇA	55
5	MAL DO SER E CRISE DE SENTIDO	57
5.1	ANONIMATO E EMERGIR DO SENTIDO	57
5.2	PREGUIÇA E FADIGA COMO IMPOSIÇÃO DA CONDIÇÃO PSÍQUICA	59
5.3	VULNERABILIDADE, O MAL E O EMERGIR DO PODER ÉTICO.....	61
5.3.1	Inversão de lugares entre Inocentes e Culpados	61
5.4	CULPA E INOCÊNCIA NA PRÁTICA DO MAL	62
5.5	LEVINAS E A PSICANÁLISE	65
5.5.1	Suporte no sofrimento pela ética terapêutica	70
5.6	A ESCUTA PSICOTERAPÊUTICA NA AMBIVALÊNCIA DO DESEJO	71
5.6.1	A escuta ética terapêutica sem a ambivalência do desejo	73
5.7	ONDE NÃO HÁ ACOLHIMENTO: ISOLAMENTO E “ALTERIDADE” ANIMAL	75
5.8	ISOLAMENTO PELO MAL DO SER	79
5.9	É IMPOSSÍVEL NÃO RECONHECER O OUTRO	80
5.10	VIOLÊNCIA DO MAL DO OUTRO COMO INOCÊNCIA	82
5.11	SOFRIMENTO NÃO PARTILHADO SEM IMPACTO TRAUMÁTICO.....	85
5.12	SOFRIMENTO PARTILHADO COM IMPACTO TRAUMÁTICO	88
6	SOFRIMENTO E SENTIDO ÉTICO:FENOMENOLOGIA DA HOSPITALIDADE	91
6.1	SOFRIMENTO JUSTIFICADO: AFECÇÃO ÉTICA E DANO PSÍQUICO	92
6.2	HOSPITALIDADE E O PROBLEMA DO RECONHECIMENTO.....	93
6.2.1	Libertação do reconhecimento neurótico	95

6.3	A GRATIDÃO PELO ESCUTAR DO DIZER “EIS-ME AQUI”	96
6.4	EXPERIÊNCIA METAFÍSICA E PSICOSE	97
6.4.1	Prática ética no limite psíquico	98
6.4.2	Familiaridade da psicose como perseguição ética	99
6.4.3	Ética como ferida na subjetividade vulnerável	100
6.5	A ÉTICA EM LEVINAS COLOCA O SENTIDO EM QUESTÃO	102
7	REPENSANDO O SENTIDO DO HUMANO A PARTIR DA ÉTICA EM LEVINAS	105
7.1	ÉTICA E SENTIDO.....	105
7.1.1	Sentido ético a partir da “pequena bondade”	108
7.2	INTENCIONALIDADE E SENTIDO	109
7.3	COMPREENSÃO E SENTIDO.....	113
7.3.1	A não compreensão do sentido.....	117
7.3.2	Sentido no não-sentido e vice-versa	119
7.3.3	Justificação ética do não sentido	122
7.4	O SENTIDO EM LEVINAS.....	127
8	CONSIDERAÇÕES FINAIS	129
	REFERENCIAS	131

1 INTRODUÇÃO

A ética no pensamento de Levinas faz emergir uma reflexão para além da ontologia ao repensar o sentido humano a partir da hospitalidade diante do sofrimento nas situações extremas. Entre os saberes frente às situações extremas do sofrimento humano, a fenomenologia em Levinas emerge como uma alternativa original, como ética e terapêutica. Deste modo sustentamos a tese de que é possível educar o indivíduo para a sensibilidade. A partir de Levinas a escuta do outro não se reduz aos conteúdos visíveis na relação clínica, frente ao sofrimento do humano, como a afetividade, a alegria, a fruição, o prazer, a depressão, o desespero, a melancolia e os traumas.

Mencionamos uma estranha subjetividade que acolhe sem poder acolher, que também tem um poder criativo na afetividade originária, no *pathos* para além do patológico [no sentido depreciativo da condição psíquica], que não é só sofrimento, mas também potencial para fruição e vida. A reestruturação do sujeito [ego] fragilizado em busca de uma suposta autonomia, é proposta psicanalítica. Em contraste, a partir de Levinas colocamos em questão as psicoterapias no enfoque do sofrimento do outro, indicando o limite da psicanálise, ao buscar a fenomenologia e predominar a análise intencional, onde, a questão do sentido se reduzia à descoberta do desejo do outro, visando a reconstrução do ego, sem saber como lidar na deposição deste e a relação com o não-sentido na finitude.

A partir de Levinas tem-se um sentido que emerge na deposição, em seu extremo, o sacrifício de si pelo outro e que se reverte em ganho, como uma satisfação sem objeto, estranho à psicanálise. Deste modo, sem desmerecer a subjetividade em Husserl, o sujeito em Levinas parece mais completo, como se não contasse, no seu extremo, a miséria psíquica, uma vida de privações, mesmo acolhendo sem ter condições, um sentido que emerge do aparente não-sentido. Isto pode ser suportado também por Durkheim, ao indicar maior índice de suicídio de pessoas com uma vida pautada em uma suposta fruição, sucesso profissional e econômico, do que os que sempre viveram na miséria. O desejo não se esgota no egoísmo do eu, se estendendo ao desejo de alteridade, como uma estranha condição para o sentido, a partir da significação ética. Entendemos que há o desejo representado por Ulisses, não reduzindo ao egoísmo, mas a uma condição natural do humano em buscar, permanentemente, cuidado de si devido a sua vulnerabilidade física e psíquica. Aqui há o não-sentido em ser ético ao colocar em jogo o próprio sujeito, o sentido, ao se descuidar por causa do outro. Assim, existe o conflito entre os paradigmas do desejo: Ulisses e Abraão. A ida sem volta, diz Levinas, é o caminho para a santidade.

O psicoterapeuta levinasiano pode ser atraído por Levinas por uma afecção permanente. Sente-se mais preparado para acolher não por um suposto saber fenomenológico ou psicanalítico, mas como uma educação para a sensibilidade, sentindo maior responsabilidade pelo outro, testemunhando um efeito clínico mais imediato. A psicanálise não partilha esse caráter misterioso do outro, acreditando ser possível remover o sintoma [o sofrimento] e devolver ao outro o poder da vida, em qualquer situação, uma condição negada pela fenomenologia do sofrimento inútil, que pode não ser passível de significação. É comum aos psicoterapeutas esperarem retorno, comoção, emoção, ressonância, interação diante do outro. Levinas permite dizer que a busca de reconhecimento a partir de uma relação simétrica, visando a remoção do sintoma do outro é um fracasso no acolhimento.

A presença de Husserl e Heidegger é fundamental no pensamento fenomenológico de Levinas. O outro foi mencionado por diversas abordagens, mas, faremos um corte epistemológico a partir de quatro filósofos: 1) Levinas, fio condutor da pesquisa; 2) Husserl, com ênfase na fenomenologia do vivido; 3) Heidegger, mencionado a partir de Levinas como um importante expoente da ontologia, a relação com a violência na alteridade e a análise sobre o sentido. 4) E uma referência em Michel Henry, que nos auxiliou entender Levinas na fenomenologia do invisível, para mostrar a insuficiência dos seus seguidores psicoterapeutas na apreensão do outro, na crença de que o invisível é ainda por enquanto não representado como sintoma, o que seria sustentar o erro em crer reduzir o outro a um suposto saber, sem suspeitar o invisível enquanto infinito. Contrastamos também a idéia de que há vida no *pathos*, mas desde que não haja intoxicação [trabalhador fumicultor]. Os quatro filósofos representam uma grande contribuição ao pensamento contemporâneo, mas é em Levinas que buscamos inspiração para repensar a psicoterapia face ao sofrimento humano nas condições extremas. Os demais autores citados nesta pesquisa, nos auxiliaram em determinadas ideias, na maioria dos casos, suportando o pensamento ético em Levinas, mas sem aprofundamento nas ideias e concepções desses autores.

Assim, essa reflexão que envolve o sentido e o não-sentido nas situações extremas da existência, tem os seguintes objetivos:

- 1) Caracterizar o sentido irreduzível à fenomenologia.
- 2) Enfocar o modo de vida que se sustenta ao sujeito privado da fruição.
- 3) Relacionar a ética terapêutica como suporte na crise do ser nas situações extremas.
- 4) Caracterizar o poder da hospitalidade no mal do sofrimento.
- 5) Situar Levinas no repensar do sentido para além do ser.
- 6) Defender a possibilidade de uma ética terapêutica que transcende a técnica psicoterapêutica na escuta ao sofrimento frente às situações extremas da existência.

2 A FENOMENOLOGIA EM QUESTÃO: O SENTIDO DO IRREDUTÍVEL À FENOMENOLOGIA

A importância de Levinas pode ser resumida na obra *Totalidade e Infinito*, considerada uma das mais expressivas obras do século XX (MENEZES, 2009). Levinas fez uma revolução copernicana na Filosofia ao referenciar o Outro como o centro, a descentralização do eu e o reconhecimento do Outro. *O eu é um outro* na fenomenologia em Levinas vai além do sentido psicanalítico que situava *O eu é um outro* sem o desejo do infinito. “*O eu é um outro*. Não é a identidade mesma que estará em xeque? (LEVINAS, 1993a, p. 112) [grifo do autor]. Sem o outro, “meu existir constitui o elemento absolutamente intransitivo [...] sem relação” (LEVINAS, 1993b, p. 80), relação assimétrica a partir do “servir alguém que tem prioridade sobre o eu” (MARCUS, 2010).

Levinas é amplamente reconhecido ao lado de Heidegger, Merleau-Ponty e Sartre como um dos mais importantes pensadores da filosofia continental do séc. XX (CRITCHLEY; BERNASCONI, 2004). Há proximidade entre Levinas e Heidegger, e aos poucos ocorre certo distanciamento de Heidegger ultrapassando a linguagem ontológica (PELIZZOLI, 2001). Já em Husserl, Levinas se mantém mais próximo e fiel a ele e à fenomenologia. Levinas, em seu empreendimento filosófico para além da ontologia, de certo modo, é suportado por Husserl, ao anunciar em *Crise da ciência européia e a fenomenologia transcendental* que “há ainda, fora da esfera filosófico-científica variadíssimas ideias infinitas (se esta expressão é aqui permitida), mas elas têm de agradecer o carácter análogo de infinitude (tarefas infinitas, finalidades, comprovações, verdades, “verdadeiros valores”, “bens autênticos”, normas “absolutamente” válidas) à transformação da humanidade através da Filosofia e das suas idealidades” (HUSSERL, 2012). Levinas se propõe transformar a humanidade a partir da filosofia, como pretendeu Husserl, mas na perspectiva ética, o que lhe permite falar para além de Husserl.

Levinas reintroduz o saber ético-bíblico, ausente no discurso ontológico, com a primazia da ética na alteridade, como tese central, a *Ética como filosofia primeira*. Levinas causou um profundo impacto em vários campos além da filosofia, como teologia, estudos judaicos, teoria da cultura e literatura, psicoterapia [ênfatisada nesta pesquisa], sociologia, teoria política, teoria das relações internacionais e teoria crítica legal (CRITCHLEY; BERNASCONI, 2004). Em *Totalidade e Infinito*, Levinas escreve que a filosofia ocidental tem sido capturada pela noção de totalidade através da qual nada é distante e exterior ao Mesmo. Pessoas diferentes são confrontadas por uma maneira de viver e de pensar totalística,

suprindo as diferenças, assim fazendo, justifica as guerras. “O esquecimento da diferença [...] constitui o pensamento ocidental” (LEVINAS, 1993a, p. 145). A significação como autonomia da consciência foi colocada em questão, o sentido vem do outro. “A significação ou inteligibilidade não está ligada à identidade do Mesmo que permanece em si, mas ao rosto do outro que faz apelo ao mesmo” (LEVINAS, 2008a, p. 87). O esquecimento não se dá por estigma ou deficiência [diferença] psicológica, mas por uma questão constitutiva do pensamento ocidental, assim refere Levinas: “O dito esquecido não é, de nenhum modo, o resultado de uma deficiência psicológica do homem: tem seu fundamento no ser, é um acontecimento do ser” (LEVINAS, 2008b, p. 145), o mal é inerente ao ser. Em outro texto, falando sobre Husserl, Levinas afirma que há modalidades psíquicas que “comportam implicações intencionais – intenções reprimidas ou esquecidas -, mas são essências irreduzíveis, *origens*” (LEVINAS, 2008b, p. 170) [grifo do autor]. Trata-se de uma consciência não intencional, “má consciência” que precede toda consciência de algo.

O diferente não tem anulado os “conteúdos mentais” como pensamentos, sentimentos e volições” (LEVINAS, 1988, p. 16). Neste sentido, é importante a contribuição da fenomenologia de Michel Henry na reformulação do conceito de *pathos*. Wondracek (2014), relata que com o conceito de *pathos* em Michel Henry, é inútil reduzir conteúdos patológicos para a visibilidade da consciência, encobrendo a inteligibilidade da afetividade, ausente na representação fenomenológica. Com exceção, talvez, ao trabalhador com o sentir afetado pelas toxinas, ainda mais negativo que a fadiga e indolência como conteúdos da consciência, como realidades “psíquicas (LEVINAS, 1988, p. 16). Sem o sentir ocorre a negação da vida implicada na dor, sofrimento, angústia, gozo, prazer entre outros atributos.

Levinas e Lacan questionam a psicanálise ao reduzir o Outro a um suposto saber. O deficiente não é redutível à psicopatologia, psicanálise ou filosofia, a alteridade diz respeito a todos. Se o olhar desvia o rosto do Outro, o sentir acusa, pois o rosto não tem localização¹, é o “lugar original do sensato”.

Levinas é parte de um movimento fenomenológico que criticará a razão. Ele partiu da sensibilidade para mostrar a ética face a um conjunto de mudanças e desafios para o novo século. “O mar se abriu: é um começo histórico de um tempo inacabado, em êxodo, com cores de parto: um tempo cada vez mais criativo, mais diversificado, com uma *pujanza* cada vez e

¹ Um mendigo estava deitado na calçada, em dia frio, encolhido, com rosto encoberto. Em Levinas o rosto é um texto sem contexto. Não há como ficar indiferente. Alguns pedestres olhavam ao sujeito deitado, outros, desviavam sem olhar, mas a afecção pelo outro diz respeito a todos, mesmo na aparente insensibilidade, pois traumatiza, mesmo como incômodo ao ter que desviar para não pisar nele. Posso escolher não acolher, mas já fui escolhido pelo outro ao me traumatizar, não posso escolher não ser afetado por ele.

um colorido cada vez mais locais” (SUSIN, 2000). A ética em Levinas representa um tempo criativo e alternativo para os grandes desafios do novo século. Na modernidade o auge foi a razão, na contemporaneidade predomina um saber ético fundado na sensibilidade, tendo Levinas como principal representante. Convergem também, nesta perspectiva, vários teólogos da América Latina, a partir de “um rosto latino-americano”, onde o tema ético passa a figurar o outro, não mais como pacto de responsabilidade ao remeter a reciprocidade, mas a partir de uma relação assimétrica. A ética normativa tem sido ineficaz pela total ausência do acusativo e da inquietude por causa do outro. “Estar no acusativo antes de todo nominativo. A identidade interior significa precisamente a impossibilidade de manter-se em repouso. É, em primeiro lugar, ética” (LEVINAS, 2008b, p. 132). Nesse sentido, Oliveira (2012) afirma que os pensadores que convergem ao que chama de “fim da ética” referem a ineficácia da ética normativa, um guia para a vida prática, com pretensa universalidade. Nessa direção, Diedrich (2006), escreve que o pensamento de Levinas representa um credencial filosófico fazendo convergir vários pensadores dentro de uma ética revolucionária, “fim da ética” tradicional.

Em contrapartida, Perpich, (2008) sustenta que, estudiosos de Levinas divergem quanto a viabilidade em construir um guia para princípios éticos, inviável na prática. Converter uma demanda singular para normas generalizadas, seria trair a própria responsabilidade². É esperado que a ética anárquica não poderia se harmonizar com antigo paradigma ético. Levinas permite uma leitura ousada e inovadora da fenomenologia (FABRI, 2011a). Ao lidar com duas tradições [Judaica e Helênica], Levinas atribui ao pensamento talmúdico um caráter também filosófico, pois “o profetismo judaico, é ao mesmo tempo um tipo de não-filosofia e uma fonte de interrogação filosófica” (RICOEUR, 1996). A “não filosofia” da tradição judaica interroga a filosofia helênica.

Levinas atribui à fenomenologia um papel da filosofia, de um constante questionamento sobre a suposta suficiência, situando o pensamento sempre além daquilo que visa, numa dimensão do infinito. Para além de “uma consciência integrada ao mundo em forma de consciência psicológica, o pensamento nunca é suprido pela presença daquilo que ele visa, mas se abre por um processo de preenchimento infinito” (LEVINAS, 2008b, p. 44)³.

² Comentários fazem injustiça ao pensamento ético de Levinas, como considerar determinados conteúdos como “comida para cães”, comentário de um participante, não leigo, de um congresso sobre Lévinas. Seria preciso dominar pelo menos duas tradições filosóficas para chegar a tal conclusão “fundamentada”. Em Levinas, nem tudo pode ser argumentado racionalmente, há situações em que requer receptividade do seu pensamento pela sensibilidade ética, pois são conteúdos anárquicos, “sem-sentido” ao olhar ontológico.

³ Sebbah (2009) afirma que em Levinas há um transtorno da fenomenalidade. Ao espanto filosófico adiciona o traumatismo ético. A escuta ética vai além do ouvido físico, às queixas audíveis do outro. Há um ouvido metafísico que escuta o outro para além de seu aparecer contingente. O som da concha do mar ao ouvido físico de que refere Levinas pode não ser só o Há como anonimato, mas o sentido originário do *Il y a* antes de

Levinas repensa a suficiência da intencionalidade na relação com o sentido do humano [tema que será retomado no final desta pesquisa]. “O pensado está idealmente presente no pensamento. Esta forma do pensamento conter idealmente outra coisa sem ser ele – constitui a intencionalidade” (LEVINAS, 1967, p. 29). É importante ressaltar que “A relação da intencionalidade nada tem das relações entre objetos reais. Ela é essencialmente o ato de emprestar um sentido” (LEVINAS, 1967, p. 29). No mesmo texto acima, em *A ruína da representação* diz que “A fenomenologia é intencionalidade [...] Se a intencionalidade significasse unicamente que a consciência se manifesta em direção ao objeto [...] jamais teria existido fenomenologia” (LEVINAS, 1967, p. 153).

Levinas conduz a fenomenologia a partir do seu rompimento (SEBBAH, 2009). A vida não aparece como fenômeno e não se reduz às variações invisíveis do afeto como sustentam psicoterapeutas seguidores da fenomenologia de Michel Henry. O invisível seria o ainda não representado, como se a vida pudesse ser conhecida, [nesse caso, curando os sintomas, resolvendo o problema da dor e do sofrimento] sem representar o infinito do outro. Não podemos insistir na objetividade da consciência husserliniana ou no aparecer como o ser heideggeriano, se há um modo de aparecer para além do ser não captado nem pela redução husserliniana, nem pela redução heideggeriana, como pura doação, para além de qualquer redução fenomenológica, uma nova possibilidade fenomenológica para além da metafísica, um modo de aparecer que aparece por si mesmo (MARION, 1998). Levinas denomina a “má consciência” como a consciência não-intencional que vem questionar a consciência de. “O presente da vida é precisamente uma forma insuspeitada, mas primordial, da abstração em que os seres se mantêm, como se começassem aí” (LEVINAS, 1967, p. 154). Os entes não tem um começo, é “como se começassem aí”, o tempo é descontínuo, imemorial, infinito. “O instante é por si mesmo uma relação, uma conquista, sem que esta relação se refira a um futuro ou a um passado qualquer” (LEVINAS, 1998, p. 93).

Neste sentido Levinas explica que: “Não se deve tomar a duração como medida da existência e recusar ao presente a plenitude de seu contato com o ser” (LEVINAS, 1998, p. 94). Pensar a ética implica comprometer-se com a alteridade, um novo ponto de partida para a filosofia. O sentido ético é apreendido pelo sentir que precede a razão, mas que

Levinas fazer a releitura atribuindo-lhe o sentido oposto. Os dois dedos polegares constituem os melhores tampões naturais do ouvido físico, permitindo emergir grande variedade de sons, além do emitido pela concha do mar, pois, “o pensamento nunca é suprido pela presença daquilo que ele visa”. Quanto mais isolado dos sons ou ruídos físicos, na perspectiva de buscar o silêncio, como o relaxamento, maior é o emergir de outros variados sons que tornam o silêncio impossível. Emerge o Há também como indicador de uma infinita capacidade de escuta, Levinas fala em escuta profética. O pensamento pode pensar mais do que pode conter e escutar mais do que pode ouvir e dizer além do dito. O verbo escutar indica maior amplitude que o verbo ouvir.

também é inteligibilidade. Assim, Levinas afirma que para Husserl, “a sensibilidade é suscetível à razão [...] ao sujeito do objeto sensível” (LEVINAS, 1970, p. 134). O fenômeno ético emerge do sentir, da afetividade, o infinito no imanente, onde “a essência dos fenômenos não se opõe à fenomenalidade que ela torna possível, não está além ou aquém da manifestação [...]. Ela se manifesta em outro lugar, de uma outra forma, de forma imanente, através da afetividade da vida” (FURTADO, 2008, p. 237).

Levinas afirma que “A relação com outrem pode investigar-se como intencionalidade irreduzível, ainda que se tenha de acabar por ver nisso a ruptura da intencionalidade” (LEVINAS, 1982, p. 25). No mesmo sentido, Sebba (2009) descreve como “transtorno da fenomenalidade”, e diz que, “a ética Levinasiana pressupõe a fenomenologia de tal maneira que romper com o fenomenológico equivale a apropriar-se a ela [...] afastar-se da fenomenologia significou sempre permanecer-lhe fiel” (SEBBAH, 2009, p. 144), sem buscar descrever o objeto, porque o outro não se reduz a um tema, um avesso ao ser, pois “o ser dirige o acesso ao ser. O acesso ao ser pertence à descrição do ser” (LEVINAS, 1982, p. 24). Levinas direciona a fenomenologia para além de um ser melhor, um ser melhor, ainda pertence a esfera do ser, e este é mau por ser *ser* (SUSIN, 1984). A linguagem não é mais a morada do ser [Heidegger] mas o seu esquecimento. Na ética a linguagem se fundamenta na bondade.

Levinas foi além de Husserl e de Heidegger, para quem o ser perde seu estatuto para o além do ser. “A fenomenologia husserliana da consciência [...] toda consciência é consciência de alguma coisa – enuncia que o ser comanda suas maneiras de ser dado, que o ser ordena as formas do saber que o apreende” (LEVINAS, 2008b, p. 141). Em Husserl, os fenômenos que aparecem à consciência são dotados de sentido. O pensamento tem sempre uma relação com objetos. Em Levinas, também, pensar é pensar alguma coisa, mas o sentido do fenômeno não depende do seu aparecer, e mais ainda, essa ausência não compromete o sentido fenomenológico. A impossibilidade da apreensão do objeto em si não equivale a sua inexistência. O outro é irreduzível ao saber, mas acessível ao sentir.

O trabalho de Levinas é de excepcional importância, colocando a intencionalidade em questão, neste aspecto, o trabalho de Husserl poderá ser questionado (BALOGH, 2006). Levinas apresenta a essência do método husserliano como “o objeto da consciência, distinto da consciência, é quase um produto da consciência [...] O objeto da representação distingue-se do ato da representação – eis a afirmação fundamental e mais fecunda da fenomenologia husserliana” (LEVINAS, 2008a, p. 114). Levinas avança para além de Husserl afirmando que: “A vida imediata, pré-reflexiva, não objetividade, vivida e, de imediato, anônima ou “muda”

da consciência é este deixar aparecer em nome de sua retirada, este desaparecer no deixar-aparecer” (LEVINAS, 2008a, p. 143). Em outro texto Levinas escreve que: “Na consciência se “vive” e se identifica a solidez, a positividade, a presença [...] é à guisa de consciência pré-reflexiva, anônima de imediato, que a consciência se dissimula e permanece, em todo caso, ausente da “esfera objetiva” que ela fixa” (LEVINAS, 2008b, p. 144). Mas um discurso que “põe em relação com o que permanece essencialmente transcendente” (LEVINAS, 2008a, p. 189), a partir do pensamento puro, que “não consiste numa imagem mental puramente imanente, ele não se opõe ao contato direto com as coisas [...] o pensamento puro é do mesmo grau de presença do ser” (LEVINAS, 1970, p. 106). Susin escreve que “Todo o pensamento de Levinas está sob o signo da transcendência [...] O vigoroso retorno à transcendência [...] é o mais marcante contributo de Levinas” (SUSIN, 1984, p. 483).

Com a dimensão do transcendente, não é mais o ser que causa espanto filosófico, mas o traumatismo ético. Estudar Levinas é pensar fenomenologia no âmbito da vida. Trata-se de uma fenomenologia viva. A fenomenologia de Husserl não causa espanto, não lida com o traumático. É uma fenomenologia que tranquiliza a consciência intuitiva, pois não ultrapassa o Alter ego, embora não se possa negar a alteridade no lado obscuro ou estranho do Alter ego, também de natureza traumática [mas sem afecção ao sujeito] pela sua estranheza à consciência. Neste sentido, o estranho no eu pode não ser simplesmente o inconsciente ou a sombra do eu como situa a psicologia de Jung⁴. Pode haver outro [sábio] no eu que pode não se reduzir ao Alter ego, ou o outro no mesmo sem se reduzir ao mesmo.

Se pudermos falar em fenomenologia aplicada, [como a psicologia aplicada] diríamos que a fenomenologia em Levinas é uma ética aplicada, mesmo no extremo da sua abstração. Quando lemos Husserl, fazemos um exercício de fenomenologia. Ao lermos Levinas exercitamos sensibilidade ética, a partir de uma leitura inquietante e perturbadora que direciona ao outro, a verdade e a ética. “Com a transformação da noção de verdade, revoluciona-se a noção de ser [...] a verdade não consiste na adequação do pensamento ao objeto” (BALOGH, 2006, p. 138). Na busca da verdade, o que aparece não é mais adequação da coisa ao pensamento, ao estarem separados desde sempre.

Em termos de originalidade e importância do pensamento de Levinas, concluímos com a idéia de Balogh (2006), ao considerar o trabalho de Levinas de excepcional importância,

⁴ O sentido de sombra na psicologia de Jung diz respeito ao que ainda não foi integrado à consciência. Mas não é apenas o inconsciente individual, há o inconsciente coletivo, arquetípico, intemporal, imemorial, da mesma natureza com que Levinas descreve o outro. Ou seja, tanto para Levinas como para Jung há um outro que nos antecede no tempo e na memória, sendo presença constitutiva do sujeito. Para Jung não é possível clinicar de modo efetivo sem integrar esse outro à consciência.

onde o efeito do outro é registrado de tal forma na filosofia que pouco fica fora dela sem essa menção. As noções de tempo, subjetividade, conhecimento, ser, ética e outros, representam novos significados a partir da releitura sobre a alteridade ética e da ideia de infinito. Deixamos pendente uma questão desafiadora e ousada, a partir da noção de vestígio: “O “além”, donde vem o rosto e que fixa a consciência na sua retidão, não será igualmente uma idéia compreendida e desvelada?” (LEVINAS, 1993a, p. 71).

Levinas coloca em questão a aspiração totalizante da razão humana, responsável pela justificação da violência e cegueira à alteridade. Nosso autor indica outras vias que fundamentam um modo de ser ético com ênfase na afecção pelo outro. Isto põe em questão a autonomia da consciência, tornando cômica a preocupação com o cuidado de si, com a estabilidade, a segurança ao eu destinado à destruição, anunciando de modo paradoxal a deposição, vulnerabilidade como condição para a ética a partir do sentir que está acima de tudo, até mesmo acima do pensar. Levinas propõe um método fenomenológico em que predomina a inteligibilidade da sensibilidade sobre a inteligibilidade da razão.

2.1 MÉTODO FENOMENOLÓGICO E QUEBRA DA AUTONOMIA DA CONSCIÊNCIA

A fenomenologia como método é colocada em questão por Levinas. A “consciência de” supõe um objeto enquanto aparecer para a investigação fenomenológica. Na *Fenomenologia não intencional* Henry critica a Fenomenologia intencional pela ênfase no aparecer. Levinas, vai além de Henry, onde, repensar a fenomenologia é ainda permanecer nela, em *outramente que ser*, suspende a linguagem ontológica, embora sabemos, que tudo passa pela mediação da linguagem. Dentro da perspectiva de Wittgenstein, Husserl manteve maior coerência que Levinas ao se calar diante da invisibilidade do *noema*. Levinas continua falando e fazendo filosofia a partir do que não pode aparecer, onde o pensamento pensa mais do que pode conter mas sem poder reduzir o conteúdo do pensamento à retidão *noese* e *noema*. Levinas acredita que tudo o que faz “tem viés fenomenológico, mesmo que não haja redução segundo as regras exigidas por Husserl e sua fenomenologia não seja totalmente respeitada” (LEVINAS, 2009b, p. 125).

A partir da idéia de infinito, sendo a afecção do outro no eu como um modo de presença, no sentido ético terapêutico, sustentamos tese de que o ouvido escuta mais do que pode ouvir. O outro é pensado para além da forma, não é visto, pode ser escutado como um som sem ruído, sem objeto sonoro, ao que denominamos ouvido metafísico de uma subjetividade vulnerável. O que contrasta com a autonomia da consciência a partir da razão

que faz emergir um pensar sereno, sem traumatismo, que quase tudo resolve, “uma memória que não incomoda a ninguém”, mas que impacta e se inquieta frente a finitude. Em *De Deus que vem à idéia*, Levinas fala em *insegurança da razão*, “ingênua e ainda insuficientemente desperta”. Na sua tarefa de identificar o ser é como se ela “dormisse de pé [...] sonâmbula e ainda sonhasse, como se na sua sobriedade, ela fermentasse ainda algum vinho misterioso” (LEVINAS, 2008b, p. 34). A quebra da autonomia da consciência não requer método fenomenológico, também é oriunda de uma espontânea transformação da subjetividade social, deposição, fragmentação subjetiva, não apenas de um saber reificado colocado em questão pela filosofia. Uma relação que deixa de ser violenta à medida que for ética, oriunda de uma subjetividade vulnerável, pelas circunstâncias históricas e sociais. Emergindo uma “consciência mais branda, pós-moderna, mais *soft*, que é uma recusa de autonomia [...] uma consciência permeável [...] presente nas gerações mais novas” (SUSIN, 1996, p. 31). De certo modo, a fenomenologia seria um dos caminhos na promoção da sensibilidade ética; mas que busca se estender além da sensibilidade dos filósofos, ao acompanhar a humanidade que já estaria caminhando espontaneamente nessa direção.⁵ Uma nova realidade que se opõe à psicanálise ortodoxa, freudiana em que predominava o sujeito neurótico, em busca de um suporte para o ego para voltar a boa posição do eu.

Levinas tem um modo próprio de fazer fenomenologia, distinto dos seus mestres Husserl e Heidegger. A partir dessa nova concepção fenomenológica, enfatiza a alteridade, onde o escutar também é parte do aparecer, ao não se reduzir ao visto, ao objeto intencional ou como mencionou Michel Henry, ao não se reduzir a “um método de elucidação intencional que pratica a redução fenomenológica”⁶. Levinas explica que a “A redução fenomenológica consiste no movimento de retorno ao dizer. Nele o indescritível é descrito” (LEVINAS, 1998, p. 53). É tarefa da filosofia desdizer o que foi dito, buscando no Outro a origem do sentido. Assim; “O rosto de Outrem seria o próprio começo da Filosofia” (LEVINAS, 2009b, p. 143). Nemo pergunta a Levinas: “Como se começa a pensar?” Levinas responde: “começa provavelmente com traumatismos ou tateios a que nem sequer se é capaz de dar uma forma

⁵ Esta não é somente uma questão fenomenológica isolada, mas também diz respeito ao senso comum, ao imaginário social, que também possui sabedoria ao conceber que é um sinal dos tempos, no início do novo século, como, a revalorização do humano, a valorização do bem, a necessidade em ser ético, o repúdio à falta de vergonha política. O advento de um novo ciclo, não mais o iluminismo, a razão, mas a sensibilidade, a ética, tendo Levinas como o principal representante.

⁶ Michel Henry. *O Começo cartesiano e a Ideia de Fenomenologia*. Inicia o texto colocando em questão o método fenomenológico, indicando o cogito cartesiano como o ato fundante da fenomenologia, um idealismo sem a razão como refere Levinas, em *Descobrendo a existência com Husserl e Heidegger*, não seria preciso suspender a ontologia para pensar em método sem a razão? Deste modo é necessário manter “uma desconfiança relativamente à ingenuidade desse movimento intencional que nos leva junto das coisas” (LEVINAS, 1967, p. 166).

verbal.” (LEVINAS, 1982, p. 15), na ordem do dizer e do sentir, antes do pensar e da linguagem, já se sabia e se sentia a ética.

O maior constructo de Levinas é sua investida ao transcendente (SUSIN, 1984), trazido ao campo da filosofia, um pensar a partir da ética. No sentido de Brentano, na escolha entre dois males, poderíamos dizer que é mais vantajoso não saber pensar mas ser ético, pois na atitude ética está também a sabedoria que antecede a filosofia e pode ser despertada por ela. É possível ser ético sem ter aprendido a pensar, sem ter o domínio racional, como na ética em Kant. De modo estranho, este que carece da autonomia do saber, também pode ser acolhido pela filosofia através da fenomenologia ética. Isto é, não fosse a ética em Levinas que desperta a sensibilidade ética do filósofo, o que tem a autonomia do saber filosófico colocado em questão, jamais seria acolhido na filosofia. Kunz refere que a filosofia inspirada na ética, nos desperta do sono. A filosofia traumática de Levinas nos perturba na sua reflexão sobre a psiquê humana, a sua referência sobre a psicopatologia e o procedimento psicoterapêutico [que é onde nomeamos como ética terapêutica] (KUNZ, 1998). O que representa uma condição de poder e conhecimento, encobre sua inevitável condição de vulnerabilidade. Em contraste, o que aparece como vulnerável, também encobre uma possibilidade de poder. Kunz anuncia que o paradoxo humano do poder e da fraqueza, desafia o existencialismo e o fundamento existencial para muitas teorias sobre a psicopatologia e psicoterapia. A autonomia da consciência pode ser enganosa. Refortalecer o ego do outro pode não ser sua cura, o que faz repensar o saber psicoterapêutico. Em sua fraqueza, este já trás um poder e conhecimento, pela sensibilidade ética, também capaz de filosofar. O que tem poder tem uma máscara que esconde a vulnerabilidade. Servindo ao outro pobre, descobrimos nossa pobreza, a relação de poder e fraqueza é só uma aparência, todos temos os dois lados. Há uma reação natural ao fraco, ao pobre porque toca com a fraqueza e a pobreza do eu, por isso buscamos distanciamento deles. Levinas fala da alergia no acolhimento, por tocar com a nossa vulnerabilidade, encoberta pela ilusão de poder sobre o outro.

Em Levinas, mesmo parecendo um paradoxo, como ponto de partida, pode-se permanecer na filosofia, contanto que se coloque como responsabilidade pelo outro. O que não é o mesmo dizer que todos os que tem sensibilidade ética sejam filósofos, mas que o ensinamento ético também é ensinamento filosófico, onde a inquietação da razão passa a ser causada pelo rosto. Da inquietação filosófica à inquietação ética, que inquieta também o filósofo pela sensibilidade ética. Coloca-se em questão a filosofia como um exercício do pensamento. Pela sensibilidade e humildade do filósofo ocorre uma inversão; da atividade de ensinar a pensar à passividade em aprender a sentir a partir do outro como ensino ético, ao se

colocar como abertura ao outro. Levinas refere que a sensibilidade passiva coloca em questão a atividade intelectual como estabilizadora do sentido, mesmo a sensibilidade constituindo um modo obscuro de se fazer filosofia sem poder ser reduzida à claridade dos noemas. Ou como pretendia Husserl, comenta Levinas, na retidão entre noese e noema. Levinas escreve em *Ética e infinito*, estar em débito com Jean Wahl a que buscava sentido [filosófico] para além das formas tradicionais. “Pensava que, paralelamente à Sorbone, era necessário dar oportunidade a que discursos não acadêmicos se fizessem ouvir” (LEVINAS, 1982, p. 47). Um exercício de tolerância com o discurso diferente, sem comprometer o rigor filosófico tradicional. Um novo modo de reensinar a filosofia com ênfase na ética. Estamos situando Levinas como uma outra possibilidade para se fazer filosofia através da ética como base do pensar a partir do sentir, como acolher a partir de uma perspectiva interdisciplinar, como um outro modo de fazer filosofia. Um exercício de alteridade do filósofo, que pela sensibilidade ética, aposta no incerto, na saída de si, quase um sentimento de fé, um salto no escuro, uma ida sem volta, como simbolizou Abraão, e com razão, ao não saber o que pode emergir desse outro, que é sempre imprevisível⁷.

A filosofia em Levinas procura ir além das pretensões da fenomenologia tradicional, o que remete a três fatos; a sua originalidade, o desafio e fidelidade ao método fenomenológico, pelo caráter irreduzível. “Comentando a via aberta por Husserl, Levinas afirma que a subjetividade do sujeito se compreende a partir de modalidades psíquicas irreduzíveis ao saber e ao ser” (FABRI, 2010, p. 409-422). Nesse caso, não há método em conhecer o outro, porque sempre transcende o que se sabe sobre ele. Desta forma, “a intencionalidade poderá ser compreendida de uma maneira diferente do simples saber de um sujeito” (SOUZA, 2003 p. 310), ou ainda, “para além do que o pensamento pode conter, despertando um sentido a partir da ética, considerando que a construção do sentido sempre está por se fazer (BRAGA, 2007).

Isto faz balançar o ideal da certeza e o repouso do saber. “A firmeza do repouso afirma-se a ponto de se expor e aparecer. [...] – ou no *tético* – da tematização e da síntese” (LEVINAS, 2008b, p. 156). O outro não se reduz a um fenômeno. “O ser psíquico, o ser como fenômeno, não é a princípio uma unidade experimental de uma multiplicidade distinta de percepções situadas no mesmo sujeito” (LEVINAS, 1970, p. 52), questionando a psicanálise que “atesta a instabilidade e o caráter falacioso da coincidência consigo no *cogito*”

⁷ Fatos acadêmicos que apostam na acolhida da diversidade nos modos de saber e conhecer, a partir da interação interdisciplinar de outras áreas do conhecimento. Em específico, e com desafio ainda maior, na fenomenologia, um modo de apostar também na inteligibilidade da sensibilidade, assumindo a responsabilidade para assegurar ao outro, a produção filosófica de modo imprevisível.

(LEVINAS, 1993a, p. 83). Subjetividade como “uma unicidade incerta, frágil, arriscada, exposta ao olhar dos outros” (MALDONATO, 2005, p. 488). A autonomia da consciência custou um preço muito alto para a humanidade, desencadeando condições desumanas. É preciso acolher o outro, que permaneceu na margem do pensamento filosófico. Deste modo, o rosto, a partir de Levinas torna-se o centro das discussões frente ao problema da alteridade nas ciências humanas e da saúde, tendo como base a reformulação radical do pensamento filosófico a partir da ética.

Na contemporaneidade, o reconhecimento do outro no eu se tornou uma temática central na ética. A quebra da autonomia da consciência já é acolhimento e redução da violência. Pensar o outro se torna algo novo, ocupando o discurso na política, ética, religião e filosofia. Não é mais um problema do pensamento filosófico mas de outras áreas do saber. O sujeito pós-moderno não é pura passividade ao se impor para ser acolhido. Reivindica, reclama, faz manifestações públicas⁸, como vestígio, infinito e como corpo carnal, também como indignação à hospitalidade como violência, como vem ocorrendo nos sistemas de saúde.

2.2 ACOLHIMENTO COMO VIOLÊNCIA

Dar um lugar onde o outro não se reconhece é acolhimento violento⁹. O filho se reconhece ao atender o desejo narcísico dos pais que apostam nele para compensar a miséria psíquica destes. “Sempre te dei tudo, paguei os estudos, abri mão da própria vida e agora você se envolve com drogas”. Há casos em que o filho único é dominado psiquicamente pelos pais, eleito pelo fantasma do inconsciente familiar para cuidar destes, se sacrificando por eles, sem constituir a própria família. Mal do psiquismo em que ocorre a nível inconsciente, uma inversão: o filho assume a condição protetora dos pais, que são como filhos carentes de sentido e de cuidado. O eu depredando o outro sem consciência do mal causado.

Ao totalizar o outro, este é reduzido ao mesmo, sendo um modo violento em acolher, ao mencioná-lo como um tema, um objeto do conhecimento (GARZA, 2010). A psiquiatria, influenciada pelo modelo organicista cartesiano, apelou à mudança física para a contenção do

⁸ Como exemplo, pode-se citar as greves, reivindicação dos trabalhadores formais e informais quanto a dignidade no trabalho, ao vivenciarem ambientes insalubres e insuportáveis no processo de trabalho.

⁹ A inclusão dos abandonados às ruas vem tendo prioridade no processo de inclusão, porém, há um desafio que coloca em questão esse modo de hospitalidade, pois o outro prefere voltar à miserabilidade nas ruas. Como exemplo concreto, na esquina da Ruas Venâncio Aires e Acampamento em Santa Maria, RS, haveria uma moradora de rua que foi acolhida pela Prefeitura tendo um lugar de habitação. Mas, esta moradora, reiteradamente volta ao mesmo lugar, muito provavelmente por ver pessoas, movimento, sendo vista, reconhecida de algum modo, um modo de lidar com o anonimato da solidão quando está em sua casa, fornecida pela Prefeitura.

comportamento, como lobotomia e outras intervenções violentas (SPOHR; BIANCA; SCHEIDER, DANIELA RIBEIRO, 2009). Um pai pode exercer violência sobre o filho amando-o a seu modo [patológico]. No imaginário social ouvimos, “é seu jeito de amar”. O eu que acolhe também pode ser fragmentado na suposta autonomia da consciência, projetando no outro o mal mental, violência mútua, embora não intencionada.

Em *Totalidade e Infinito*, Levinas, propõe que o pensamento filosófico também é responsável pelo fracasso da alteridade. “Levinas vê convergirem a violência teórica da ontologia, a violência prática sobre o homem e a intolerância para com o diferente” (MALDONATO, 2004, p. 68), em que “O ser se revela ao pensamento filosófico como guerra” [Heráclito], ocorrendo a supremacia do idêntico, esquecendo o outro e sua transcendência. Levinas adverte que a “coincidência consigo na consciência onde o ser [...] compõe uma máscara chamada pessoa, a pessoa ou ninguém” (LEVINAS, 1993a, p. 83). É preciso assistir ao outro em seu devir-outro e escutar sua alteridade (FREIRE, 2003).

A hospitalidade como violência, sem respeitar a diferença, também ocorreu na filosofia. “O discurso filosófico [...] nega a relação que lhe dá origem, tende a suprir os limites e a diluir a alteridade que constitui a realidade enquanto tal” (SUSIN, 2003, p. 191). Como negar a boa intenção do discurso filosófico a serviço do outro? Levinas colocou em questão essa intenção em Heidegger. Como atribuir ingenuidade em uma mente genial, ou, como justificaria a violência ou o mal causado ao outro?

A psicanálise, embora também influenciada pelo pensamento ontológico, permite repensar o outro ao desmascarar o conceito identitário, sem coincidir saúde mental e estrutura psíquica (MALDONATO, 2004). A suposta identidade “é anárquica, pré-original, mais antiga que todo o começo” (LEVINAS, 1998, p. 145). Destacamos o deficiente psíquico como uma cisão, fragmentação de uma estrutura, de uma ordem, provocando uma desordem, em Levinas também como quebra da autonomia da consciência. Razão como ordem e des-razão como desordem.¹⁰ O si mesmo é questionado no modo violento em acolher o outro.

A violência é o próprio ser, uma questão importante na obra de Levinas (KORELC, 2006). Por que o ser é sinônimo de violência?. Os deficientes não faziam parte do ser, “o mau e gratuito não-sentido da dor já desponta sob as formas racionais que são revestidas pelos

¹⁰ Expressão usada por Foucault em que reconstrói um modo de pensar na modernidade a partir da des-razão, como um ponto de partida para fazer emergir fala aos historicamente silenciados. A razão moderna excluiu o outro. O filósofo nos conta uma história da loucura onde o saber psiquiátrico exerceu grande influência no silêncio do outro, pelo mal da loucura. O louco não foi um sujeito da razão cartesiana, pois foi excluído da dúvida metódica. O louco não pensa, e se não pensa, logo, não existe, [nunca existiu]. Uma exclusão metódica do outro. A partir de Lévinas e Henry o invisível como sintoma se mostra no sofrimento que também é vida e o invisível como infinito, um corpo ético para além da miséria e da loucura.

“usos” sociais do sofrimento que, em todo caso, não torna menos escandalosa a tortura que fere e isola na dor os deficientes psíquicos” (LEVINAS, 2009a, p. 134). Ser deficiente é um mal que pode ser somado também ao mal do ser no modo como este foi excluído por ser deficiente.

Assim, há um tipo de hospitalidade que pode ser violenta, não podemos negar certa ingenuidade, embora não para todos os casos, pois a ontologia ou filosofia também se constituiu em um modo de acolher o outro, mas suprindo as diferenças, um acolhimento violento.

3 FRUIÇÃO E SOFRIMENTO NA FENOMENOLOGIA DE LEVINAS

3.1 EXISTENTE SEM EXISTÊNCIA: ESTAR JOGADO NA CONDIÇÃO PROLETÁRIA

Em *Da existência ao existente* Levinas procura realizar um tipo de fenomenologia voltada às situações humanas concretas, corporais, viscerais. Assim, emergem “traços marcados pelo caráter desértico, obsedante e horrível do ser” (LEVINAS, 1998, p. 12). Guiados por esta fenomenologia, podemos considerar o ser humano numa situação proletária.

Além da fadiga e o esforço para ser, o trabalhador sofre uma violência interna [psíquica] e externa [relações de exploração], comprometendo o contentamento. Nesta condição, o trabalhador vive no “anonimato, de mercadoria, anonimato em que, enquanto assalariado, pode desaparecer o próprio operário” (LEVINAS, 2008a, p. 222), perdendo o domínio da sua “existência”.

No acolhimento ao trabalhador aparece com frequência, o sintoma Neurastenia, uma síndrome de fadiga crônica, transtorno característico da debilidade do sistema nervoso, indicador de lassidão, entendida como a perda do domínio do existir. “O absoluto da relação entre o existente e a existência, no instante, se faz do domínio do existente sobre a existência, mas ao mesmo tempo, do *peso da existência sobre o existente*” (LEVINAS, 1998, p. 94) [o grifo é nosso], sendo que “é da própria existência [...] que queremos nos evadir” (LEVINAS, 1998, p. 25). Levinas tem em mente um duplo peso, a existência em si e o mal da exploração no trabalho, como tensão psíquica, fadiga crônica e sentimento de impotência. “O sofrimento é uma indicação de que toda a existência e toda a atividade e poder acontecem sobre e dentro de um sofrimento” (SUSIN, 1984, p. 180). A condição proletária é sofrimento e decadência pela injustiça do sistema de exploração capitalista, onde “a luta econômica é uma luta pela salvação porque também se apoia na dialética da hipóstase, como liberdade primeira” (LEVINAS, 1993c, p. 101). “O ser que se exprime, impõe-se mas precisamente apelando para mim da sua miséria e da sua nudez” (LEVINAS, 2008a, p. 195), numa relação de trabalho insalubre e miserável. “O reino do bem se instaura a partir do outro” (SUSIN, 1984, p. 199), e este não vive de “boa sopa”, de ar, de luz, de espetáculos, de trabalho” (LEVINAS, 2008a, p. 100). É incapaz de viver de trabalho, subsiste com o alimento, mas sem o prazer em se alimentar [“bóia fria”]. Trabalho insalubre e miserável sem fruição, privado da “primeira significação” e negado a “significação última”. Nesta condição, “o próprio trabalho, graças ao qual vivo livremente, defendendo-me da incerteza da vida, não traz a vida a sua significação última” (LEVINAS, 2008a, p. 139). Se na fruição não se dá a significação última, na negação,

não ocorre nem a “primeira significação”, saciar a fome. “A condição proletária é ter “muita boca e pouco pão” é o estar forçado ao jejum e votado a morte por causa deste jejum” (SUSIN, 1984, p. 114), como o fumicultor, destinado à morte por intoxicação, com ganho econômico ilusório para sair da indigência e da pobreza.

“A indigência e a pobreza são um risco a correr na criação da defasagem entre o corpo necessitado e os conteúdos que prometem e satisfazem suas necessidades planificando-o de gozo e felicidade” (SUSIN, 1984, p. 114). O outro intoxicado, é aquém da indigência, estado de sonolência com outro significado ontológico, pois há um componente químico no existencial, “não é a sonolência normal do sono, não é paz” (LEVINAS, 1988, p. 19), mas um projeto para a morte. Sobrevive um impulso enigmático em tentar existir na impossibilidade em viver de modo digno. Há uma sobrecarga psíquica, confusão mental para além facticidade existencial normal; uma “alienação e dissolução de si” (MURAKAMI, 2002, p. 118). Assim perguntamos: a “afirmação do existente”, [trabalhador miserável] seria fictícia, um pensamento de esperança ou uma afirmação ética?

3.2 AFIRMAÇÃO NA MISERABILIDADE

“Na medida em que escapa ao horror e ao anonimato do Há, a felicidade do eu já pressupõe uma existência econômica, uma afirmação do existente em sua casa” (FABRI, 1997, p. 219). Levinas ilustra: “Contra o há anônimo, horror, tremor e vertigem, abalo do eu que não coincide consigo, a felicidade da fruição afirma o Eu em sua casa” (LEVINAS, 2008a, p. 136). O outro não se afirma no trabalho maldito sem nenhuma perspectiva de direito à vida saudável, mas sem nunca perder expectativa de uma vida melhor. A sua existência oscila entre viver e morrer, mas com afirmação à vida maior que a negação. Neste caso, o *Il y a* se constitui como “possibilidade” do nada pela interrupção da consciência pela química, tempo sem abertura como afirmação de si. Não haveria a passagem fenomenológica do sofrer ao fruir da vida (ANTUNEZ et al., 2012), porque a afetividade é interrompida pela química.

Em Levinas isto é reportado como “O sofrimento do ser recolhido que é a paciência por excelência, pura passividade, é um tempo de abertura sobre a duração e adiantamento no sofrimento” (LEVINAS, 2008a, p. 158). O trabalhador intoxicado é impaciente e perde o nexo da consciência¹¹, que dura o tempo de intoxicação neurológica. Neste momento, coloca-se em questão a imputação moral no outro intoxicado, sem escolher entre matar ou morrer.

¹¹ Uma discussão entre duas famílias de agricultores resultou na tentativa de envenenamento da caixa de água de uma das famílias, tendo sido evitada uma catástrofe ao ser identificado o invólucro do veneno, deixado perto da caixa da água.

“Se alguém, numa livre escolha, escolhe a morte, não viola por isso os limites da moral, mas pára diante destes limites – certamente de modo definitivo” (PIEPER, 1985, p. 58). Ao trabalhador intoxicado há total suspensão da consciência, tornando-o inocente no suicídio e no homicídio.

Contudo, existem trabalhadores bem sucedidos que caminham para a decadência, com estrutura psíquica frágil que desmorona com a condição material, sem a consciência ética da fruição em que sua soberania pode correr “o risco de uma traição: a alteridade de que ela vive expulsa-a já do paraíso” (LEVINAS, 2008a, p. 157). Em contraste, outros se afirmam nas mesmas condições de decadência, como se o corpo ético não fosse afetado pelo corpo psíquico. Levinas ilustra que “A vida atesta, no seu mundo, a inversão sempre possível do corpo-senhor em corpo-escravo, da saúde, em doença” (LEVINAS, 2008a, p. 157). Assim, podemos afirmar que o trabalhador que nunca obteve sucesso, mantém-se na passividade, mas sobrevive de alguma forma¹².

Porém, ao adoecer poderá colocar em risco sua única propriedade, o seu corpo. Disto resulta a estranha afirmação em seguir sobrevivendo nessas condições sem apelar para o suicídio. O trabalhador permanece nas condições insalubres de trabalho, como o mendigo que não desiste da mendicância, um móbil misterioso, sem desistir em lutar para viver. Seria o aquém do outro extremo, do desejo metafísico, que também move o sujeito na ausência do *eros*. O eu que dispõe de boa estrutura psíquica e econômica pode ter uma desvantagem em relação ao outro pobre e miserável, por estar mais suscetível à depressão e suicídio. O outro pode apresentar desejo intenso por fruir, por viver, movendo-se na miserabilidade, estimulando endorfinas face a depressão, não necessariamente presente ao eu satisfeito disto ou daquilo.

Atualmente, a psicanálise faz uma relação entre normalidade e depressão. A depressão não está associada à anormalidade. A vida normal não é garantia de saúde mental. Não há absoluta normalidade ou insanidade, bem como o absolutamente “pobre” ou o absolutamente “rico”. Levinas apresenta o paradoxo da fraqueza do forte e o poder do fraco. Assim, no fraco, na sua quase extrema vulnerabilidade e miserabilidade, ainda perpetua a sensibilidade para o

¹² Na assistência à fumicultores no Município de Agudo-RS, uma família decide desistir de trabalhar com fumo, ao vender vacas de leite para o resto da dívida à empresa financiadora. Emerge um “sonho” em ter uma habitação, morar dentro da estufa de fumo, transformando-se em “casa”, habitação. Sem ter consciência da toxicidade impregnada na estufa, oriunda das várias secagens nas safras de fumo.

“gozo”¹³, não somente ao poder de liberdade, em manter sua estranheza, mas também, ao não se reduzir ao mesmo, como refere Levinas.

Nesta afirmação em condições de absoluta negatividade, há um fundo ético que parece não depender das condições físicas ou psíquicas, onde, a deposição ou destruição não afetam a significação ética. Isto é, o que tem seu corpo intacto e saudável, pode não ter o mesmo desejo de viver do outro que carece dessas condições mínimas. Deste modo, a destruição real de si [corpo orgânico e erógeno] parece não afetar a dimensão ética [como terceiro corpo].

3.3 CONSCIÊNCIA OPRIMIDA E ESPERANÇA

No contexto proletário, a náusea não é a ausência da materialidade, é “opressão da consciência”. É a náusea por “não se aguentar” no excesso de exploração da mão de obra. Uma condição de “submissão na qual [...] precisaria se expulsar – como vômito” (SUSIN, 1984, p. 163). Ocorre “alteração no campo da percepção do objeto e inclui seu próprio corpo [...] *Il y a* como alienação e dissolução de si como parte da facticidade fenomenológica” (MURAKAMI, 2002, p. 118), sem perder a ilusão em prosperar nas relações de exploração. O proletário carece da condição em que “no gozo do mundo está a primeira autenticidade, que Levinas substitui frequentemente pela palavra “sinceridade” (SUSIN, 1984, p. 35). Resta apenas a memória de um tempo “vivido”, dos que viveram esse tempo, se movendo diante de sua progressiva degradação, onde “o mundo pode apresentar-se como hostil: a negar e a conquistar” (LEVINAS, 2008a, p. 143).

É uma ilusão, uma esperança ou um enigma que mantém o trabalhador colhendo no nada, na degradação física e psíquica, buscando “Gozar sem utilidade, em pura perda, gratuitamente, sem se referir a nada mais, em puro desperdício – eis o humano” (LEVINAS, 2008a, p. 107). Uma condição miserável que parece suportada pela ética. “Até mesmo o mal, o sentimento de vazio, de nulidade, de frustração ou de queda – o sofrimento – se referem à anterioridade de um ente pleno, um cidadão do paraíso” (LEVINAS, 2008a, p. 118). No mundo da fruição há um paraíso, “As coisas que nos circundam [...] são constituintes do “prazer de viver”, o alimento da felicidade” (SUSIN, 1984, p. 37). O trabalhador tenta voltar ao gozo perdido, para além do alimento, a busca da felicidade. Ele o faz como qualquer outro empreendimento humano, como, por exemplo, o artístico. “O eu no seu desespero, quer esgotar o prazer de se criar [...] no próprio instante em que crê terminar o edifício, tudo pode,

¹³ Um carroceiro pede para ajuntar o pasto para seu cavalo, cortado ao redor de um centro de atendimento psicoterapêutico da Prefeitura. Emerge um riso autêntico após um muito obrigado. Uma alegria indescritível ao olho de quem vê chocado por se alegrar por tão pouco.

arbitrariamente, desvanecer-se no nada” (KIERKEGAARD, 1979, p. 122). Neste sentido, a questão é a mesma ao trabalhador, quando “tudo” atingiu, pode estar mais propenso ao suicídio do que se nunca tivesse atingido “nada”. Porém, indicamos uma diferença entre o artista e o trabalhador, em que o primeiro se “salva” pelo predomínio do investimento do potencial humano sobre a aquisição material, ao passo que no segundo, predomina a aquisição do material na ilusão de que na materialidade estaria subentendido o desenvolvimento do potencial humano.

Assim, perguntamos: Por que a insistência em “viver” na mendicância sem se suicidar?. Haveria um poder ético na pura passividade, no sentido de Levinas, como um pensamento de esperança, como poder na miserabilidade? Para refletir sobre essa questão também referimos Durkheim, que explica a falta de correlação entre suicídio e miséria.

3.4 É O SUICÍDIO MAIS SUSCETÍVEL AO EXCESSO QUE À MISÉRIA?

Foi um equívoco de um suposto saber psicopatológico e psicanalítico atribuir à condição *borderline*, um sujeito não criativo, sem capacidade de simbolização, com pensamento concreto, reduzido ao caos mental à pura miserabilidade. “O homem não goza de saúde só mediante higiene e bem-estar, pois, se assim fosse, as pessoas mais ricas e esclarecidas seriam também as mais sadias” (JUNG, 1982). Esta situação caótica atual favorece a deposição do sujeito, emergindo sensibilidade e potencial criativo, com vantagens sobre o sujeito neurótico. O mendicante é consequência da injustiça social, do problema da distribuição dos bens, já presente na República de Platão. Contudo, também pode, insiste em se mover na falta, na busca de algo, sem condições existenciais, sem excessos, sem nada a perder, sem se suicidar. Durkheim fez uma relação entre o fenômeno miserabilidade e suicídio:

Não é o aumento da miséria a causa do aumento de suicídios; tanto assim que até mesmo as crises de prosperidade cujo efeito é aumentar bruscamente a riqueza de um país, atuam sobre o suicídio exatamente como as catástrofes econômicas [...] Na Irlanda, onde o camponês leva uma vida tão penosa, há pouquíssimos suicídios. A indigente Calábria praticamente não registra suicídios. [...] Pode-se mesmo afirmar que a miséria protege. Os suicídios são tanto mais numerosos quanto há mais gente vivendo de rendas [...] a miséria não é um dos fatores da taxa de suicídios. A neurastenia sob todas as suas formas é o estado orgânico-psíquico que mais predispõe o homem a se matar (DURKHEIM, 1982).

É aparentemente contraditória a menor estatística de suicídio na miserabilidade. É possível supor que não houve o registro da “primeira felicidade”, um “vivido” sem fruição,

desde o nascimento. “Pode-se mesmo afirmar que a miséria protege”. Um impulso enigmático para seguir “vivendo”, aparentemente, sem perspectivas para fruir a vida. Trata-se de um paradoxo: o que tem mais motivos para se suicidar apresenta uma estatística menor de suicídios, e vice-versa. Como entender que não é a miséria a principal causa do suicídio?

A questão levantada por Durkheim também pode ser interpretada por um componente ético e psíquico. A psicanálise atual situa o potencial criativo do sujeito *borderline*, na oscilação entre realidade e ficção. O espaço transicional, como o vazio, o espaço ocioso, que ficou entre o eu e a alteridade, não é puro anonimato, é um potencial criativo [mesmo fictício] para a construção do sujeito. A filosofia de Levinas converge em muitos aspectos com a teoria psicanalítica. Levinas tem muito a dizer sobre a violência envolvida no processo de subjetivação, como a falta de suporte [*holding*] nas primeiras relações com a alteridade [materna] (WINNICOTT, 1983). Na “estrutura” do modelo de subjetividade em Levinas, pode-se dizer que a realidade violenta tem uma regra “positiva” no processo da formação de uma estranha subjetividade, como “positividade” do mal, que faz emergir vulnerabilidade para tornar possível a ética. Deste modo, no miserável pode haver um componente ético a partir do espaço transicional dinâmico que reconstrói o sujeito por um mecanismo psíquico [ético], como um insistir em viver sem sentido, sem se suicidar.

3.5 DO ANONIMATO EM DIREÇÃO À VIDA OU À MORTE

O eu que vivia no gozo da existência, “o amor da vida [...] a felicidade do ser (LEVINAS, 2008a, p. 137) e sofre uma interrupção abrupta, dependendo da estrutura de ego, no “desespero fraqueza”¹⁴ poderá cometer suicídio ou emergir o “desespero desafio”, um despertar da consciência. A expressão “desespero fraqueza” em Kierkegaard pode designar a angústia patológica, pelo sofrimento inassumível. Isto ocorre quando “não há mais nenhum interesse pela vida” (LEVINAS, 1998, p. 17). Em nível psicodinâmico, o sujeito atinge um nível insuportável de tensão psíquica, sem descarga, sem poder descansar, o sono é um modo de insônia, não descansa enquanto dorme, “por não possuir sono pacífico” (LEVINAS, 1988, p. 19). Está em “sofrimento puro, intrinsecamente insano e condenado, sem saída”

¹⁴ Kierkegaard em *O desespero humano* apresenta duas expressões, “desespero desafio” e “desespero fraqueza”, dos quais nos servimos para nomear duas condições da miserabilidade do trabalhador. Por um lado, o que dispunha de um tempo e condições para fruir a existência, tendo sido impedido em prosperar nessa condição, mas permanecendo ativo na condição de “desespero desafio”, regredindo ao “desespero fraqueza” não tanto pela redução de ganhos, mas em função do sofrimento insuportável em decorrência das condições insalubres do processo de trabalho. Por outro lado, ao trabalhador que sempre desesperou [desespero fraqueza] pelas condições de fragilidade psíquica e falta de disposição para produtividade, conseqüentemente, mantido na miserabilidade.

(LEVINAS, 2009a, p. 131). Um suporte indispensável frente ao anonimato do sofrimento e morte como suicídio.

Por contraste, do anonimato pelo sofrimento pode emergir uma significação do existir. “Ivan Ilich gemia, não tanto da dor, por mais insuportável que fosse, mas de aflição. É sempre a mesma coisa, [...] por dias e noites intermináveis. Se ao menos viesse mais depressa. Mais depressa o que? A morte? A treva? Não, não! Tudo, menos a morte!” (TOLSTOI, 1998, p. 79). No final, ao fazer face à morte, Ivan “resolve” o problema da morte. Era a relação com a alteridade que era problemática, não a morte. Ivan aceita a condição natural da decadência humana, a “existência, facticidade, decadência [...] o ser-para-o-fim” (HEIDEGGER, 2005, p. 36). Uma aceitação pela significação da alteridade, o que impede que a vida e a morte não se percam no anonimato.

Nesse contexto, alguns trabalhadores conseguem manter um equilíbrio psicodinâmico instável e precário entre o sofrimento e as defesas contra ele, sem adoecer (FACCHINETTI, 2009). Mas há os que buscam suicídio devido às condições desumanas de trabalho. “A morte não pertence ao mundo. É sempre um escândalo, e neste sentido, transcende o mundo.” (LEVINAS, 1994, p. 134). Escândalo como antecipação pelo suicídio. “Na morte o sujeito mantém uma relação com o que não vem dele mesmo, com o próprio mistério” (FABRI, 1997, p. 219). A tentativa em apelar ao suicídio não é bem sucedida. Algo, como um fantasma do ser se impõe e perturba o suicida, deixando-o em conflito a ser partilhado, seria a intuição do Há?. O ato suicida é a mais pessoal das ações que um sujeito pode cometer, mesmo influenciado por fatores sociais (DIEKSTRA, 1989). Há um fator social, marcado nas relações de trabalho, como a intoxicação de trabalhadores, que expõe a vítima à uma condição de anonimato “O homem pode separar-se da sua condição [...] um princípio superior ao homem é acessível ao homem e é por isso que a morte não é suicídio, não é um poder do homem (LEVINAS, 1967, p. 128). Coloca-se em questão a escuta desse princípio superior à uma consciência intoxicada, como a possibilidade do nada, pois é regida pela química, na perda da consciência. A questão do suicídio responsabilizaria o sujeito com noção de consciência e capacidade para decidir. Levinas refere que “a passagem de Fédon o qual condena o suicídio é significativa [...] ser-para-a-morte é paciência, não antecipação, [...] uma forma de obediência (LEVINAS, 1998, p. 54). No suicídio não há paciência ou obediência à um além. A paciência para a morte é uma espera de morte natural [Ortotanásia] precedida de um vivido de fruição e sentido, sem o desespero insuportável da vítima do suicídio. Esta falta pode ser significada pela hospitalidade ética, evitando o suicídio, a partir de um trabalho intenso de desintoxicação do outro.

3.6 HOSPITALIDADE FRENTE AO MAL DO SOFRIMENTO INÚTIL

“Para além do *não* apofântico e da relação ao Nada, bem como da passagem dialética pelo outro (Hegel), trata-se de descrever a irrupção de uma vivência irreduzível: o sofrimento ou a dor humana” (FABRI, 2010, p. 411). No extremo da dor Levinas explica que há o sofrimento inútil, um sofrer “por nada”, é o mínimo que dele se possa dizer” (LEVINAS, 2009a, p. 130). Inspiramo-nos nesse item no magnífico estudo, a fenomenologia do sofrimento inútil em Levinas e assinalamos a constante repetição das expressões: *sofrimento, dor, mal, inútil...* como ênfase na negatividade do mal do sofrimento. “o mal da dor, o próprio dano, é o esfacelamento e como que a articulação mais profunda do absurdo” (LEVINAS, 2009a, p. 130), desafiando a hospitalidade nessa condição extrema. Levinas afirma:

a *dor* [...] recusa de sentido [...] dorência da *dor, mal*. [...] no seu *mal*, o *sofrimento* é passividade. [...] O *sofrer* é um padecer puro. [...] no padecer do *sofrimento* é a concretude do *não* que surge como *mal*, [...] Esta negatividade do *mal*, [...] é fonte de toda negação. O *mal* da *dor*, [...] o *sofrimento* seja inútil, seja “por nada”, é o mínimo que dele se pode dizer. [...] um século de *sofrimentos* sem nome, no qual o *sofrimento* do *sofrimento*, o *sofrimento* pelo *sofrimento* inútil [...] o justo *sofrimento* em mim pelo injustificável *sofrimento* de outrem, abre o *sofrimento* a perspectiva ética do inter-humano (LEVINAS, 2009, p. 128-132) [o grifo é nosso].

Chama atenção a repetição *mal e sofrimento* em um pequeno fragmento do texto de Levinas. É como se essa repetição não afetasse a estética do texto ao indicar traumatismo que não pode ser dito. Acolher na situação extrema é o maior desafio da alteridade, frente a um sofrer como “ameaça das violências que podem antecipar a sua chegada” (LEVINAS, 2008b, p. 72), na vulnerabilidade como condição para acolher. Mas, Felipe Nemo pergunta a Levinas: “Se sou vulnerável [...], como posso ser responsável? Quando se sofre não se pode fazer mais nada” (LEVINAS, 2008b, p. 120). Levinas responde: “Se não há vulnerabilidade, se o sujeito não está sempre na sua paciência à beira de uma dor insana, ele se constitui para ele mesmo; nesse caso, [...] ele é substância, orgulho...” (LEVINAS, 2008b, p. 120). Ou ainda, “Dar o pão [...] interrompendo minha satisfação [...] meu gozo [...] sofrendo por causa do pão dado [...] nutrindo-me do jejum e da doação” (SUSIN, 1984, p. 347), um traumatismo que questiona a liberdade. “Pobre liberdade! A não ser que aí se insinue o traumatismo de uma fissão do si mesmo” (LEVINAS, 2008b, p. 114), inquietação permanente, onde “Sem traumatismo do gozo, sem sofrimento e derramamento de si [...] não seria ainda dar-me” (SUSIN, 1984, p. 347), implicando o extremo de uma ida sem volta.

3.7 AO ENCONTRO DO OUTRO SEM VOLTA

O pensamento de Levinas pode ser interpretado como “itinerante”, isto é, como inspirado na figura de Abraão. Adota Abraão como modelo [Levinas também teve uma ida sem volta] e não Ulisses, que vai para a guerra e volta à sua casa. O primeiro modelo, é a saída [evasão] do mesmo ao outro. O segundo, é o retorno ao Mesmo. O sofrimento ou dor inútil, impedem ao eu se manter como “substância e orgulho”, não afetando a responsabilidade pelo outro, pelo contrário, reconstruindo a subjetividade a partir do outro, tirando o eu do centro como foi na tradição filosófica. Avaliando a singularidade ética em Levinas e Kierkegaard, Ferro (2012) afirma que a fé é definida como um impulso paradoxal, onde o “singular é maior que o universal”, como testemunhou Abraão, representando um ideal de acolhimento ético. Uma condição ética capaz assumir o risco em morrer pelo outro, tendo consciência da “morte como viagem sem regresso” (LEVINAS, 1994, p. 25) e a “impossibilidade do nada” (LEVINAS, 1993c, p. 109). Uma ida ao outro arriscando a boa posição, como ocorre na guerra, onde permanece a esperança em sobreviver, sem “tempo” para adoecimento psíquico (HYDE, 2001).

A subjetividade husserliana vai ao encontro do outro, mas volta porque se mantém como substância, “não está sempre na sua paciência à beira de uma dor insana” (LEVINAS, 2008b, p. 120). *Ser-para-o-outro* pode desencadear um sujeito ético melancólico. Resta saber se o eu capaz de se sacrificar pelo outro, age conforme desejo metafísico, ou se é movido por um traumatismo neurótico, se sacrificando pelas ideias ou as ilusões que lhes proporcionam uma razão de viver (CAMUS, 1982, p. 102) se jogando ao desconhecido, se envolvendo na confusão mental do outro diante do sofrimento inútil. Lidar com esse extremo mostra uma direção como “partida, decesso, negatividade, cujo destino se desconhece” (LEVINAS, 1994, p. 25), uma atitude compassiva em que “responsabilidade pelo próximo [...] é amor sem *Eros*” (LEVINAS, 2009a, p. 143).

Camus coloca em dúvida uma razão isenta da afecção pelo não-sentido. Falaríamos em razão “pura” em morrer pelo outro se não houvesse nenhum comprometimento do sentido. Segundo Camus (1982, p. 102), não haveria uma razão “pura” [livre do *pathos*], ao morrer pelo outro. Uma razão para morrer tendo “intacta” a razão por viver, seria um paradoxo ético em Levinas. Para Camus, a razão para morrer subentende o fracasso da razão para viver, deste modo só haveria uma razão para viver comprometida pelo sentido da vida. Assim, refere que “muitas pessoas morrem por achar que a vida não vale a pena ser vivida. Vejo outras que, paradoxalmente, se fazem matar pelas ideias ou as ilusões que lhes proporcionam uma razão

de viver [o que se chama uma razão de viver é, ao mesmo tempo, uma excelente razão para morrer]” (CAMUS, 1982, p. 102), como justificativa de uma ida ao outro sem volta. Para ilustrar a noção de sujeito ético melancólico ao *ser-para-o outro*, citamos outro fragmento onde o mesmo autor diz: “Morrer voluntariamente pressupõe que se reconheceu, ainda que instintivamente, o caráter irrisório desse hábito, a ausência de qualquer razão profunda de viver, o caráter insensato dessa agitação cotidiana e a inutilidade do sofrimento” (p. 9). A questão é que para Camus, ambos, ato heroico ou não heroico pertencem à mesma natureza de uma razão afetada pela falta de sentido na vida. A questão é: seria a compaixão ao outro algo patológico?

Levinas, diferente de Camus, concilia o sentido no sofrimento justificado do eu compassivo e o sofrimento injustificado do outro, que pode colocar em questão o sentido da vida e apelar ao suicídio, “como recurso último frente ao absurdo” (LEVINAS, 1993c, p. 87). O “desejo” é de morte, sem esperança. Mas “Há que comportar-se como se a alma fosse imortal e como se Deus existisse [pois] é algo exigido pela razão” (LEVINAS, 1994, p. 82-3). Permanece a intuição do “horror do nada, onde a experiência do Há não é um perigo de morte” (LEVINAS, 1947, p. 10). O candidato ao suicídio intui que não morre, não consegue impedir o ato, mesmo no suicídio como ato heroico, sagrado ou irrelevante (MELLO, 2000). Intui que terá que responder pelo ato impondo ao eu assumir a responsabilidade pela morte do outro. Camus, certamente, questionaria essa atitude como um ato de normalidade ou de uma razão para morrer pelo outro sem influência do não-sentido na existência. O drama vivido pelo outro não é uma representação, “a violência, - angústia, sofrimento e morte, não é bela senão em imagem, na história escrita e na arte. [...] o passado e o longínquo foram ou são vividos por homens que aí jogavam ou jogam sua única vida, e os gritos de um só condenado à morte são inesquecíveis” (PONTY, 1968, p. 37-38).

Matar a si mesmo não liberta a vítima da culpa, sem evadir do anonimato da morte. Em Levinas, morrer pelo outro não é suicídio, é sem fantasma atormentador, é o ideal de alteridade, diante do outro como “um pedido ao nuclear da subjetividade humana (AGUIRE, 2010, p. 173)”. Levinas afirma que “a paciência da passividade deve estar sempre no limite excedido por uma demanda de sofrimento, “por” nada, um sofrimento de pura miséria” (LEVINAS, 1998, p. 153).

Portanto, ir ao encontro do outro sem volta pode implicar um sujeito danificado pelo traumatismo psíquico, mas sendo capaz de assumir o traumatismo ético, a partir da vulnerabilidade e sensibilidade pelo outro, capaz de morrer por ele. O sujeito “normal” não seria capaz desse ato ético radical. Emerge um paradoxo: só o que tem condições psíquicas

[sujeito husserliano] seria capaz de acolher o outro, no entanto, na prática do acolhimento, ocorre o inverso¹⁵.

3.8 CONFLITO NA HOSPITALIDADE: O SUICÍDIO ASSISTIDO

No sofrimento “vai se tombando em lágrimas” [...] depõe-se a posição” (SUSIN, 1984, p. 179). Esta condição desperta compaixão, é irrecusável atender seus clamores em “por fim” a vida. Mas compaixão não é uma simples escuta. Ela é para “Schopenhauer, como o fora para Rousseau e depois para Unamuno, o *maior mistério do coração humano*” (BRITES, 2010). Em Descartes, “a compaixão é uma espécie de tristeza misturada de amor ou de boa vontade para com aqueles a quem vemos sofrer algum mal de que os julgamos indignos” (DESCARTES, 1979), “uma resposta ética a alguém que está sofrendo” (SHEFERED, 2003, p. 448). Em Levinas, o sofrimento do outro mau, também é digno de escuta.

No suicídio o outro me ordena e não pode ser por mim julgado (NUYEN, 2000). Mas, isto significa que devo obedecer-lhe para assisti-lo ao findar sua vida? A normatividade das proposições práticas vai além das operações lógicas, pois, no agir e no valorar “é a questão da vida concreta que se encontra em questão” (FABRI, 2012, p. 32). Ajudar alguém a findar a vida, seria uma súplica que não se deveria obedecer, pois é concreta, sem lógica ou contraditória. O mandamento ético: “Não matarás” não tolera ajudar morrer, “ajudar a matar” o outro em sofrimento inútil, mesmo na suplica desesperada. O que implica que o pedido para assistir ao suicídio é contraditório e não deveria ser obedecido. Mas, para Nuyen (2000), deve ser feito o que for necessário para dar fim a dor e ao sofrimento, mesmo se meu feito lhe conduza à morte, um modo paradoxal em acolher o outro. A partir de Levinas questionamos “ajudar” o outro para morrer, porque não houve prevenção e hospitalidade, chegando tarde demais para acolher. A assistência ao outro deve ser precedida pela prevenção.

A compaixão frente à morte é conflitiva, pois “Eis-me aqui” é para toda súplica do outro, até no suicídio “impõe-se, mas precisamente apelando para mim da sua miséria e da sua nudez” (LEVINAS, 2008a, p. 195), como “responsabilidade pela morte-do-Outro-homem, obrigação máxima de não deixar Outrem morrer sozinho, de não o abandonar na Morte” (BRITES, 2010, p. 59). Dar suporte ao outro na eutanásia ou na distanásia pode ser um dilema ao cuidador. Antecipar a morte pela eutanásia ou prolongar a vida mecanicamente também é conflitante para quem assiste ao outro morrer. Assistir ao suicídio pode implicar numa

¹⁵ No fantasma familiar, o filho menos favorecido, devido à vulnerabilidade psíquica, pela culpa inconsciente, assume o cuidado pelos seus pais e não os seus irmãos que foram favorecidos e tem melhor estrutura psíquica.

disposição interna a partir de cuidados paliativo, não há um ensinamento para lidar com esse fato.

3.9 O SOFRIMENTO INÚTIL: A MORTE COMO PROBLEMA DA ALTERIDADE

A hospitalidade é movida pelo traumatismo ético “que move ou comove. Inquietude que não é tematização (LEVINAS, 1994, p. 29). A morte do outro é responsabilidade da alteridade por que “tem a estrutura da ordem impessoal [...] o único modo de afrontá-la será a associação a um outro” (SUSIN, 1984, p. 181), nesse sentido, “é possível vencer a morte”. Como também, pode perder-se no anonimato da morte, sobretudo, ao ser suscetível, uma morte induzida pelo suicídio.

Se, “a verdadeira vida está ausente”, essa ausência é ainda mais acentuada na tensão para o suicídio, em que se foge “da vida em direção à vida” (LEVINAS, 2008a, p. 142). É um paradoxo, pois não haveria desejo de morte. Também um desejo para além do *eros* ao colocar-se como possibilidade de uma existência já metafísica, como “um ser capaz de sacrifício” (LEVINAS, 2008a, p. 142)”, “sem” ser suicídio. Não seria uma razão para morrer, como já dissemos de Camus, mas um ato impensado, que emergiu do traumatismo ético. Neste sentido, Pascal poderia dizer que a razão poderia ser “afetada” pelo coração, sem afirmar como Camus: “É absurdo” quer dizer “é impossível”, [...] “é contraditório” (CAMUS, 1982, p. 102).

Porém, no sentido ético, não há contradição. O eu que salvou várias pessoas durante uma tragédia, teria tido a razão afetada por uma imposição traumática, suspendendo a razão analítica ao vivenciar uma intensa emoção e desejo em salvar o outro. Se “Só um ser capaz de sacrifício é capaz de suicídio” o jovem que salvou várias vidas, teria sido capaz de suicidar-se por causa do outro. Seria um suicídio justificado pela ética, livre do fantasma atormentador do Há? Seria, talvez, um sacrificar-se sendo pego de surpresa pela morte de si por causa do outro, pois quis salvar o outro na perspectiva em seguir vivendo, atestando “o caráter radical de amor a vida” “O suicídio aparece como possibilidade a um ser já em relação com Outrem, já criado na vida para outrem” (LEVINAS, 2008a, p. 142).

No suicídio “heroico”, há uma destinação do sacrifício, que é o outro, onde “foge-se da vida em direção à vida”, mas com sentido sintomático, causado pela perda do sentido por uma perda significativa. É difícil nomear uma condição de suicídio como maturidade ou sã consciência no sentido de Levinas, para morrer pelo outro, livre de qualquer condição

psicopatológica. Talvez, em *Paixões da Alma* (DESCARTES, 1979), dos três tipos de almas, a inferior, média e superior, esta última seja capaz desse desafio, ou ato heroico.

Ao apelar ao suicídio padece emocionalmente em níveis sequer suportáveis (ANGERAMI, 1997), o eu chegou tarde demais para acolher. Acolher em tempo pode resolver o problema do suicídio, mas se houver suicídio, a vítima inocente se livraria da perseguição do Há, como uma possível culpabilidade pelo ato?.

3.9.1 A morte e a impossibilidade do nada

Avisar o outro quanto à impossibilidade da total negação de si a partir do Há, é papel da hospitalidade. “O suicídio é trágico, porque a morte não traz solução a todos os problemas que o nascimento fez surgir” (LEVINAS, 2008a, p. 138). Em *Da existência ao existente*, Levinas situa a existência do Há, indicando uma existência sem existente, tornando a morte impossível como possibilidade do nada. A relação com o mundo é suspensa sem ser um confronto com o nada. No Há, há sempre uma possibilidade, com ou sem a hospitalidade. Na hospitalidade o ser anônimo emerge como existente, um registro subjetivo, uma significação. Diante do suicídio, a escuta ética pode impedir a morte do outro, evitando que se perca no anonimato.

Se, para Camus, responder ao problema do suicídio é solucionar a questão fundamental da filosofia, em Levinas, é responder uma questão fundamental da ética, que responde também pela filosofia frente ao suicídio e homicídio, pelo mandamento: “Não matarás”. O assassino se engana ao anular o outro com a morte, ao que Levinas refere: “A identificação da morte com o nada convém a morte do Outro no assassino. Mas o nada apresenta-se nela ao mesmo tempo como uma espécie de impossibilidade” (LEVINAS, 2008a, p. 230). O que torna o morrer uma agonia porque na morte o ser não chega ao fim (HELETON, 1988). Desta forma, ser assassinado pelo outro na condição de suicídio é ser “favorecido” pelo assassinato, na ilusão de fugir do anonimato, da impossibilidade do nada ou da imputação moral. Mas há um impasse, o suicida não é livre da intuição em ter que responder pelo desejo de morte e de ser morto, particularmente, no suicídio racional, em que o sujeito planeja a morte. Um dilema, pois o ser não termina ao morrer, “como se a alternativa do ser e do nada fosse a última (LEVINAS, 2008a, p. 230). Nesse sentido, “o sofrimento na condição “Il y a” é solidão absoluta [...] contrariamente, ao *ser-para-a-morte* que institui individualidade do *Dasein*, a solidão do sofrimento extremo não dá individualização ao sujeito. Ao contrário, ele dissolve a subjetividade em anonimato do mal (MURAKAMI, 2002, p. 204).

É uma questão ética falar a verdade sobre as condições da morte do outro. Mas pode-se exercer a *Ética na Psicanálise* ao não se prometer curar o sintoma ou aliviar o sofrimento, sobretudo em estágio terminal do existente. Este precisa saber a verdade sobre sua condição de finitude, ou deixamos de ouvir o sujeito que ali está. Tarefa difícil porque, ao mesmo tempo, em sofrimento inútil, não poderia ser escutado em seu desejo de suicídio, mesmo em um corpo totalmente fragilizado, torna-se difícil livrar a vítima para responder pela própria decisão em se suicidar. Na psicoterapia, certamente com inspiração Levinasiana, na relação com o outro vem sendo respeitado o desejo do analisando, neste caso, do moribundo, que também sabe, ensina e pode. Em oposição ao psicoterapeuta clássico, como sujeito neurótico, protegido, seguro e incapaz de assumir a vulnerabilidade normal de existente, predominando seu desejo, o de analista, ao exercer poder e saber na relação com o outro, que era passivo, submisso, que não ensinava, não sabia e não podia.

A impossibilidade do nada na morte também é impossibilidade de um estado de ser plenamente inconsciente, sem que se possa responder por suas escolhas. Como se não bastasse, há um esclarecimento, consciência nítida, como um filme repassando a existência, como despedida da vida, instantes antes da morte, um ter que responder por si mesmo frente ao horror do Há. Deste modo, “A minha morte [...] inscreve-se, no medo que posso ter para o meu ser. [...] Ela não se oferece a nenhuma espécie de domínio” (LEVINAS, 2008a, p. 230). O suicida enfrenta um dilema ao ter que decidir morrer sozinho, pois na relação com a morte, é natural estar com alguém. Em Levinas, a angústia não cessa com a morte, “O morrer é angústia, por que o ser ao morrer, não acaba ao terminar” (LEVINAS, 2008a p. 44), e “O ser-para-a-morte ou estar à morte é ainda um poder-ser” (LEVINAS, 2008b, p. 76). Mas, como ensinar isto ao outro se de algum modo, ainda não aprendemos?

Levinas refere que na tradição filosófica e religiosa, interpreta-se a morte “quer como passagem ao nada, quer como passagem a uma existência, que se prolonga num novo contexto” (LEVINAS, 2008a, p. 229). Há temor ao desconhecido e a intuição de que possa haver, algo depois, que atormentaria o sujeito¹⁶. “Horror da imortalidade, perpetua o drama da existência” (LEVINAS, 1947, p. 103). Nesse caso, haveria um conflito entre apelar para o suicídio e esperar que a morte consome o sujeito, como um outro estranho que se aproxima

¹⁶ Frente a uma decisão radical como o suicídio, a consciência é iluminada intuitivamente por um mecanismo enigmático. Do mesmo modo que um ser para a morte [natural] na aparente confusão mental, recebe uma iluminação para iniciar outro estágio [a própria morte]. Ou no dito de que vivenciou a proximidade da morte, a presença das vivências com lucidez sem antecedentes.

para assumir o controle, ou mesmo “desejar” ser morto por outro¹⁷, para não responder por si mesmo, desejo [inconsciente] do Outro, na alteridade radical. O sujeito que busca o suicídio, encontra-se sem o poder de justificar o suicídio, como, “um não saber [...] na experiência, por minha ignorância do dia da minha morte” (LEVINAS, 1994, p. 32). A banalidade da morte não suprime o seu mistério. “Tudo já lhe é tão indiferente [...] é provável que, quando for enviado à morte, ele vá com essa mesma absoluta indiferença” (LEVY, 1988, p. 42).

O conhecimento não é promessa de salvação. Da sabedoria dos filósofos frente a morte emerge a idéia de que filosofar também seria aprender a morrer sem a inquietude ou estar em harmonia frente ao fim (CRITCHLEY, 2009). Não é possível submeter o processo para a morte como tema de uma consciência pura husserliana, livrando a inquietação inconsciente, ou pela autonomia do saber, resolver o problema do infinito em nós, que nos toca profundamente diante da morte. Não faria diferença se o suicida conhecesse fenomenologia, ou a simples noção de Há [*Il y a*], ou o filósofo não se suicidaria¹⁸. “Mas se a morte é um sono como sonhos impõe-se pelo menos uma reflexão, a qual inibe um ser sadio a jogar-se no desconhecido [...] suicídio pode ser heroico, sagrado ou irrelevante” (MELLO, 2000, p. 168).¹⁹ [o grifo é nosso]. Em Levinas faz sentido o suicídio quando for um ser de sacrifício por outrem, como alguns pais, ao perderem seus filhos na tragédia.

3.9.2 A condição de moribundo

Não há diferença entre existente moribundo e existente não moribundo, ambos são existentes. No entanto, há um trato diferenciado, construído pelo imaginário social, o que torna o outro morrendo, moribundo um desafio à hospitalidade. O tratamento diferente, não é em relação ao cuidado ou assistência ao moribundo, mas em relação à natureza ôntica, o que tem a morte como possibilidade e o que ainda não tem a morte como possibilidade, diferença que por si só remete a exclusão do outro por tocar a angústia de finitude do eu que acolhe o outro na condição de moribundo. Santo Agostinho não via a necessidade da classificação de

¹⁷ Expressão muito comum no imaginário popular que oscila entre “jogar-se embaixo de um caminhão” [comprometeria a consciência do suicida] e “que um caminhão passe por cima” [“livre” da culpa por buscar o suicídio]. Desejo inconsciente para resolver um conflito sem entrar em conflito pela escolha consciente.

¹⁸ O conhecimento não protege o ego. O *sofrimento inútil* pode tomar conta da vítima na “atitude ingênua” ou na “atitude fenomenológica”. Um filósofo kantiano cometeu suicídio. A psicopatologia pode nomear como suicídio racional, [um tipo de suicídio - o que não poderia segundo a ética formal de Kant]. Mas Levinas faz uma ressalva ao dizer em *Totalidade e Infinito*, que o suicida é um ser capaz de sacrifício pelo outro. Nesse caso, o aspecto psicopatológico fica “encoberto” pela justificativa ética [anárquica] frente a vulnerabilidade ou perda de controle emocional. A condição psicopatológica não está associada à condição ética.

¹⁹ Se isto for verdade, então, todo o suicida é anormal ou não sadio. Porém, é questionado por Levinas na noção de sofrimento inútil. Um sujeito sadio pode ser completamente invadido pelo sofrimento inútil. Pode decidir não mais suportar a existência porque é puro sofrimento.

moribundo, pois enquanto vive, está na mesma condição de qualquer existente. Acolher o outro frente a alteridade radical, deveria ser o mesmo que acolhê-lo em quaisquer condições existenciais. É um erro ingênuo da medicina nomear o outro enquanto ser morrendo, pois o moribundo já entra em outro horizonte de ser, o que espera para morrer, moribundo, diferente, paciente terminal, visto com *outro olhar*, pelo eu que ainda não tem a certeza da morte.

Na cultura ocidental, o moribundo é um inválido, improdutivo. São como os “vencidos, as vítimas e os perseguidos”, como se não tivessem nenhum significado social, além do significado ético, comprometendo a dignidade da morte. Todo humano clama por dignidade, “Certamente eu quero morrer tão dignamente quanto vivi” (HYDE, 2001, p. 121). Não basta o uso de paliativos para reduzir o sofrimento, implica a presença humana e compaixão ao sofrimento do outro (ALMEIDA, 2010). “A pessoa antes de morrer, tentará transmitir aos que a acompanham o essencial de si própria. Através de um gesto, de uma palavra, de um olhar, tentará dizer o que verdadeiramente conta e que ela nem sempre pôde ou soube dizer” (REIS; OLIVEIRA, 2012). É o encontro mais profundo consigo mesmo, onde tudo o mais se torna relativo, pois ser moribundo, foca um único problema, superando todos os outros²⁰. Posso acolher porque ainda não estou na condição do outro. Face a morte do outro o eu é colocado em questão no modo como vive.

²⁰ Um conto milenar, de autor desconhecido, aponta que o moribundo foi avisado que suas propriedades estavam sendo saqueadas e outros prejuízos materiais. Este ser para a morte respondeu: tudo bem, mas agora preciso [arduamente] respirar, continuar vivendo à medida do possível. O que mostra que, frente a morte, mudam as prioridades, e, ao não suicida, emerge um intenso desejo de viver, mesmo sabendo que apenas por mais alguns instantes. A vida autêntica em Heidegger implica trazer no agora o que vem depois, isto é, a intensidade do vivido antes de se reconhecer um ser para a morte como certeza da morte.

4 ESCUTAR E SENTIR PROFÉTICO

Levinas refere um sentir que não se reduz a um “psiquismo como saber – que vai até a consciência de si – que a filosofia transmitida situa a origem ou o lugar natural do significativo (*sensé*) e reconhece o espírito” (LEVINAS, 2009). Ocorre a superação da fórmula “consciência de e percepção de”. “Formulas como “toda consciência é consciência de alguma coisa” e “toda percepção é uma percepção de percebido” (LEVINAS, 1998, p. 70). Há um modo de aparecer que se impõe à consciência sem mediação da percepção como visão. Por exemplo, uma escuta sem ruído ou *insight*, sem ser alucinação, como na esquizofrenia paranoide. Levinas situa um sentir profético como na mentalidade primitiva frente ao infinito, não representado pela fenomenologia, presença mais presente no passado, captada pela sensibilidade do primitivo, onde “entre este mundo e o outro...” o primitivo não fazia distinção²¹ (LEVINAS, 2009a, p. 75).

É possível um sentir sem a percepção, para além das sensações. “O corpo é um sensor sentido [Merleau-Ponty]. Como sentido, está ainda, contudo, do lado de cá, do lado do sujeito; mas como sensor, já está do lado de lá, dos objetos” (LEVINAS, 1993a, p. 33). Um vestígio do outro, pois “a alteridade se constitui fora de qualquer qualificação do outro por uma ordem ontológica” (LEVINAS, 1998, p. 16). Este “sensor” está no humano capaz de captar além da percepção, como algo que se impõe, que vem de fora e afeta. Isto é possível porque, a cognição prática, tem um conteúdo emocional. A emoção tem um conteúdo cognitivo, intuitivo, uma inteligibilidade emocional (DRUMMOND, 1995). Hoje falamos em mais de dez tipos de inteligências, incluindo a inteligência emocional. Frente ao outro predomina o inteligível da emoção sobre o inteligível da razão. Portanto, é impossível não sentir o outro ou não ser afetado por ele. Em *Totalidade e Infinito*, Levinas descreve o modo primário do sentir que antecede a qualquer operação racional. Scheler propõe algo parecido, inspirando-se em Pascal, para quem o sentir, a afetividade, pela via do coração, precedem o racional. É o desejo por alteridade sem tematizar o outro, não mediado pela razão. Esta caracterização da ética como retomada do conceito *a priori* em assuntos morais, não significa deixar de lado os aspectos sensível, afetivo e espiritual do ser humano concreto (FABRI, 2012b). O mesmo autor refere também que, há um reconhecimento teórico de que algo é verdadeiro, implicando no campo prático, que algo seja reconhecido como um bem (valoração

²¹ Citação de Lévinas sobre Lévy-Bruhl extraído da obra *La mentalité primitive*. Mesmo diante da proximidade entre os dois mundos, pela sensibilidade do primitivo, não houve a supressão das diferenças. A separação é sustentada não obstante a intensa proximidade entre os dois mundos.

positiva) e que se busque a sua realização prática (ato da vontade). O não-bem, por sua vez, é algo incorreto, irracional e privado de valor. A dor ou sofrimento é um mal, privado de valor mas com poder de interpelar o eu para que sinta o outro. Deste modo, o sofrimento como um mal tem um significado ético, como se o mal, de algum modo tivesse um valor, mas sabemos que não pertence à ordem do bem.

Para sentir é preciso um corpo que sente o mundo e é sentido e influenciado por ele. Levinas vai além desse modo de ser tocado pelo outro. Explora como sentimos e somos tocados pelo outro, mesmo sem sermos tocados, uma distancia infinita sem comprometer a qualidade da relação com o outro na proximidade. “O invisível se faz contato porque o *Olhar nu* está associado a uma *pele nua...*” (SUSIN, 1984, p. 335) [grifo do autor]. Sentimos o outro no modo como aparece, não como gostaríamos que fosse, pois há conflito na alteridade, o outro que me toca também me fere (SUSIN, 1984, p. 350).

No acolhimento atual dos sistemas de saúde, o outro [paciente] reclama pelo acolhimento precário. O extremo do desafio é tirar o pão da própria boca para alimentar o que me fere e “doar, ser para o outro, tomar o pão da própria boca²² e saciar a fome do outro” (LEVINAS, 1993a, p. 56), pois o outro não é tematizado como “bom” ou “mau”²³, apenas, outro, “um texto sem contexto”. Sentir o outro é colocar-se no próprio desejo de ser alimentado, sentindo a sua fome, um modo de substituição, a partir da compaixão antecipada pelo registro da fome do outro pelo eu que também passou fome ou não sentiria a fome do outro²⁴. Pois, é o sofrimento justificado [bom] de si que torna possível sentir o sofrimento injustificado [mau] do outro.

A fenomenologia do sensível em Levinas expõe a dimensão irreduzível ao sujeito, não acessível ao conhecimento, como o sofrimento, sendo deste mundo, mas com raízes na exterioridade, considerado um enigma. O sofrimento nos coloca ao mesmo tempo, diante do imanente [enquanto sofrido] e do transcendente [enquanto não compreendido]. Uma distinção

²² São Francisco não poderia ser um exemplo radical de hospitalidade, ao preservar a partilha, pois não basta partilhar, não basta assegurar que se tiver dois pares de sapatos, um par pertence ao outro, os dois pares pertencem ao outro e isto parece sem lógica, contraditório, sem sentido.

²³ No filme *The last man standing*, o matador era contratado para matar e após matar a todos, e por último, também ser morto, perguntaram ao seu filho o que achava do *trabalho* do pai, este responde: *é meu pai*. O outro não se reduz à sua função, é além do que representa.

²⁴ Se compararmos a ética em Husserl e Levinas, nos parecem sem possibilidade de integração. O sujeito de Husserl, devido a uma subjetividade integrada, não traumatizada, seria o mais indicado para acolher o outro, no entanto, é o sujeito em Levinas que desperta para o outro, deposto pela vulnerabilidade, aparentemente, sem condições em acolher. Levinas supõe um sujeito [afetado pelo traumatismo ético] que tenha condições para acolher. “Depois de ter apaziguado suas necessidades e de ter fruído, *previamente*, dos alimentos do Mundo, é que um sujeito pode, *em seguida*, dar seu pão” (SEBBAH, 2009, p. 75). Nesse caso o envolvimento ao outro é moderado, preservando o eu. Vemos na prática do acolhimento que, o envolvimento de modo radical ou sacrificial ao outro é precedido por um psiquismo danificado, com alguns casos de ideação suicida, portando emerge um paradoxo: o ideal para a ética seria o que não teria condições psíquicas para acolher.

não clara para os primitivos²⁵, que pela sensibilidade mantinham uma proximidade entre os “dois mundos”, como por exemplo, um pigmeu africano que se espantava ao ruído do galho de uma árvore com o vento, atribuindo um poder superior ou divindade. “A exterioridade [...] já emerge da tematização, da consciência de, a auto suficiente correlação do dizer e do dito (LEVINAS, 1998, p. 68). Se ao primitivo impactava na presença da divindade no rugir do galho de uma árvore, isto poderia ser interpretado não como simples alienação, mas sim como sensibilidade ao transcendente.

A sensibilidade ética permite atravessar o limite e as fronteiras do ser, um sentir que, “Sem tema, sem presente, tem a capacidade para o Infinito” (LEVINAS, 1998, p. 146), representando “a originária ruptura da percepção transcendental, isto é, é além da experiência” (LEVINAS, 1998, p. 148). O outro precisa crer que a escuta permite decifrar o que diz. Porém, considerando traumas como no holocausto, o sofrimento precisa ser vivido em silêncio pela vítima. Há situações de sofrimento que não são decifradas pela escuta, indicando um limite da escuta técnica psicanalítica.

De certo modo, sofrer em silêncio, sem poder partilhar, é melhor do que se fosse representado pelo entendimento dos que não sofreram a mesma dimensão do sofrimento, o que seria uma forma de violência tentar entender o sofrimento do outro, sem a mediação do sentir. Neste sentido, Pandya (2011), comentando Jean-Luc Marion, relata o sofrimento intenso como um “fenômeno saturado”, não acessível ao conhecimento, como uma experiência não partilhada, fenômeno associado no encontro *face-a-face* em Levinas, onde há experiências humanas que não se pode ter acesso pela linguagem ontológica. Situamos a experiência do sofrimento humano, onde “o infinito não se conhece, mas é possível relacionar-se com ele através da compaixão, da aproximação e da vizinhança. Aproximação do que significa sem se revelar, do que se retira sem se dissimular” (FABRI, 1997, p. 114).

Na perspectiva Levinasiana, sentir é sentir-se responsável e culpado, sem mesmo saber que se era culpado. Trata-se de um sentido salutar da culpa, como compaixão pelo outro. “Somos culpados por tudo e por todos e eu mais que os outros,” escreveu Dostoievsky em *Irmãos Karamazov* (LEVINAS, 1998, p. 146). A verdade do outro em mim não é verificada, mas sentida, me convocando como testemunho. “Aqui estou como uma testemunha do

²⁵ Existe a hipótese em que éramos mais sensíveis e com a evolução da humanidade, perdemos muito da sensibilidade. O que pode-se supor a possibilidade em desenvolver a partir do traumatismo ético, a sensibilidade ao outro, perdida na evolução histórica. O primitivo tinha, nós a perdemos, podendo ser recuperada. Nesse sentido, reiteramos o momento histórico atual, também como vulnerabilidade ou fragmentação subjetiva, favorável à sensibilidade ética, recuperando o que o primitivo tinha em abundância. Deste modo, estaríamos, espontaneamente, caminhando para o bem.

Infinito, mas uma testemunha que não tematiza o que testemunha, e cuja verdade não é verdade de representação, não é evidência (LEVINAS, 1998, p. 146).

Um apelo à singularidade ética onde o encontro com uma face é inevitavelmente pessoal; com um *pathos* seminal cuja fonte está além do critério de verificação e de demonstração (BERGO, 2003). É a “relação ao Outro, o qual precisamente por sua diferença irreduzível, se recusa ao saber tematizante” (LEVINAS, 2008b, p. 149), pois, “A relação entre o Mesmo e o outro nem sempre se reduz ao conhecimento do outro pelo Mesmo” (LEVINAS, 2008a, p. 16), mas pode ser sentida. Sentir o outro, é um modo de encontrar a paz na inquietude ética como condição da paz, inquietude pelo desejo de alteridade, inquietude sem ser ansiedade, quietação do espírito.

“Na filosofia das ideias puras, a qual não considera o individuo real [...] a passagem do compreender ao agir não tropeça em nenhum embaraço” (KIERKEGAARD, 1979, p. 159). A escuta do estranho nos causa embaraço, nos faz tropeçar pela inquietação ética. Na ontologia a inquietude filosófica era um prenúncio à inquietude ética porque, segundo Levinas, esta precedeu a filosofia. A inquietação filosófica já era também uma inquietação ética sem o filósofo ter consciência disto. A inquietude da razão só repousa na paz pela aceitação da imposição do outro que impõe “exigências imperativas no rosto do outro que me é incomparável, que é único” (LEVINAS, 2009a, p. 212), a partir do sentir o “justo sofrimento em mim”²⁶ pelo sofrimento injustificável de outrem” (LEVINAS, 2009a, p. 132).

A racionalização aos apelos [imediatos] do outro é um problema, um escudo à sensibilidade do eu que justifica: “agora não posso, estou ocupado”. Quando disser, “agora posso”, pode ser tarde demais.²⁷ A morte do outro como omissão da hospitalidade, desperta o eu para o traumatismo ético a partir da culpa. Toda experiência ética em Levinas subentende o traumatismo (BARKER, 2005).

²⁶ “O outro que me toca, que me penetra e que me anima, não é só criador, animador e inspirador, mas também outro que me fere e me excita” (SUSIN, 1984, p. 350). Diante de qualquer relação há estranhamento [sofrimento] quando o outro não converge aos desejos do eu. No apelo ético, o sofrimento justificado do eu é condição para a hospitalidade. Não há acolhida sem sofrimento, pois o outro “aparece” como sofrimento. O “bom” sofrimento [injustificável] do eu é condição para significação do sofrimento [justificável/inútil] do outro. Isto é, sentir o outro, é sentir, inevitavelmente, sofrimento.

²⁷ Um médico foi solicitado para atender com urgência um paciente acidentado, ao que respondeu não poder no momento. Ao dispor de “tempo” para atender o acidentado, este já havia falecido, era seu próprio filho. Um fato ocorrido no Rio Grande do Sul. Pode-se supor nesse pai um despertar para o traumatismo ético permanente, considerando segundo Freud, a perda do filho [a maior perda] como uma ferida que nunca sara. No sentido anárquico, um poder traumático do mal, sacrificando uma vítima para despertar o sentido ético. No livro *Sincronicidade* Jung também aponta um sentido anárquico, como se determinados acontecimentos fossem “planejados” para anunciar ou ensinar algo.

Na ética, a fenomenologia busca a verdade a partir do despertar para o outro. Há uma necessidade ética em suspender a pergunta²⁸ pelo ser e ficar com o espanto como única possibilidade de presença. É pacto, “responsabilidade do mesmo para o outro, como uma resposta para sua proximidade antes de qualquer questão” (LEVINAS, 1998, p. 25). O eu é convocado a responder sem perguntar, pois já tinha sido questionado sem saber.

4.1 DA ALERGIA AO OUTRO AO ENGAJAMENTO ÉTICO

Levinas fala em alergia ao acolhimento. A alergia emerge ao esperar satisfação na hospitalidade, como ocorre no sistema de saúde, ao não assumir o sofrimento injustificado, como “sofrimento pelo sofrimento inútil de outro homem, o justo sofrimento em mim pelo sofrimento injustificável de outrem” (2009a, p. 132), ou, ao esperar uma relação recíproca com o outro, onde o eu crê em interromper o sofrimento do outro, que está na “impossibilidade de interrompê-lo” (1982, p. 52). Levinas, ao dizer que “O outro lhe concerne mesmo quando [...] lhe faz mal” (2009a, p. 147), no sentido anárquico, sempre faz bem. O sentir alérgico é autêntico pois o outro nem sempre faz bem, já é um anúncio de uma ética sem sentido. A obsessão pelo outro como nos propõe Levinas parece não considerar o intervalo entre o eu e o outro, para a saúde psíquica ao acolher, comum no profissional de enfermagem, sujeito a despersonalização. Esse modo de sofrer pelo outro, que sempre faz bem, tem uma justificativa ética, mas estranho à ontologia.

Estar com o outro causa ansiedade, inquietação e insônia como despertar da consciência. A inquietação ética é afecção sem dano psíquico, tem um sentido acusativo sem ofender. Em Levinas, a angústia decorre de uma perturbação metafísica, por uma relação metafísica, [com o face-a-face] mas que faz o eu sentir-se engajado, livre de sintomas psíquicos, pois o ser se cura evadindo de seus excessos, através do engajamento ético, mesmo “quando um terceiro lhe faz mal” (2009a, p. 147), é também “meu amigo e meu mestre, pela idéia de infinito” (2008a, p. 71). Neste estágio, a vivência do outro pode fazer emergir desejo metafísico, mas posterior a um enigmático sofrimento e estresse, um desgaste psíquico, porém no sentido ético, um sofrimento sempre justificado.

²⁸ A razão que pergunta pelo ser, esconde a manifestação do outro que aparece sem perguntar por ele. A verdade aparece sem pedir por ela, pelo sentir, sem mediação da pergunta. Questionar pela verdade é distanciar seu aparecer, sem acesso à verdade, pois esta é o outro. A questão é sentir ou não sentir a manifestação do outro. A curiosidade da criança, referida por Freud como o “pequeno cientista”, não questiona com a razão, mas se impressiona com o estranho, o novo. Aprecia o novo mais do que raciocina sobre ele. O adulto raciocina mais do que aprecia/encanta. Mas não perdeu o registro pois foi criança, indicando que a sensibilidade pode ser reconstruída. Torna-se necessário “suspender” a razão para permanecer o espanto, o puro encanto e captar o sentido ético, como verdade que é o outro.

O outro é estranho também no seu mal mental, “há no rosto uma pobreza essencial” (LEVINAS, 1982, p. 78), que a hospitalidade pode partilhar suas diferenças, reduzindo suas dores, significando²⁹ o sofrimento, também como indicador de vida, na mesma direção da fenomenalidade em Michel Henry, em que a vida aparece em si mesma, sem a “confusão desastrosa do aparecer do mundo com a essência de todo o aparecer [...] o aparecer é o aparecer do objeto, [...] o modo de aparecer implicado neste “aparecente” é o modo de aparecer próprio do objeto intencional e que o torna possível, é o “referir-se a” da intencionalidade” (HENRY, 2008, p. 5-6). Se há um móbil que move a vida como aparecer, é invisível ou exterior, não depende da fenomenologia. O eu pode acolher o outro sem o sentido radical, de se sacrificar por³⁰. Na psicanálise ortodoxa, em seu sofrido pedido de ajuda não encontrava uma resposta que poderia ir além do plano de escutar e de aceitar tratar.

A fenomenologia de Levinas volta-se para o sentido dos acontecimentos como tragédias que transformam a consciência humana. A escuta da palavra viva ou encarnada do outro é a verdade daquele determinado fenômeno, o modo como aparece e se manifesta naquele momento. Quando o campo é o da experiência vivida, não existem profissionais. O grande número de voluntários de todo país, na acolhida do outro como consequência da tragédia, descaracterizou o profissional, pois no momento o que importa não é o saber profissional. Na urgência todos são aptos ao acolhimento imediato, sem nenhuma experiência prévia, se colocando como “Eis-me aqui”. Ocorre suspensão imediata da alergia ao outro para o total engajamento ético. Depraz (2005), refere que “o acontecimento trágico que é a passagem ao ato é o indicador de uma aceleração inesperada do tempo, que nos precipita na direção da morte possível do outro” (p. 22). Nesse curto tempo traumático, há um sentir a partir da transcendência, como reminiscência platônica, um registro dormente que emerge

²⁹ ELLEFSEN, Edith & CARA, Chantal, realizaram uma pesquisa qualitativa tendo como amostra pacientes com doença terminal. Identificaram que a partir do acolhimento existe a possibilidade de um empoderamento do *self* e harmonia no existir, diante da doença e sofrimento, apontando emergir de sentido mesmo diante do sofrimento interminável. Há um processo de acomodação da estranheza como dor e sofrimento e uma readaptação do sujeito com as condições limitantes da existência. Não se trata do significado ou justificação do sofrimento, mas de uma readaptação, tornando o existir novamente passível de significação. *ELLEFSEN Edith & CARA Chantal. The health-within-illness experience: An empowering dialectic of a new self for living in harmony with existence and dealing with endless suffering. In: SUGIYAMA, Anna.; BEV Hogue. Making sense of suffering. Theory, Practice, Representation. Probing the Boundaries. Innovastive dialogue. Inter-Disciplinary Preess, s/d. Disponível em: http://www.inter-disciplinary.net/wp-content/uploads/2011/04/mso_sufferingever11204111.pdf.*

³⁰ Bernasconi (1993) refere que a substituição em Levinas implica a possibilidade ou não do sacrifício. A escuta atenta já é partilha do sofrimento do outro. Na ficção cinematográfica há exemplos terapêuticos como o que internaliza o excesso do outro. O terapeuta introjeta a dor do outro como a forma de um excesso, “removendo” o sintoma, que após internalizado é expelido de modo fictício para o espaço infinito. Nisto também podemos justificar o sofrimento não justificado do eu no sentido ético, pela capacidade de reestruturação do eu a partir do outro, pois o excesso do outro, como sintoma/sofrimento, é removido do eu após uma substituição provisória, sem se sacrificar pelo outro e sem ser omissão ao acolhimento.

como uma amostra do desejo metafísico. Ninguém podia saber melhor sobre a dor intensa, do que aquele que a viveu em sua própria experiência, a dor e o sofrimento do seu próprio mal, como reflexo de um psiquismo desintegrado pelo trauma da tragédia, uma desordem necessária para uma nova ordem. Experiência traumática como ensino ético que emerge como saber que vem do outro.

A vivência do outro expressada em sofrimento é a sua própria verdade, é a partir dela que começa aprimorar sua experiência de libertação, primeiro do luto, depois na retomada a partir da reorganização mental. O sentir é traumatismo ético que transcende a percepção da consciência, que não depende da experiência de um vivido. Sentir o outro não depende do conhecimento deste³¹, do seu estado, ou condições existenciais.

4.2 TRAUMATISMO ÉTICO E DISPOSIÇÃO PARA ACOLHER

Levinas define o traumatismo como um choque que não passa pela percepção ou consciência, como se não se submetesse à fórmula husserliana *noese* e *noema*, como estrutura essencial de toda experiência. Contudo, um sentir, impossível de não ser partilhado, aparentemente, sem localização no corpo psíquico, pela idéia de infinito. Pelo traumatismo, o outro me ensina acolher dispensando o “feixe de vividos”, a experiência como “lições recebidas”. Embora Levinas afirme ser possível o que a psicologia nega, substituir-se ao outro, indicamos como sensação provisória da mesma dor do outro, como uma inevitável afecção, uma vez que me interpela sem me consultar. Há então, uma diluição provisória da noção entre bem e mal, entre verdadeiro e falso [profeta], pois este também se torna vulnerável pelo impacto traumático. É que o outro é a verdade, não mais como desvelamento, mas como testemunho ético (DUMITRESCU, 2009, p. 137-151). Pode-se falar, aqui, de uma integração provisória e imediata dos contrários. A consciência vivencia um sentir traumático, que transborda a sua capacidade de conter, temporariamente insuportável, em seu extremo, um intenso sofrimento psíquico, sofrimento inútil. Há uma substituição involuntária ao outro como internalização provisória do seu sofrimento, no tempo da duração da tensão, sem cuidado ou preocupação do si mesmo.

Pensamos que a esse respeito, a fenomenologia e a psicanálise têm limites quando se trata de explicar o vivido do sofrimento, pois não se nega vida implícita no sentir o

³¹ Por exemplo, na perspectiva teológica, um grande exegeta da Bíblia pode não desenvolver a sensibilidade ao outro, ao predominar o conhecimento racional, exegético, teológico [filosófico], como o “Amor a sabedoria”. O conhecer não implica necessariamente o sentir. Mas o inverso é verdadeiro. A sensibilidade ao outro, como a “Sabedoria do amor”, é também saber ou conhecimento.

sofrimento, pois enquanto sofre, ainda “vive”, sobrevive, embora para Nietzsche sobreviver não seja viver. Maldonato, psiquiatra de inspiração Levinasiana, situa um modo de sofrer como uma voz que ecoa no tempo do sujeito e se manifesta na experiência vivida, no tempo traumático. Uma situação em que “tanto o homem louco quanto o homem normal [...] perdem o próprio tempo e o próprio espaço e entregam-se a uma errância sem fim, cujos aspectos mais trágicos³² são certamente tocados pelo louco, sendo que ao homem normal também não são poupados os mais angustiantes” (MALDONATO, 2005, p. 133). Enfim, não há um aprendizado possível quando se trata em acolhimento emergencial, porque a sensibilidade ao outro vem antes do saber.

Na emergência médica o reconhecimento de prioridade do paciente significa que o médico coloca de lado seus próprios interesses e providencia suporte necessário ao outro (SHEFERD, 2003, p. 27). Se não há impacto traumático, o médico planeja em como atender após colocar em dia suas prioridades, pois há tempo para pensar, planejar em cuidar de si e cuidar do outro. Eis um procedimento natural, normal e racional, pois, quando se concebe o outro numa relação recíproca, como prestação de serviço ético-profissional, não há um sentir traumático. O outro só vem primeiro quando traumatiza o eu imediatamente, como estranha mediação ou participação do mal, isto é, só é atendido dignamente quando se impõe a partir da tragédia, acidentes ou outras formas de impacto.

Tudo se passa como se o traumatismo ético impusesse resposta imediata, sem dar tempo para que o pensamento possa organizar um plano de escuta aos apelos do outro. Pelo impacto o eu é jogado para fora e desperta ao outro. Uma tragédia humana põe imediatamente o “egoísmo às avessas” e a onipotência do saber, onde “a relação com a morte do próximo não é saber sobre a morte do outro” (LEVINAS, 1994, p. 270), mas uma experiência de ensino para o outro, sem mediação prévia, na quebra de qualquer protocolo de acolhimento.

Na condição de vulnerabilidade coletiva, pela idéia de infinito, o eu dispensa a preocupação consigo mesmo, no desejo como necessidade, como se o sujeito pudesse dispensar [pelo menos temporariamente] o que tem de mais precioso, [no cotidiano do egoísmo] para se dedicar ao que é incerto, outro, infinito. É como se o impacto traumático tivesse o poder de sublimar a pulsão [suspensão temporária do *Eros*] lançando o eu no desejo metafísico. Uma pulsão para a alteridade. Embora esse impulso criativo para a ética não tenha o poder interno para o instante seguinte, ficou um registro traumático no sujeito. A partir de Levinas, o *centro do si mesmo* é o outro: “a significação como *outro-no-mesmo* se dá antes de

³² Em alguns casos de tragédia humana, alguns sobreviventes podem desencadear desorganização psíquica [surto], como aconteceu a um pai ao esquecer seu filho no carro, que morreu asfixiado.

toda a reflexão e de toda auto-reflexão” (FABRI, 2008, p. 260). Não haveria um aprendizado racional capaz de tornar o eu sensível à ética no sentido de Levinas, pois precede a razão. Poder-se-ia colocar em questão a ética kantiana, para a qual o sujeito reflete, pensa antes de agir, para saber como agir de modo ético a partir da razão, como se precedesse a reflexão racional sobre a ética.

4.3 O PARADOXO DA NECESSIDADE DA DIFERENÇA

O outro me traumatiza porque não é o mesmo. Eis a situação caracterizada como diferença e experiência do mal do sofrimento. No entanto, “a experiência do mal, não deixa de ser, também nossa espera do bem (LEVINAS, 2008b, p. 179). Pode-se dizer que, para Levinas, tal situação indica a função essencial, estranha ou anárquica do mal. Um sentido anárquico na relação entre o bem e o mal, como mútua implicação. “Contrariando Heidegger, Levinas sustenta que a diferença ontológica não é a diferença fundamental. A diferença radical radica no segredo da subjetividade que nos é testemunhada pela pluralidade imensa de indivíduos absolutamente separados, infinitamente estranhos e infinitamente transcendentés” (Baptista, 2000, p.241). Gray também reforça a existência do paradoxo da diferença, referindo que o conflito e mesmo a agressão são oriundos da natureza humana e não há nada moralmente errado com a existência do conflito que é o que mantém a diferença (GRAY, 2016, p. 100). Os “primitivos” não faziam diferença entre o mundo e o além do mundo, aparentemente, sem opostos. Levinas extrai de Lévy-Bruhl em *La mentalité primitive* a seguinte passagem: “As potências são irreduzíveis à natureza, não por fazerem parte do além, mas pelo fato de o além não se separar jamais do aqui. Entre este mundo e o outro... o primitivo não fazia distinção. Onde, para dizer o ser, as fórmulas como “ser e outro”, “dualidade-idade” (LEVINAS, 2009a, p. 75).

Pela lógica da integração dos contrários, justifica-se a necessidade dos dois pólos, o eu na condição de incluído, e o outro, na condição de excluído, constituindo dois seres faltosos, em que há uma dependência mútua, embora o outro esteja acima do eu. A tensão entre o eu e o outro, é necessária. Ela é o móbil para a ética e a busca da verdade. E isto a despeito de ser um anúncio do mal, pela sustentação da diferença que também seria um mal. Pólos irreconciliáveis por dois modos de sofrer; o sofrimento justificado do eu pelo sofrimento injustificado do outro. O outro existe como uma necessidade, um motivo, um “princípio de razão suficiente”, como contrário do não excluído, mesmo na lógica de exclusão, miséria, pobreza, loucura... tendo como missão interpelar o si mesmo pelo traumatismo ético. Da

mesma forma que o si mesmo tem sua própria razão de não ser o outro excluído. Deste modo, sempre haveria o eu e o outro, não por um problema ontológico, mas constitutivo da natureza humana, o que não se exclui o enigma do mal ou sua participação no anúncio ético. A ontologia não seria completamente responsável por essa forma de violência natural. O problema não é ser eu ou ser outro, mas o de permanecer separado pelo ser. Somos forçados a conviver com a verdade em que o mal também se expressa como garantia do bem, sempre haverá ser e *outramente que ser*.

Na relação com o mal Levinas fala da “Bipolaridade axiológica [...] o mal pretende ser contemporâneo, o igual e o irmão gêmeo do Bem” (LEVINAS, 1993a, p. 100), mesmo sendo “uma mentira luciferiana”, não podemos opor a verdade da aproximação provisória do mal para despertar o bem. Por exemplo, é possível sustentar que há felicidade por que se tem seu oposto, a infelicidade. Do mesmo modo, o bem não seria conhecido ou sentido como bem, senão houvesse o mal, como oposição necessária. O eu, na condição de mau e culpado, desperta para o bem a partir do rosto do outro homem. “Só há rosto quando abro minha consciência e meu ser emocional para ver o invisível...” (PELIZZOLI, 2008, p. 287).

Ora, a diferença é a condição para que haja contrários, bem como a possibilidade de integração na perspectiva jungniana como cura do eu que era isolado do outro, e a necessidade do outro para o sentido e significação ética na perspectiva fenomenológica. O eu, em primeira instância, é necessário para que se reconheça o outro. Nos dois pólos há desejo do outro, desejo de alteridade. A vivência do outro difere da minha pela natureza fenomenológica, imune ao critério de valoração. O outro me ensina “penetra a consciência e revela a inteligibilidade da transcendência em seu enigma primordial” (SCORALICK, 2008, p. 218). Na integração entre o eu e o outro, desaparece a diferença pejorativa e se mantém a diferença constitutiva, individual, o si mesmo, como refere Jung, o princípio de individuação, na mesma direção da singularidade ética em Levinas, embora o outro em Jung esteja mais para o Alter ego husserliano do que o outro levinasiano.

O que tentamos explicar aqui foi o fato de não haver uma diferença livre da participação do mal, até mesmo para a promoção da ética, pois Levinas refere em *Otramente* que não há espontaneidade para o bem. Também poderíamos dizer que o bem não emerge dele mesmo, sem o contraste necessário com o mal.

5 MAL DO SER E CRISE DE SENTIDO

Entre os males do ser, apresentamos a deficiência psíquica como o *pior dos males*. Ocorre um “avesso do sentido” onde impera “a fadiga, a preguiça, o esforço. [...] a sombra do “há” (LEVINAS, 1982, p. 42), causando aversão no acolhimento, ao implicar “desejo sem satisfação que, precisamente, entende [...] a alteridade e a exterioridade do outro” (LEVINAS, 2008a, p. 21). Levinas questiona: “como é que fui me meter nessa enrascada? De onde me vem esse choque quando passo indiferente sob o olhar do Outro? O eu que acolhe, é capaz de atos irredutíveis ao ser.

Esses atos irredutíveis podem ser verificados em casos emblemáticos de testemunho do humano: como, desejar o leproso, dar banho, sem medo de se contaminar, como fez Madre Tereza de Calcutá, acolhendo em situações extremas, para além do desejo como necessidade. “O desejável não preenche meu Desejo, mas aprofunda-o [...] O desejo revela-se bondade. [...] Dostoievski fala de “insaciável compaixão”. Ele não diz inesgotável compaixão” (LEVINAS, 2002, p. 56-57). O prazer mesmo no êxtase, termina e o ser volta a si (PURCELL, 2004), em contraste, no desejo metafísico, o desejo do outro, impede a volta ao desejo como necessidade. Na pesquisa sustentamos que apenas nesses casos emblemáticos ocorre desejo metafísico.

5.1 ANONIMATO E EMERGIR DO SENTIDO

Comentando Levinas, Susin afirma: “A ‘experiência do nada’ é impossível. Depois de toda destruição, a ausência e o vazio tomam como que uma estranha e horrível presença, um nada pleno e ativo” (SUSIN, 1984, p. 151). A total destruição não é total, porque não destrói tudo³³. Uma existência anterior aos existentes é uma existência sem experiência, fictícia, sem o nada, “nos permita imaginar todos os seres, coisas e pessoas, se revertendo em nada, fora de todos os eventos [...] Alguma coisa poderia acontecer, no nada da noite e do silêncio” (Levinas, 1988, p.36). Mesmo fora de todos os eventos, há um modo de experiência no anonimato nem sempre insuportável. “Este impessoal, anônimo [...] devemos designar pelo termo Há” (LEVINAS, 1988, p. 37). Nem pela morte como fenômeno do fim e fim do

³³ Podemos aqui, tomar como exemplo, um conto milenar [autor desconhecido] que descreve uma enorme onda do mar e destruiu “tudo”. Bem longe, no horizonte, uma luz brilhava. Um objeto vem se aproximando e era um barco que brilhava. Um único sobrevivente. O ser sobrevive à sua “total” destruição. Neste caso, de uma “estranha e horrível presença, um nada pleno e ativo” pode dar lugar a uma “presença plena” sem afetação pela contingência, como o destino do ser, o sentido oposto do “Il y a”, embora pareça um evento do ser.

fenômeno (LEVINAS, 1994) é fora de todos os eventos, o há é um evento, ou seria o puro nada, pois nem todo o evento pode ser representado fenomenologicamente.

Para o “deficiente psíquico”, o anonimato é uma eternidade. Está entre dois extremos: o anonimato e o infinito, que está além do fenômeno deficiência. Pode quebrar por intervalos o tédio no anonimato, “ele pode esquecer-se de si no sono, mas haverá um despertar” (LEVINAS, 1988, p. 95), mesmo na permanente crise de sentido pelo sofrimento inútil, com ideação suicida. Os “deficientes mentais [...] na sua “dor pura” neles são projetados para ali se exporem a mim, levantando o problema ético fundamental que a dor “por nada” suscita” (LEVINAS, 2009a, p. 131).

Diariamente, várias dezenas de novos artigos são adicionadas na vasta literatura sobre suicídio. Aprofundar a temática suicídio, não resolve o problema do suicídio (POMPILI, 2010). O outro suscita “o problema ético fundamental”, como escuta ética sem técnica, ética terapêutica. Na psiquiatria, a medicação sem escuta é acolhimento como violência. Uma simples escuta pode salvar uma vida antes do efeito da medicação psiquiátrica, porque, esperar pelo efeito do remédio pode ser tarde demais, por ser um tempo emergencial ou traumático.

O “antireino que engole os seres” (SUSIN, 1984, p. 151) inclui também os seres insanos, “deserdados psíquicos”, também portadores de outras deficiências, como a física, auditiva, visual, psicossocial, intelectual ou múltipla, isto é, que contém duas ou mais deficiências. A crise de sentido emerge da impossibilidade de sentido para seres que não podem escapar do anonimato. O horror da existência afeta a todos, sobretudo os indefesos. “É impossível, diante dessa invasão obscura, envolver-se em si mesmo, fechar-se em seu casulo” (LEVINAS, 1998, p. 69). Antes de Levinas, Foucault, em *História da loucura*, já anunciava a loucura para além da definição redutível como doença mental, um passo importante para a desconstrução dos conceitos psiquiátricos, a superação da noção de manicômio, que Levinas ilustra como um além de um “casulo fechado”. O deficiente psíquico não espera sem o terror anônimo³⁴. Sua condição psíquica não anula completamente a subjetividade, sendo capaz de fruição se for suportado (WONDRACEK, 2013). Também é corpo orgânico, psíquico e

³⁴ Levinas, em *Da Existência ao Existente*, permite sustentar que não há nenhum mecanismo defensivo psíquico que tranquilize ou proteja a vítima frente a impossibilidade de ser. O sujeito não é da mesma natureza do reino animal ou vegetal em que frente a impossibilidade de existir, possa aguardar condições existenciais sem sofrer na espera. Por exemplo, em períodos de seca, a mãe Kangaroo mantém o feto [seu filho] na pura passividade, “parado” sem correr risco de vida. Ao vir a chuva e revegetação, a mãe, bem alimentada permite reanimar [o feto] seu filho. Em nível vegetal, as pequenas conchinhas que vivem nas pedras molhadas pela água do mar, aguentam e “esperam” mais de seis meses, tempo da maré crescer e molha-las para que retornem a existir. O humano, ao contrário do animal e vegetal, não espera sem o horror da espera. A lei de proteção ao humano e ao animal é “quase” a mesma, não reconhecendo que há uma diferença abismal.

anímico, sendo o modo como aparece³⁵ (BOSS, 2001), embora seja uma “face da negatividade da loucura, que ainda desafia o conhecimento, uma presença psicótica ameaçada” (BRACCO, 2011), A psicanálise atual também foca o emergir do sujeito no espaço transicional, no vazio entre o eu e o outro. Na ética, este representa a idéia de infinito, “não somente porque uma alma o habita, mas porque seu ser é da ordem do evento” (LEVINAS, 1998, p. 88). É uma conquista ética reconhecer no outro miserável, um humano. Se a ética não evoluir para reconhecer o infinito no outro, já reconhece aí, um ser humano, sem precisar o extremo do anarquismo ético.

Historicamente, muitos deficientes foram queimados em praças públicas, considerados bruxos, seres maus, não humanos, mesmo em países desenvolvidos, como a Austrália, como a lei da exclusão dos aborígenes [*white law*].

5.2 PREGUIÇA E FADIGA COMO IMPOSIÇÃO DA CONDIÇÃO PSÍQUICA

Murakami (2002) explica que a dimensão psicopatológica do *Il y a* é experiência de psicose, afetando seres “psiquicamente deserdados” (LEVINAS, 2009a, p. 131). A preguiça, de um existente normal, tem aversão pelo começo do agir. Para o deficiente psíquico ou o esquizofrênico, não se trata da recusa de um ato, mas da recusa de existir, ele ainda não é um sujeito do desejo. Na confusão mental, não se efetua o começo do ato, que é o mesmo que dizer o começo do existir³⁶.

Na perspectiva Levinasiana, o eu já era vulnerável antes de ser deposto. Nos primeiros meses de vida, a mãe se substitui³⁷ ao filho [involuntariamente], dando total proteção. Logo tem início um processo de separação. Toda criança passa pela fase esquizo-paranoide³⁸ pela vulnerabilidade e dependência ao outro, nem todas conseguem se afirmar como sujeito do

³⁵ Resposta fornecida por Heidegger à Binswanger [Dasainalysis] ao lhe pedir como representar fenomenologicamente um esquizofrênico. O esquizofrênico é o modo como se apresenta, sendo um modo de ser [esquizofrênico].

³⁶ Isto é, um acolher como a mãe que esquece de si mesma, de modo involuntário, e se “substitui” ao filho, mas no curto período, em torno de 4 a 6 meses, onde impera extrema vulnerabilidade psíquica, total envolvimento ao outro.

³⁷ Levinas diz ser possível o que era impossível na psicologia: a substituição ao outro. Pelo menos, nos primeiros meses de vida, pode-se sustentar a possibilidade da substituição ao outro, nem que seja por uma ligação simbiótica. A mãe o faz involuntariamente, pois o outro, é extensão de si mesma. Deste modo, a psicanálise também pode corroborar com a fenomenologia ética, apontando o feminino como modelo de ética, por ter esse registro de substituição ao outro.

³⁸ Conforme a psicanalista Melanie Klein nessa fase ainda não há uma formação psíquica e é normal ou provisória a condição de psicose. Essa idéia será retomada no final da pesquisa onde Levinas vai repensar o sentido do humano para além do ser. É anunciado que há uma familiaridade ao traumatismo ético, como perseguição, devido ao registro da posição esquizo-paranoide. Uma condição psicótica normal no infante e que permanece na vida como reconhecimento persecutório do outro.

desejo. Enuncia-se, um sentido psicopatológico do *Il y a*, o horror de uma monotonia desprovida de sentido que afeta o ser como puro anonimato, sem capacidade para reagir, que para Murakami (2002) é um ponto crucial mencionado por Levinas. A faculdade de agir pode ser afetada pelas condições psíquicas, sobretudo, o sujeito com maior predisposição para a deficiência psíquica.

A psicanálise nunca falou da afetação do começo como faz a fenomenologia. No outro em sofrimento psíquico há “uma impossibilidade de começar [...] é a afetação do começo” (LEVINAS, 1988, p. 17). No outro extremo, na condição terminal de existência, um fim sem começo de existência, sem projeto, que sai deste mundo como um *existente sem existência*. Um sofrer expresso na face do que viveu sem existir de modo digno e humano.

Se todos passamos pelo anonimato sufocante do *Il y a*, então esta passagem não é específica à questão psicopatológica e nem filosófica. “O “*Il y a*” não é um artefato da imaginação da filosofia” (MURAKAMI, 2002, p. 106). Do contrário, o *Il y a* do deficiente psíquico, não seria o mesmo *Il y a* do sujeito normal. *Il y a* pode ser descrito como despersonalização, *borderline*, consequência de um conjunto de sintomas. A ausência da ameaça é para ambos os casos, normal e psicopatológico. A ameaça não ameaça a vítima, é o vazio, ausência total de movimento. “A ameaça de *Il y a* é esta ausência de ameaça, ausência da possibilidade do mundo” (MURAKAMI, 2002, p. 107). A ausência inofensiva do objeto que ameaça é mais ofensiva que a presença real³⁹, menos ofensiva.

Em *Da Existência ao Existente*, Levinas afirma que o instante da hipóstase é o esforço do ser. Não há ser sem esforço, contudo, ao deficiente psíquico o esforço [inútil] não inicia o ser. Este se encontra em “um fundo sem fundo ou o ato originário de assumir este fundo sem fundo” (MURAKAMI, 2002, p. 125), vítima do mal psicopatológico. “Entretanto esta vida encarnada está condenada a assumir seus instantes e lutar por sua permanência no ser, produzindo cansaço e fadiga.” (CEREZER, 2010, p. 51-68), uma fadiga que pode ser suportada pela escuta aos seus apelos.

³⁹ Um pai ausente [passivo] é mais prejudicial que um pai presente [agressivo], pois é ameaça que ameaça, não é puro vazio, é presença estruturante para o terceiro [filho]. O mal das palmadas, ou mesmo violência insustentável, injustificável, deixa um registro de presença ao sujeito, embora traumático, mais benéfico que a pura ausência. É mais confortável ao psiquismo uma presença desconfortável, [pai agressivo] porém suportável, do que uma pura ausência insuportável, que é o terror do vazio no psiquismo da criança, que permanece na incapacidade de simbolização do nome do Pai [Lacan], estruturante do seu psiquismo. Porém um vazio estranhamente intrusivo no psiquismo da criança, portanto, insuportável, enlouquecedor. No inconsciente da criança que não é acolhida pelos pais permanece o desejo masoquista de ser pelo menos agredida por eles, desde que prometam um modo [mesmo] sádico de presença. É uma relação patológica, porém mais estruturante que uma relação sem relação, a ausência insuportável da função materna para a constituição psíquica do terceiro. No método de Brentano, entre os dois males, ausência da relação e uma relação traumática, é mais vantajoso esta última, pois a criança pode sair do anonimato por ter uma referência ou registro subjetivo, mesmo como produto da violência psíquica, no sentido anárquico, é um caso de justificativa da presença do mal, ou no sentido paradoxal, o lado benigno do mal.

5.3 VULNERABILIDADE, O MAL E O EMERGIR DO PODER ÉTICO

5.3.1 Inversão de lugares entre Inocentes e Culpados

Há o excluído, “bom e mau”. O sujeito da razão seguro de si tinha liberdade em ser ou não ser ético. O sujeito *borderline* age a partir do trauma, da insanidade, da maldade como condição psíquica, um mal justificado⁴⁰. O sujeito nessa condição subjetiva extrema tanto pode ser conduzido por um poder ético ou por um poder maligno. Uma estranha subjetividade a partir do “exílio infinito de si” (FARIAS, 2008, p. 19). No sentido ético, há uma inversão de lugares. O presidiário que nos mostrou sua face maligna, no sentido ético, pode representar o bem, colocando a justiça em questão. Nas palavras de Levinas pode representar a “má consciência [...] sem culpabilidade, mas acusada, responsável pela sua presença” (LEVINAS, 2009a, p. 191), como os “sem teto, tratados como pestes pelos residentes locais vistos como criminosos ou potencial para o crime. Estranhos, estrangeiros, turistas e refugiados. Esta situação levanta uma importante questão ética. Como nos devíamos relacionar com essas pessoas?” (HOGEVEEN; FREISTDT, 2013, p. 41). Por mais que seja estranho o comportamento dessas pessoas, não há “uma ordem originária e universal do sentido ou do significado [...] leis e regras capazes de “normalizar” os comportamentos” (CIARAMELLI, 2008, p. 28).

A face como texto esconde o sem contexto não mostrado pelo fenômeno. Uma vida miserável pode não ser vazia de sentido. São lugares diferentes e incomunicáveis do bom e do mau, tendo em comum a exclusão. É paradoxal a imposição ética da responsabilidade pelo erro do presidiário, por exemplo, do mesmo modo que se é responsável pelo miserável, livre do presídio. Porque este último seria “bom” e o outro, presidiário, “mau⁴¹”? Seria apenas o lugar, o indicador da diferença, dentro e fora do presídio? Levinas ressalta que o rosto do outro é o lugar original do sensato, mesmo nos atributos negativos. A justiça diz quem é culpado ou inocente, mas sem o poder de lidar com o sentimento de culpa ou inocência. O

⁴⁰ Usuários dos sistemas de saúde, com problema com a justiça, não buscam suporte no atendimento psico-social (Caps) por temerem a prisão. Uma enfermeira de um Caps se dispõe a ir até ao local para atender usuários feridos por armas de fogo. Eles mantêm um pacto com a enfermeira e sigilo quanto aos incidentes para não envolver a polícia ou a justiça. Mas, por que essa enfermeira defende os perseguidos pela justiça? Devido a sensibilidade no acolhimento da enfermeira, é possível que esta seja justa e nesse caso, injusta a justiça. Por que essa enfermeira defende perseguidos pela justiça? Na concepção da justiça como sistema, o outro nesse caso é fugitivo da justiça, é mau. Mas, em sua maldade não faz mal ao que acolhe, que segue acolhendo por causa da justiça, da ética.

⁴¹ É justificada a crítica na defesa do sistema penitenciário, para conter o presidiário, mas é o sentido anárquico da ética. Permanece a questão; como diferenciar a intensidade do mal, dentro e fora do presídio? Um problema social que tem como fundo o abandono do outro.

inocente preso sofre a pressão externa da injustiça, não da punição interna da culpa, e o culpado fora do presídio, poderá ser consumido pela culpa. Na verdade, não é o sistema da justiça quem pune o culpado, e sim, o sentimento ético singular.

Não temos claro quem é bom e quem é mau, pois a justiça tem assumido o papel em definir inocentes [que podem ser culpados] e culpados [que podem ser inocentes]. Na justiça como sistema, pode ser visto como bom ou inocente o que prova essa condição, podendo ser mau, na realidade, e vice-versa. Em Levinas, a justiça tem como base um poder [ético] que precede ao sistema de justiça, culpando o eu mesmo no extremo da “responsabilidade pela responsabilidade do outro”. “O mal mostra-se pecado, quer dizer, responsabilidade da recusa de responsabilidades...” (LEVINAS, 1993a, p. 100). Em Levinas a justiça não é justa enquanto depender de um sistema de justiça e sim, quando for responsabilidade ética.

Estamos diante de um contraste, como razão/sensibilidade; bem/mal, culpado/inocente neurótico [normal]/psicótico/*borderline*/[anormal], masculino/feminino, incluído/excluído entre outros. A desconstrução do pensamento totalitário permite a *inversão* da hierarquia conceitual metafísica, o que permite ver com outro olhar tudo o que se encontrava na posição de subordinado (DERRIDA, 2005), quebrando a dicotomia de uma relação de dominação, pois o outro nunca é completamente dominado pelo eu. Em *Humanismo de outro homem* e em *Novas interpretações talmúdicas*, Levinas fala dessa inversão de poder. No imaginário social emerge a ideia que a mulher [outrora frágil] está “tomando o lugar” do homem [outrora forte], nas empresas, política e outros com reclamação justificável de dupla tarefa, o cuidado do lar e do trabalho. Uma cultura dominante masculina. Hoje, o feminino emerge e se impõe com seus direitos outrora ignorados, desde os gregos e romanos. Mas não é essa interpretação de Levinas sobre os direitos conquistados da mulher, inclusive a relação de poder. O outro na pura passividade, também é poder no sentido ético anárquico e não anárquico.

5.4 CULPA E INOCÊNCIA NA PRÁTICA DO MAL

A tese de Levinas é que o sofrimento inútil e o mal em seu extremo, não são integrados à consciência. Nossa tese é de que há uma justificativa do mal causado pelo outro e que não pode ser responsabilizado enquanto não for integrado à consciência, por ser dominado pelo sofrimento psíquico. Porém, o extremo do mal é sem perdão. O sofrimento e o mal têm várias faces, como a do anonimato, “situação enlouquecedora, obsediante” (1982, p. 42). Bem como, o mal como o “estorvo da existência [...] a famosa “preocupação” heideggeriana” (1982, p. 43). A partir de “uma atmosfera pesada pertencente a ninguém”

(LEVINAS, 1998, p. 37) e até “sem mesmo a possibilidade de morrer, como se já estivesse além da morte” (SUSIN, 1984, p. 151).

Ricoeur (1969) afirma que o mal aparece como um macular-se, uma culpa que vem de fora, que mancha o ser, sem se saber a origem. O mal não preserva a inocência, como de uma criança com câncer⁴² (RICOEUR, 1988). Não há inocência de fato pois a vítima carrega o peso da culpa antes da formação da consciência⁴³. É constitutivo da natureza humana, e não se nega, com Ricoeur, uma ligação mítica [não aceita por Levinas] com o mal no que concerne à culpa. De certo modo, somos culpados ao ter nascido pelo ataque inconsciente ao outro, que me gerou de modo traumático. O nascimento é traumático, e por sua vez, também uma manifestação do mal. Como atribuir uma falha no modo normal como nascemos? A vida começa emergir como sofrimento e registro ético [entendido como a intuição em fazer o bem] e do mal como imposição que precede a liberdade e a consciência. Também a noção de culpa no mistério do nascimento, na constituição do corpo ético, uma culpa necessária pela natureza da ética.

Somos todos inevitavelmente culpados. Se pela ficção fosse possível conceber o nascimento sem sofrimento, sem trauma ou sem o registro da culpa, haveria traumatismo ético ou ética? O sentimento de culpa e de angústia, de inquietude, não podem ser “curados” pela psicanálise, mas integrados na condição humana.

Porém, coloca-se em questão a integração à consciência, do mal ou culpa sem limites. Levinas estabelece o paradigma do mal a partir de Auschwitz, um mal que veio do sujeito. Ricoeur (1969) refere o mal como uma culpa que *vem de fora*. Podemos dizer que o mal é uma culpa que *vem de dentro*, é o que diz a psicanálise ao atestar que o mal se faz presente na conduta humana, oriundo desde as primeiras relações de objeto, como falha da inscrição simbólica para a constituição do sujeito, o que não torna necessariamente, bom ou ético o que não teve essa falha.

Contudo, na maior atrocidade humana jamais se poderia inocentar o culpado ou a vítima do mal que *veio de dentro*, por um distúrbio psíquico. O que torna a inocência impossível pela intensidade ou falta de limite do mal. Há uma relação quantitativa de assassinatos. O esquizofrênico [em caso de assassinato por esquizofrenia] mataria talvez uma

⁴² A morte choca pela inocência, como na última tragédia humana. Emerge uma pergunta comum: Por que tantos jovens? A inocência traumatiza. Um traumatismo permanente aos pais que perderam seus filhos jovens, por ser a pior das perdas, segundo Freud, um impacto traumático sem cura.

⁴³ Isto é, o bebê, em nível inconsciente, em sua total dependência e vulnerabilidade, estraçalha a mãe pela fantasia, porque o leite materno reflete também a ansiedade da mãe. Sacia a fome, o corpo, mas inquieta o espírito. A psicanálise não recorreu à ficção para nomear um inocente culpado, sem nenhum senso de responsabilidade. Como não atribuir um mal a essa complexidade mental? Emerge o mal, a culpa por destruir ou estraçalhar, a nível inconsciente um objeto [mãe] não continente.

pessoa em toda sua vida, Hitler matou inúmeros, foi alguém que cumpriu um mal sem limites. O limite numérico da morte dos judeus foi estabelecido pelo tempo cronológico da posição de Hitler. Hitler mataria muito mais, inúmeros, pois seu mal não teve limites. O mal no psiquismo emerge como um problema complexo, que afeta diretamente a vítima desse mal, colocando em jogo o sentido de ser, como algo escandaloso que não se justifica, algo contraditório, paradoxal; também misterioso, pois ao tentar uma aproximação com o fenômeno, mostra seu lado enigmático, como também tem referido Freud. O mecanismo complexo do psiquismo, ainda deixa a psicologia sem respostas ao mal psíquico. A maior proximidade interpretativa até então é o sentido ético anárquico do mal.

Usar os mitos para se falar do mal convém ao eu como justificativa da sua culpa na existência. Sanford (1988) no estudo da ontologia do mal, afirma que este não pode ser solucionado tanto no plano intelectual quanto no plano emocional, como se sobrevivesse. Conforme Koenen & Colin (2000), no Ocidente, o mal é enfaticamente enraizado e sustentado pela cultura judaica e cristã, esses termos foram nomeados como representantes de falhas ou inferioridade de uma coisa e o caráter negativo no sentido ético ou destrutivo, como vítimas de acidentes ou tragédias.

Ricoeur, escreve que para Sócrates “ninguém é mau de bom grado”, Já para Aristóteles, “o mau é de bom grado”. O caso do mau de Sócrates, [...] exige que se comece pelo “contra vontade” (2006). Nos interessa mais a concepção socrática do mal, ao referir o mal mental como um determinante do sujeito, conduzido por um sintoma, portanto, contra a vontade racional, mas não nos cabe justificar atrocidades causadas pela psicopatia do homem. É possível perdoar um humano em tal poder de maldade? Ou, seria possível acreditar no despertar ético frente a um tamanho potencial diabólico?

Para justificar o paradigma do mal em Levinas, nos opomos a Jung ao sustentar a integração dos contrários à consciência. Não seria forçado demais acreditar na regeneração de uma mente destrutiva, capaz de atrocidades sociais, onde Levinas fundou o paradigma do mal? Talvez, se toda regra tem exceção, possa se aplicar nesse caso, na impossibilidade da cura ou de perdão de tal maldade humana. É a intensidade do mal que torna inconcebível o perdão, mesmo como determinante de uma condição sociopática. Na interpretação talmúdica, pelo perdão, o que pecou se torna o “senhor do retorno”. Pode-se dizer que Heidegger foi um “senhor do retorno”, pois certamente, reconheceu que errou. Se Levinas mostrou certa resistência em perdoar Heidegger, certamente não perdoaria Hitler.

Portanto, o mal do psiquismo, o potencial diabólico, é um problema humano e não mítico. O mal psíquico de um homem foi responsável por um dos piores males na história

humana. Em nada acrescenta a concepção mítica do mal sem a noção da consciência singular do mal, assim como do bem. O sofrimento inútil é o pior de todos os males em consequência do ser que segundo Levinas, tem o mal como inerente. Se houver uma tendência natural para integração dos contrários como descreve Jung, em *Entre Nos* Levinas situa a intensidade do mal sem precedentes, diferente de Jung, visto que nem tudo o que emerge do homem pode ser integrado à consciência, como o oposto sem contraste pela desproporção, isto é, o mal sem limites.

5.5 LEVINAS E A PSICANÁLISE

Na *Ética da psicanálise*, a ética se submete ao desejo como necessidade, onde o agir implica agir conforme o desejo. Não basta “o desejo de reconhecimento, mas o reconhecimento do desejo”, que não conduz necessariamente a ética no sentido fenomenológico, como o que pratica o bem. Na ética da psicanálise predomina o desejo como necessidade, um desejo sujeito a “impureza”, se pudermos falar assim. Em contraste, a ética em Levinas, direciona ao desejo metafísico, não afetado pela impureza do desejo como necessidade. Isto conflitua com a fenomenologia. Para Husserl é problemático situar a base ética na psicologia a leis empíricas influenciadas pelo contexto cultural, como a noção de “bom” e “mau”, pois, o psicologismo moral tem consequências anti-éticas. Husserl tentou propor aos conteúdos axiológicos o mesmo rigor da lógica formal (DRUMOND, 1995, p. 165-183).

Citamos a *Ética na psicanálise* apenas para questioná-la, porque a dimensão do desejo referido pela psicanálise subentende o desejo de alteridade que auxilia no reconhecimento do desejo. E, mesmo que a psicanálise recuse o reconhecimento do desejo de alteridade no processo da cura, não poderia recusar que, no mistério da ética, o não reconhecimento do desejo ou no extremo da miserabilidade do outro, pode haver pela ética terapêutica a possibilidade de cura através do reconhecimento do humano, a recuperação da dignidade como cura no extremo da vulnerabilidade. A psicanálise também é cultural, pode-se viver bem sem a psicanálise, até porque é apenas uma parcela da população mundial que se beneficia dela.

O problema do Outro é crucial na psicoterapia, referido em todas as modalidades psicoterapêuticas com o objetivo de curar a patologia. Se constrói um sistema de teorias, emergindo métodos e técnicas para a cura. A cura individual e o sistema psicoterapêutico estão são correlacionados. O sistema define o que é a cura. A cura decorre do uso adequado

do método e técnicas sustentadas pelo sistema. A análise depende do estado da mente do analista, incorporado na atitude psicanalítica fundada no método psicanalítico (HEATON, 1988). Sempre na perspectiva em resolver o problema do outro a partir do método e técnica.

Assim, um dos pontos enfáticos na pesquisa foi propor uma renovação no acolhimento psicoterapêutico, inspirada na ética em Levinas, em que emerge a noção de ética terapêutica, sem técnica terapêutica, em modalidade diferente da psicanálise em seu limite técnico para lidar com o sofrimento mental. A psicoterapia tem adotado métodos e técnicas das ciências naturais para conhecer o paciente, transformando-o em uma entidade a-histórica e a-social (WET, 2005). Em contraste, Kunz (1998) indicou as categorias Levinasianas, na distinção entre o Dizer e o Dito como determinantes para a renovação do acolhimento clínico. A face antecede ao dito pelo dizer “Eis-me aqui”. Falar em psicoterapia é dizer antes de tudo, “Eis-me aqui” diante da face do outro, antes de se falar sobre as necessidades e soluções. A falta de responsabilidade ao outro é fonte de toda a ansiedade (DORZALSKI, 2010).

A psicoterapia contemporânea vem tentando compreender o sentido ético radical e a significação do sofrimento humano, como um “sofrer com” e “sofrer por” (GIANT, 2000). Isto já representa um esforço em direção à ética Levinasiana. A partir da ética em Levinas, entendemos que o acolhimento ético pode desdobrar-se para uma prática terapêutica, pela sensibilidade profética, como escuta⁴⁴ ao sofrimento, situando o outro acima do eu, emergindo efeito extremamente benéfico à estima. Mas sem a menor intenção em atribuir um caráter religioso, como a integração do sentimento religioso para efeito terapêutico, como efeito benéfico da religião na saúde mental (LEVIN, 2010). Diferente da escuta psicanalítica que focaliza a técnica para desvendar o sintoma do outro como condição para suprir o sofrimento. Sustentamos a tese de que a sensibilidade ao outro em sofrimento é um saber prático necessário, ausente no saber técnico. “Quando a cura não se dá mais no corpo, esta emerge a partir de outra base, a dignidade da pessoa” (FURLAN, 2015, p. 124). Isto é, o saber psicológico técnico, não ajuda na decadência ou deposição do outro, mas a sensibilidade ao seu sofrimento, sim. A escuta ética focaliza o outro, o seu sofrimento e desejo irreduzível à técnica da escuta. No contraste prazer e sofrimento, Freud deparou-se com o enigma do sofrimento. Como se fosse fácil explicar o prazer e impossível explicar o sofrimento. “O próprio Freud disse da libido nada mais que sua busca de prazer, tomando o prazer como simples conteúdo a partir do qual começa a análise, mas que não se analisa em quanto tal”

⁴⁴ O ideal terapêutico é a capacidade de escuta. Freud, Bion e outros, indicam o sujeito como escuta, sem desejo, sem *logos*, mas sem traumatismo, noção aprofundada em Levinas na suspensão do *eros e do logos* em direção ao desejo metafísico.

(LEVINAS, 1993c, p. 133). Levinas comenta ainda que Freud não investiga qual seja a significação desse prazer na economia geral do ser. “Nossa tese, consiste em afirmar a voluptuosidade como o acontecimento mesmo do porvir, é o porvir puro de todo conteúdo, o mistério do porvir enquanto tal, pretende dar conta de sua excepcional posição” (LEVINAS, 1993c, p. 133). Isto expressa um modelo terapêutico original, ao reconstruir o sentido a partir da deposição, destruição do sujeito como condição de sentido sem comprometer a economia do desejo que se estende para o além.

Portanto, a partir da perspectiva ética como terapêutica, sustentamos a tese de que, no momento em que o outro mais precisa de ajuda, oferecemos a nós mesmos como suporte e não o que sabemos dele. Levinas é radical nisto, só podemos dar ao outro a nós mesmos. E isto constitui um efeito de cura não mensurado pela psicanálise. No caso de um sujeito em estágio terminal, por exemplo, ele será melhor acolhido pela sensibilidade ética do que pela técnica ou saber psicanalítico. Pois a sensação do psicoterapeuta frente ao moribundo é de nada saber como proceder. Levinas diria que é o outro ensinando o eu. Também enfatiza Kubler-Ross, como já mencionamos o quanto o paciente terminal ensina a equipe interdisciplinar no hospital. O foco principal não é mais restabelecer a autonomia do sujeito, mas a possibilidade de sentido que transcende a realidade orgânica e psíquica, sentido na deposição, em direção ao fim da vida, onde poderá ir seguro de si a partir do acolhimento. Levinas diz que em Heidegger o ente não vai seguro para o fim. Também há estranha segurança na miséria⁴⁵, sem ser moribundo, como um traumatismo psíquico, um excesso, um mal que pode ser evadido pelo acolhimento ético. A deposição física ou psíquica do outro, é problemática à psicanálise, podendo conduzir ao excesso de ser. Em contraste, na ética, não é a boa posição do sujeito a condição para o sentido. Nessa direção indicamos a *logoterapia* que sustenta a possibilidade de sentido em casos extremos do sofrimento humano, embora colocado em questão por Levinas.

Na ética terapêutica, substituímos o excesso como traumatismo psíquico para o excesso como traumatismo ético. Com a transformação subjetiva do sujeito defensivo para o sujeito sem defesas, no sujeito faltoso, que aparecia como problemático, emerge agora com vantagem sobre o sujeito em excesso, que se diz protegido e seguro de si, encobrendo a vulnerabilidade. De certo modo, o emergir do sujeito fragmentado, é um caminho para escapar do ser, não uma opção, mas imposição histórica, assumindo sem temer a condição de

⁴⁵ Um tetraplégico americano, artista plástico, não colocou sentido da vida em questão por seguir pintando a partir de uma adaptação ergonômica. Um tetraplégico australiano dirige um auto adaptado ergonomicamente, embora seja proibido por lei dirigir nessas condições. Em outro contexto, Frankl [prisoneiro campo de concentração] sobreviveu ao não perder o sentido da vida no extremo da miséria humana.

sujeito deposto, vulnerável, sensível, com perspectivas de normalidade e sensibilidade para a ética. Um ser sem temor, destinado à destruição pela superação do ser, que tem o mal inerente. Em Levinas “a consciência da sua finitude não vem para o homem da idéia de infinito, isto é, não se revela como uma imperfeição, não se refere ao Bem, não se reconhece como má” (1976, p. 207). Não se trata da integração do ser no sentido psicanalítico, mas de *um outro modo que ser* pela ética terapêutica, permitindo ao sujeito desejar e buscar o infinito como condição da cura.

Se, em Levinas, “toda a filosofia deve ser compreendida como ética” (CIARAMELLI, 2008, p. 162), a fenomenologia em Levinas, faz ver que a filosofia é terapêutica, embora em modalidade diferente da psicanálise, como já dissemos ao considerar o sentido cômico do cuidado de si a um ser destinado à destruição. Isto permite o emergir do sentido ao propor que algo permanece na total destruição⁴⁶, não como um ser que finda com a morte, como projeto, no sentido de Heidegger. Desta forma, a ética pode ser compreendida também como terapêutica ao reconstruir o sentido do sujeito, sendo mais eficaz que a psicoterapia por ter dado destino ao desejo, desejo por alteridade. O desejo, questão polêmica na psicanálise, foi abordado em seu limite como um desejo que ainda não se esgota como satisfação, embora nunca se dê de fato, sem suspeitar que subentende um desejo de alteridade. A psicologia tentou direcionar o desejo como alteridade. Jung integrava a questão religiosa no processo psicanalítico, que poderíamos associar ao desejo de alteridade em Levinas ou na ambivalência do desejo, o desejo para além da satisfação.

A psicoterapia falhou na orientação do destino do desejo ao tentar direcioná-lo ou reduzi-lo ao mundo da fruição. Não poderia ser diferente, pois não lidava com a transcendência do outro, [como fez Jung e Frankl ao integrar o sentimento religioso na análise “contaminando” a psicanálise como ciência] visto que a ciência da psicologia não saía do limite da linguagem ontológica. Há mais de uma centena de modalidades psicoterapêuticas, contudo, sem despertar o poder terapêutico da ética, ao reduzir o sofrimento do outro a um suposto saber psicodiagnóstico. A fenomenologia em Levinas coloca em questão a técnica como condição terapêutica. A ética não só põe somente a psicanálise em questão, mas também, a fenomenologia, que ao despertar a sensibilidade ética no acolhimento

⁴⁶ Pesquisa com mais de 300 casos de pessoas que caíram na profunda inconsciência devido a ferimentos graves, indica uma situação em que o “agonizante ouve o médico declara-lo como morto [...] ele sente esse corpo ora como um Eu, ora como um corpo espiritual, ora como pura consciência; ou ainda uma fumaça, um vapor. Esse corpo espiritual é sentido como algo sem peso, fora do tempo; o mundo material já não lhe impõe restrições, e ele pode movimentar-se com a rapidez do raio” (JAFFÉ et al., 1980, p. 78). Essa pesquisa é fundamentada na psicologia de Jung, indica vários exemplos de experiências fora do corpo. Nosso objetivo não é indicar que há vida para além da morte, mas indicar na perspectiva de Levinas a possibilidade do Há na total destruição do sujeito.

psicoterapêutico frente ao sofrimento, sente-se desafiada pela ética em resposta ao sofrimento do outro. Ao reconhecer que ainda não sabe a respeito do sofrimento do outro, a própria fenomenologia é posta em questão pelo seu exercício fenomenológico através da fenomenologia ética, vale dizer, do sofrimento, fenomenologia transformada pelas próprias descrições que ela faz no encontro com a alteridade. Se a fenomenologia for levada até aos seus limites, ela vai chegar, nas situações dramáticas do sofrimento, na alteridade e se questiona. Isso nós chamamos de fenomenologia ética ou anárquica. A fenomenologia seria posta em questão pelo próprio exercício fenomenológico, ao se deparar com o além do ser, além dela mesma, mas que também lhe diz respeito, porque Levinas situa que a filosofia deve também se ocupar desse conteúdo que escapa a representação fenomenológica. É uma fenomenologia ética porque esbarra no sentido e não-sentido do sofrimento. A fenomenologia encontra seus limites ao fazer fenomenologia do sofrimento inútil.

A ética em Levinas pode servir de base para repensar o procedimento terapêutico, convergindo inclusive, com determinadas vertentes psicanalíticas, reiteramos, como a *logoterapia*, porém, com específica originalidade, ao integrar a idéia de infinito no outro e a inversão da relação de poder. A *logoterapia* também privilegia a integração do desejo ao transcendente. Ao contrário ao que Freud via na religião, uma neurose obsessiva, a *logoterapia* supõe que há uma religião recalcada, devendo ser integrada, podendo estar na mesma direção ao desejo do infinito em Levinas. Também partilham essa idéia Dueck e Parsons (2007, p. 271) na psicologia pastoral, integrando o sentimento religioso na dimensão da cura, referindo que “Levinas começa com a ética e a cura seria por consequência, um empreendimento ético”. Deste modo, é possível situar o rosto do outro não integrado ao sujeito, como um desejo recalcado no mesmo sentido psicanalítico, constituindo um excesso. Assim como Levinas, Frankl indicou que o homem tem vontade de sentido, mais do que do princípio de prazer em Freud ou da vontade de poder em Adler. Frankl faz uma importante descoberta, ao indicar a existência de neuroses noogênicas, como consequência da falta de sentido [de valores], como a não integração do transcendente, neste caso, indo na mesma direção da ética em Levinas.

O eu, pode ser consumido pela ansiedade na luta por ser sem integrar o desejo de alteridade. A *logoterapia* nos dá um importante *insight*: o mecanismo defensivo *repressão* trava também um potencial para além do *Eros*, ou não haveria neuroses ou adoecimento psíquico como consequência da falta de sentido, ao não se reduzir à satisfação do desejo como necessidade. Ou seja, a psicanálise não garante a aquisição do sentido do sujeito ao libertar da

repressão [sexual no sentido freudiano] para uma vida sexual plena⁴⁷. A suposta satisfação da saciedade não garante o sentido, como se pode desprender da leitura que fazemos de Levinas. A psicanálise atual, de modo paradoxal, não se centra mais no esforço em libertar o outro da repressão [sexual]. O analista orienta o paciente na não obrigatoriedade da satisfação. Pode auxiliar o outro independente da ocorrência ou não da satisfação libidinal, da culpa pela não satisfação à culpa ética. Também como indicador psicanalítico em poder fazer face ao paradoxo da suspensão do *eros* para o desejo metafísico, orientando que o sentido humano, tem também um fundo ético, ao não se reduzir ao desejo como necessidade.

5.5.1 Suporte no sofrimento pela ética terapêutica

A perspectiva ética Levinasiana dá ênfase à alteridade do outro, resultando em um fazer psicoterapia *outramente*. Levinas começa com a ética, e, sendo assim, sustentamos a tese de que, a terapêutica seria por implicação, também um acontecimento ético para além da cura como remoção de um sintoma. Na dimensão ética, situa-se a pessoa humana como fundamento da cura, a partir da sua dignidade (FURLAN, 2015, p. 124).

No mundo individualizado, uma terapia que reconhece o sagrado, a importância do outro, é um presente para o cliente (DUECK; PARSONS, 2007). Pelo escutar autêntico, todos somos terapeutas. Jung referiu também a cura pela alma, isto é, pelo bom caráter, nesse caso, o fato de ser responsivo ético. Foi instituído um saber para curar o outro, mas sem envolvimento, porque a psicanálise é centrada na técnica. No sentido freudiano, a técnica “livre associação de ideias” não é tão livre porque a fala encobre o que o outro quer dizer, sem conseguir dizer, porque é traumático. Por isso depende da interpretação do analista para direcionar o que não flui livremente na fala, o não dito, o que não pode ser dito, que é a causa do sofrimento. Mas é um procedimento demorado e dispendioso. Em contraste, a ética como terapêutica, é escuta sem técnica, com fórmula: “Eis-me aqui”. O leitor pode se perguntar: será tão simples assim? Tentamos responder de modo implícito na presente pesquisa, como total envolvimento ao outro, substituição, *morrer por*, ética sacrificial etc... como modalidade terapêutica. O que seria uma terapia que se inspirasse na ética Levinasiana? Vet (2005) fala da possibilidade de uma psicologia Levinasiana, onde o outro é acolhido com emergência, com cuidados especiais. Sobretudo, na condição terminal em que, não se pode oferecer nenhum

⁴⁷ Está ainda presente nos estudantes freudianos de psicologia, que a sexualidade bem resolvida é vida saudável e plena, numa amplitude tal que parece resolver o problema do sentido humano. E os que não podem mais praticar sexo (embora a sexualidade não se reduza ao sexo)? Estaria o sentido da vida colocado em questão? Aquilo que a psicanálise (Freud, Reich...) defendia como resolução da neurose ou cura, a partir da noção de ética terapêutica, o sentido não se reduz aos limites do corpo físico ou psíquico.

saber como acolher senão a si mesmo. Por isso, defendemos a tese de que a escuta ao sofrimento do outro é terapêutica antes de qualquer conhecimento psicoterapêutico. Não haveria suicídio após escuta ética como há suicídio após escuta psicanalítica.

Na nossa perspectiva, é possível interpretar o pensamento de Levinas como maneira de se fazer fenomenologia que contribui diretamente para situações terapêuticas. Pode-se identificar em Levinas também uma proposta fenomenológica terapêutica, revolucionando a psicanálise pela fórmula “Eis-me aqui”⁴⁸, focando o sofrimento [o outro] antes do sintoma, e, no sentido anárquico, uma *libidinização* do outro sem *eros*. Numa situação terapêutica, como na esquizofrenia, no acolhimento ético terapêutico, pode emergir sentido, no não-sentido, no absurdo. Do mesmo modo que a mãe libidiniza o bebê, o eu libidiniza o outro, a partir da escuta, um amor sem concupiscência, refazendo a reconstrução simbólica. A simples escuta desinteressada, sem classificação psicodiagnóstica do outro é um ato estruturante, por isso ético terapêutico.

5.6 A ESCUTA PSICOTERAPÊUTICA NA AMBIVALÊNCIA DO DESEJO

Há um conflito entre ser para si e o fantasma do outro, que impõe um “estar a serviço dele”. Na estrutura subjetiva há o desejo de Abraão pela idéia de infinito em nós, como saída sem volta e o desejo de Ulisses, sair e voltar. No extremo, na alteridade radical, “não se trata de duas atitudes distintas: queremos morrer e ser ao mesmo tempo” (LEVINAS, 1993c, p. 119). O psicanalista vai até o outro, suporta, cobra os honorários e volta para casa. Está sendo justo, com sua profissão, sem suspeitar o traumatismo ético. Ao predominar um pólo, [como a reciprocidade], o outro pólo, fica encoberto como potencial, uma ambivalência natural do desejo sustentada pela natureza dos opostos. A ida ao outro sem volta representa um desejo para além da fruição, que não se sacia como a satisfação de uma necessidade. É uma atitude ética que já anuncia um além do ser, pois, “entrar no ser é ligar-se aos objetos” (LEVINAS, 1978, p. 32).

⁴⁸ Na primeira sessão, uma paciente chorou a maior parte do tempo, só houve escuta na condição “Eis-me aqui”. Não foi utilizado em absoluto, qualquer conhecimento prévio, como intervenção, interpretação etc... O alívio imediato da paciente pode não consistir em simples “desabafo” no choro. A sensação do terapeuta pós sessão foi em carregar “o peso do mundo” [de que fala Levinas] em plena alerta da consciência, seguindo a mesma sensação em sonho e na insônia, que em síntese, foi a sensação de conter algo extremamente pesado, com sensação de imobilidade física e psíquica. De modo enigmático, se não houver sofrimento [bom] do eu, é como se não houvesse escuta, ou ausência de comoção ou ressonância na relação com o outro, no sentido fenomenológico de Henry. Por que ética terapêutica? Porque não depende do treino profissional para escuta, e sim, da sensibilidade à dor ou sofrimento do outro. Nesse caso, não há nenhuma profissão específica para treinar a escuta, o acolhimento ético é responsabilidade de todos. Mas como construir indivíduos sensíveis aos sofrimentos dos outros? Nos parece que a filosofia de Levinas segue essa proposição: o sofrimento do outro deve ser utilizado para repensar o sujeito autônomo/fechado em si mesmo.

Os objetos não preenchem o desejo. “A verdadeira vida está ausente” (LEVINAS, 2008a, p. 21), indicando sentido fora desse mundo, desejo ao outro mundo. Porém, a saída de si⁴⁹ sem volta, não promete a isenção ao sofrimento inútil, é imprevisível. Levinas refere que “nosso sentimento primeiro [...] é um sentimento ou um sentimento de ilusão de liberdade” (LEVINAS, 1947, p. 32), Há uma vontade em se libertar do ser, porém, uma outra vontade anônima, em permanecer preso ao ser, no egoísmo saudável da vida. Quando o outro ameaça suicídio, imediatamente, muda-se a relação, o outro é posto acima do eu, por uma relação assimétrica e o psicoterapeuta faz sem saber que está em relação assimétrica. Contudo, o desejo do além, o desejo de alteridade, como promessa de sentido, é traumático e só poderia ser atrativo como desejo sem satisfação, depois que se está nele.

O outro “deserdado psíquico” não sai do anonimato, parece sem ambivalência do desejo, não vivencia a vida como “o *amor da vida* [...] prazer [...] o próprio egoísmo da vida” (LEVINAS, 2008a, p. 102). Algo impede o emergir do ser anônimo, sem um “passado; vivo e vivido [...] um passado que fundamenta o que dele se separa e se liberta” (LEVINAS, 2008a, p. 140). Não participa da condição em que “Ser em si é exprimir-se, quer dizer, servir já outrem” (LEVINAS, 2008a, p. 177), mas de ser servido, como “dever que não pediu consentimento, que veio sem mim traumáticamente, de alguém de todo presente imemorável, anarquicamente, sem começar” (LEVINAS, 1993b, p. 17). O desejo pelo outro, como ida sem volta, é paradoxal, pois nunca se sacia, como um movimento que permite colocar “um basta na tragicidade do existente completamente assimilado pelo “Il y a” (JUNIOR, 2005, p. 45).

Na tradição ocidental, a ênfase recai sobre o desejo de sair e de voltar. Mas em Levinas, “Há no existente uma nostalgia para evadir. [...] Transcendência em nós é o desejo por algo mais – por alteridade (LEVINAS, 1978, p. 9), devido a esse desejo, a ambivalência é inevitável. Esse desejo aumenta na proporção da deposição e vulnerabilidade, mas sente a saturação de ser aprisionado em projetos, trabalhos e responsabilidades com o ser sem conseguir sair do ser, “condicionado e dominado pelo presente, como que condenado ao presente” (SUSIN, 1984, p. 162).

No predomínio do desejo como satisfação, na solidez habitual do egoísmo, o eu reage à evasão, depredando o outro. Isto ocorre também com determinados psicoterapeutas e médicos na área da saúde, ao “ver o outro conforme as expectativas de ganho do ego, conforme a satisfação que possa dar o uso de coisas e pessoas” (PELIZZOLI, 2008, p. 287). A

⁴⁹ Uma a auxiliar de enfermagem pode ser totalmente envolvida com o sofrimento do outro. É destacada por não sossegar enquanto o outro não aliviar do sofrimento.

psicodinâmica inconsciente do eu em que predomina o núcleo sádico⁵⁰, confirma o egoísmo do eu, indicado por Levinas. O outro é convocado a beneficiar o eu. Essa inversão se dá numa relação de domínio, do mais “forte” sobre o mais “fraco”. Mas pelo enigma da ética, o eu é “traído” pelo outro, “como se uma estranha fraqueza fizesse estremecer e abalasse a presença ou o ser em ato” (LEVINAS, 1993a, p. 16).

É o desejo do desejo do outro, tornando-o objeto do desejo como satisfação, como receptáculo do sintoma ou excesso do eu, conhecido no imaginário social como: “O senhor está bem doutor?” Isto não se reduz na relação profissional de acolhimento. Pode ocorrer em qualquer modo de relação com o outro, como na relação de assédio moral nas empresas, em que o empregador “descarrega” [expressão dos trabalhadores] nos empregados. Ao atender as demandas do eu, mesmo em nível inconsciente, é expulso da relação até a próxima carga ou excesso. Sendo então, procurado novamente, para a mesma finalidade. A busca do outro para evadir do excesso do eu é um caminho equivocado, pois, “a alteridade do próximo é este vão do não-lugar onde, Rosto, já se ausenta sem promessa de retorno” (LEVINAS, 1993a, p. 17). A busca do outro “me interpela e me significa uma ordem, por sua nudez, por sua indigência” (LEVINAS, 1993a, p. 61), significação ética a partir do “Outro enquanto dimensão de alteridade. (SAYÃO, 2003, p. 113). O desejo de alteridade está em todo ser humano, porém, são raros os casos de concretização, indicando a prevalência de Ulisses sobre Abraão, a raridade ética da ida sem volta. O eu é livre para esgotar o potencial do *eros* primeiro, sem culpa, ao ir sem volta, para além do *eros*, será sempre culpado, pela infinita responsabilidade ao outro.

5.6.1 A escuta ética terapêutica⁵¹ sem a ambivalência do desejo

Frente ao traumatismo ético não há ambivalência do desejo, que dura o tempo traumático até que o psiquismo se por novamente. Aos familiares vítimas da tragédia emergiu no cemitério lugar de encontro aos que sofrem o mesmo drama. O estar enlutado, é isolamento e angústia social devido à impossibilidade de exposição da dor do outro que sofreu

⁵⁰ O corpo psíquico comporta dois núcleos, o sádico e o masoquista. Pode ocorrer um equilíbrio ou o predomínio de um sobre o outro. Se ocorrer predominância do núcleo sádico, há um impulso em dominar o outro para os próprios fins. Se predominar o masoquista, permanece um impulso em se auto-sacrificar [pelo outro], mesmo sem consciência ética fenomenológica.

⁵¹ Essa idéia emergiu de um diálogo com uma psicoterapeuta que perdeu familiar em uma tragédia humana. Refletimos sobre a escassez do saber inconsciente no ensino de psicologia, ao que Manoni denomina “um saber que não se sabe”, e para além disso, a ausência do saber ético, para além da ética profissional, que em Levinas, seria o saber que vem do outro. Portanto, a inversão, do ensinar para o aprender, um registro que já temos e que é despertado pelo outro.

perdas significativas. Também, a relação simbólica instituída entre sociedade e cemitério intensifica ainda mais a dificuldade em lidar com a morte, a dor, o medo e sofrimento. Koury (2004) afirma que as experiências emocionais vividas pelo outro são produtos relacionais entre os indivíduos, a cultura e a sociedade. A tendência é de se isolar da sociedade e manter vínculos com o cemitério, como um local de interação. No luto pode haver isolamento e sociabilidade. No tempo de luto, o cemitério é sua nova morada, em que sente a “presença” do outro como vestígio. A pura vulnerabilidade que emerge da culpa pela perda do outro, torna o convívio no cemitério um local de significação para partilhar o sentimento de culpa. Nesse impacto só há desejo desinteressado pelo outro, sem ambivalência do desejo.

No sofrimento intenso pela perda, há um sentido da culpa pelo desempenho do bem ou do mal do outro, tornando o eu culpado e o outro inocente porque é ausente, sem mais poder projetar nele a culpa⁵² do eu. O cemitério torna-se um palco de interação entre enlutados, pessoas partilhando a mesma natureza de sofrimento. Uma condição comunitária, um *humanismo de outro homem* porque o eu é tomado como refém do outro. Isolamento da coletividade social, não isolamento individual, pelo contrário, um convívio, uma interação intensa, mútua, que permite suportar a perda do outro, frente a alteridade radical em que o rosto não mais visível, retorna como infinito, anima e dá forças⁵³ para seguir vivendo. Uma “amostra” do desejo metafísico, desejo sem ambivalência, mesmo que dure no tempo em que permanece o impacto traumático, em que ocorre esquecimento da rotina, das ocupações, do cuidado de si e da saúde. O mal desse isolamento tem um caráter enigmático, positivo, que é de integrar pessoas aguçando a sensibilidade a outrem, a partir da “ética do rosto, para além das formas de responsabilidade que implicam o sujeito, a consciência, a liberdade, a norma” (ALVES, 2012, p. 51).

⁵² A ausência do outro [filho] pode gerar um sofrimento insuportável, dependendo da condição psíquica associada ao sentimento de culpa. Um empresário perdeu seu filho e trás como sofrimento insuportável o fato de não ter convivido como teria desejado. Pode-se falar em traumatismo ético, como inquietação, sofrimento etc... em consequência da vulnerabilidade pela ida do terceiro. É também a qualidade da relação [ética] durante a convivência com o outro antes da sua morte que vai determinar a intensidade do sofrimento devido à culpa. Pela intensidade da perda, ou natureza da perda, como “uma ferida que não sara” haveria um traumatismo psíquico permanente, um sofrimento, um mal que contribui para o despertar do traumatismo ético.

⁵³ Sobretudo na morte de crianças, em que o sofrimento pode ser “suportado” por um mecanismo psíquico capaz de “criar” perfume ou cheiro da criança, perfume de flores, como se ainda estivesse presente de alguma forma, [dependendo da crença, o espírito volta a se comunicar com os pais] sonhos que parecem “realidade” e apego obsessivo aos objetos que representavam a criança. No imaginário dos pais é interpretado como a criança se comunicando [em outra dimensão] para apaziguar o sofrimento dos familiares. Na total vulnerabilidade, resta o poder de integração psíquica a partir da ficção. Emerge um mecanismo psíquico [que transcende os mecanismos defensivos apontados por Freud]. Victor Frankl, testemunhou, frente ao sofrimento extremo, o emergir de uma imagem viva pela ficção de um objeto amado de modo intenso, uma estranha presença fictícia da mulher amada, segundo ele, sobrevivendo por causa dessa imagem fictícia.

A perda do outro pode deixar aquele que fica em estado de extrema vulnerabilidade, sem ter ninguém para recorrer, emergindo um sentimento anti-social. A maioria dos familiares retornam à sua rotina, havendo quem os suporte. Em alguns casos, na perda do outro, é seu último familiar, torna-se “um teto sem afeto” (SUSIN, 1984), como a viúva, o órfão... isolamento em que pode emergir depressão, um problema de hospitalidade. Pode-se supor nessa condição de permanente vulnerabilidade, um traumatismo ético para além da provisoriedade, dado que as circunstâncias não favorecem a reconstrução subjetiva, que também pode ser a superação da ambivalência do desejo. Deste modo, ao ler Freud, Lacan, Bion, Melanie e outros, não significa ter aprendido a escutar⁵⁴ o outro. O traumatismo ético faz emergir a partir do outro, um intenso aprendizado para a escuta autêntica, mesmo sem noções de psicanálise, porque o outro é ensino.

Contudo, em caso de ausência de alteridade ética, nem por isso o outro permanece em puro isolamento, apelando à alteridade animal, sobretudo onde não há mais nenhum familiar próximo. Na falta de proximidade⁵⁵ ou reencontro familiar e social, o outro tece relações com animais domésticos. Há situações em que há completa ausência de acolhimento humano. O que acontece, quando o outro não pode contar com o cuidado humano?

5.7 ONDE NÃO HÁ ACOLHIMENTO: ISOLAMENTO E “ALTERIDADE” ANIMAL

Situamos a “alteridade” animal como problema comum nas prefeituras, como adoção compulsiva de animais domésticos. No isolamento, o outro emerge por si, de modo enigmático como autodoação. Henry fala que a autodoação seria paradoxal e absurda. “Paradoxal porque a autodoação apenas se pode referir à doação, como sua primeira questão. Absurdo porque, estranho em si próprio à doação, o ente encontra-se *a priori* desprovido do poder de iniciar uma que seja e, *a fortiori*, [porque é incapaz] de doar esta doação a si mesma (HENRY, 2006, p. 8).

Mas, há mistério no outro, como a persistência na miserabilidade, capaz de doar existência, de existir, de algum modo. Assim, onde não houver acolhimento, o animal de estimação pode chegar antes e substituir o humano, mesmo sem rosto, possibilitando certo equilíbrio psíquico no isolamento humano. Na relação de conflito entre o eu e o outro, pode

⁵⁴ É comum a observação/reclamação de psicoterapeutas ao dizerem que não conseguem aplicar a teoria na prática como “aprenderam” na universidade. É dentro dessa realidade que Maud Manoni (1989), escreve sobre “um saber que não se sabe”, já indicando uma insuficiência na técnica psicanalítica ao acolher o outro. Levinas vai colocar em questão o saber técnico (reduzível) e vai situar o outro como ensino.

⁵⁵ O isolamento mais comum decorre do conflito familiar entre pais e filhos ou entre irmãos, ficando muito tempo sem reencontro e em alguns casos, sem reencontro.

haver uma integração com o mundo dispensando o humano. O outro pode ser referido como coisa ou animal, não somente o humano⁵⁶. O humano pode ser “estranho e hostil” capaz de “alterar o eu”. A recusa hospitaleira é estranha ao eu por não sentir o trauma do abandono do outro. A experiência do próprio abandono desperta para o outro. Hirst relata que se perdeu na floresta, tendo as árvores como único testemunho, sem o outro humano há um anonimato inevitável, não recorre à alteridade animal, pois há esperança de reencontro do humano (2007). Diferente do que perdeu a esperança ao humano, recorrendo ao animal. Sente maior segurança e conforto com os animais que lhe são mais familiares do que o eu que lhe é estranho por acolher de modo violento, mesmo violência sutil mas impactante no outro. Nesse caso, “o tu não é necessariamente uma pessoa” que estabelece uma relação. O Estado intervém pela vigilância para libertar os animais, e o outro que depende deles como única condição de relação ou “convívio”? De certo modo, emerge sensibilidade maior ao animal⁵⁷ do que ao humano⁵⁸.

Na cura psicanalítica, a remoção do sintoma é dolorosa, pois havia um gozo, mesmo como engodo. Do mesmo modo, remover o outro [animal] requer uma substituição. Se não há acolhimento ético, convém ao outro ficar na condição desumana, com os animais, como um modo de impedir o anonimato da solidão. Nesse caso, a omissão de hospitalidade é mais benéfica que a hospitalidade como violência. Nessa mesma direção, moradores de rua preferem permanecer nas ruas, por conviverem, de algum modo. É preciso devolver ao outro sua morada, um lugar que sempre foi dele e que lhe foi tirado (ROLNIK, 1994). É a presença

⁵⁶ Citamos um dos vários exemplos de adoção animal, um problema de todas as prefeituras. Uma mulher de 70 anos adotou 22 gatos e três cachorros. Reage a visita da vigilância. Para libertá-la dos animais é preciso testemunhar a sensibilidade hospitaleira. Por hora seu rosto expressa estranheza e hostilidade para com o eu e ternura para com o animal. Relata que um dia desmaiou, voltou a si e todos gatos e cachorros estavam ao seu redor cuidando dela. O animal não tem sensibilidade ética, estava ao redor preocupado com a alimentação e não com a senhora desmaiada. A intenção da intervenção do Estado é a proteção dos animais, ficando o humano em segundo plano. A burocracia investiga as condições morais e materiais da família adotiva dos animais. Não é feita a vigilância onde o animal doméstico é adotado por famílias com condições materiais. Ou seja, é tirado o direito do outro conviver com os animais, sem entender que é um modo de suportar o anonimato da solidão, mesmo que não tenha condições materiais para alimentar os adotivos. E mais, sujeito a multas pela vigilância por prender animais sem condições para sustentá-los. Tratamento diferente do outro que adota e tem condições financeiras.

⁵⁷ Parece um exagero afirmar que está havendo uma maior preocupação com o animal doméstico do que com o animal humano, o que poderia ser consequência [da falta de relação humana] das relações virtuais. O investimento afetivo com o outro [animal] é em muitos casos maior que ao outro [humano]. Pois o animal nunca desaponta, não gera conflitos, sempre obedece, é fiel. Nas relações de trabalho ainda há situações de exploração, em seu extremo, como a volta da escravidão. Com certeza, não se faz o mesmo com o animal doméstico. Uma certeza subjetiva, singular, como testemunho ao outro trabalhador sofrendo maus tratos pela relação de exploração.

⁵⁸ Como dois exemplos recentes: a passeata recente contestando a atitude de um sujeito que ateou fogo no cachorro por ter tido relações sexuais com a “sua” cadela. Colocamos em dúvida se vai haver passeata contestando a atitude do sujeito que assaltou a vítima [imigrante do Senegal] e ateou fogo, enquanto estava dormindo.

do humano que reporta ao trauma do abandono, o que leva a fuga ao mundo animal. De alguma forma, há uma relação de alteridade animal ou não seria tão desejado pelo humano excluído das relações humanas.

Pessoas extremamente sensíveis aos conflitos do outro, recorrem ao suporte animal. Kunz (2010) cita que “Harry [animal de estimação] ocasiona ao proprietário mais do que companhia e cão de guarda. Possibilita a excelência da amizade descrita por Aristóteles, em que duas pessoas virtuosas desejam o melhor uma a outra. Há inadequação no exemplo indicado por Kunz, porque a relação “humana” é com uma pessoa e um animal e em Aristóteles é com humanos. Levinas não faria essa aproximação, muito menos, atribuir-lhe enigma. “Harry [animal] é um enigma que atrai para si uma espécie de desejo moral não consciente. [...] sua vulnerabilidade, fragilidade e sofrimento faz o proprietário um refém moralmente comprometido a cuidar da vida de Harry” (KUNZ, 2010, p. 166). Em Levinas, o animal não responde moralmente: “Bobby pode testemunhar sua presença no tempo em que a presença humana falhou mas não pode se afirmar no sentido ético para além de sua presença ao humano” (GUENTHER, 2007, p. 217).

Harry foi raptado do reino animal e colocado no reino humano, o que depende da responsabilidade de um outro. Assume o lugar do outro como ideal da alteridade, por nunca trair a amizade⁵⁹, por se apresentar sempre como amigo, nunca como hostil, como no acolhimento ao outro humano. Isto é, sempre obediente e fiel aos apelos do eu. Não há alteridade porque o outro [animal] é adestrado aos desejos do mesmo, sem reconhecimento da diferença. Do mesmo modo que o outro proletário preocupava o empregador por reduzir a produtividade, e não por sua saúde, o que deu início à *Medicina no trabalho*. Em ambos os casos, o cuidado do animal e do trabalhador, tem como intuito atender aos desejos do si mesmo e não à alteridade. Não ama o animal doméstico mas a si mesmo.

Na ausência do humano, “- sem ética e sem logos -, o cachorro dará testemunho da dignidade da pessoa. Isso é ser amigo do homem. Transcendência no animal!” (LEVINAS, 2004, p. 219). Levinas fez uma exceção a um cachorro, durante a segunda Guerra mundial, chamando-o Bobby, seu amigo. No extremo da brutalidade, o cachorro era o único que representava algo “humano”. Mas Levinas reconhece que Bobby não tem linguagem, cérebro,

⁵⁹ Não se trata de suspeitar da importância da companhia animal ou da fidelidade na amizade, isto é fundamentado filosoficamente, pois Platão já dizia ser o cachorro o amigo mais fiel do homem. O que está em questão é o papel da alteridade assumido pela condição animal, como substituta ou paralela ao potencial da alteridade da condição humana. Há uma afetividade doentia pelo animal de estimação. O animal pode ser substituto do terceiro [filho], sem infância, sem conflitos na adolescência etc... A violência na hospitalidade ocorre entre os humanos. A “paz” ocorre entre o humano e o animal. Um ideal para uma relação narcisista sem envolvimento ao outro como amor desinteressado.

razão ou face. Bobby não respondia aos apelos do outro, numa situação em que não havia natureza humana, em que o humano não respondia. Bobby só quer atenção para si sem saber o que se passa no outro:

Figura 1 – Cão “solidário”



Fonte: Diário de Santa Maria/RS, 4 e 5/04/2015, p. 2.

Bobby responde sem face, não traumatiza, não é solidário, não divide o alimento com o outro cão, não tem passado, nem futuro. O animal passa sem deixar vestígio. Permanece na memória do proprietário pelo bem de um vivido ideal de relação sem conflito, sem relação humana, pois há uma natureza humana e uma natureza animal. Vivencia a paz na ausência do conflito do outro, resultando em um tédio devido a ausência do outro humano, isto é, sem a relação com a alteridade humana, a relação ao outro [animal] é tediosa por não plenificar o eu, é sem nenhum conflito humano, sem diferença. Uma subjetividade sem o outro é incompleta. Uma relação sem conflito e sofrimento do outro não é humana, é uma relação animal. Do outro emerge um mal-estar [bom sofrimento] necessário, ao sentido do eu. Ou permanece a ilusão da paz com o animal, sem poder fugir do tédio. O humano que só vive com o animal atrofia o potencial humano, a relação com a alteridade. O animal é redutível ao [desejo do] mesmo porque não tem transcendência. "... O cachorro dará testemunho da dignidade da pessoa [...] Transcendência no animal!" (LEVINAS, 2004, p. 219), haveria transcendência animal?

O animal nunca poderá ser outrem. Levinas fala de Heidegger na “aproximação de outrem [...] mas a partir das ocupações e trabalhos no mundo, *sem encontrar rostos* (o grifo é nosso), sem que a morte de outrem signifique ao ser-aí, ao sobrevivente, algo mais que comportamentos e emoções funerais e lembranças” (LEVINAS, 2009a, p. 259). O animal é o “outro” sem impacto traumático. Esse procedimento, sem o impacto da alteridade radical, pode se estender à morte do outro⁶⁰ [animal de estimação]. Nessa afirmação, Levinas tende ir além de Heidegger: “morrer por”, “morrer pelo outro”, “morrer juntos”, “poder o mais próprio”, “o mais autêntico”, é também aquele em que todas as relações a outros Dasein – a outros ser-aí – a outros homens são dissolvidas” (LEVINAS, 2009a, p. 260). O animal de estimação se distingue do humano em sua vida e em sua morte. “Morrer por” é um desafio ao humano, o animal não é um Dasein. Mas, ao dizer que Bobby “aparecia nas reuniões matutinas e nos esperava ao regresso, brincando e latindo de alegria, para ele, indiscutivelmente, éramos homens” (LEVINAS, 2004, p. 219). Há uma relação, a vítima da tragédia sente que alguém se importa com ele, mesmo uma companhia animal. Independente da questão ética ou filosófica, há um ganho psíquico na relação com o animal, suportando o outro na crise de sentido, mesmo que o animal seja sem *logos* e sem *ethos*.

5.8 ISOLAMENTO PELO MAL DO SER

A razão humana também foi responsável pela miséria de outrem. “A razão humana é, em si mesma, a sua majestade e a sua miséria” (MELO, 2003, p. 27), onde, “o saber é, na realidade, uma imanência, e que não há ruptura do isolamento do ser no saber.” (LEVINAS, 1982, p. 49). Levinas faz uma crítica severa à ontologia por ter sido incapaz de dimensionar o outro (GURTIZOLLI, 2005), como o deficiente, que é sem estigmas e também é um enigma, ao não envergonhar a comunidade de excluídos. É no convívio com o mesmo que o diferente envergonha e tem estigmas. Uma diferença que desafia o eu para uma interlocução, como situa Laing⁶¹ um dos principais expoentes da antipsiquiatria.

Há excluídos que moram nas ruas das grandes cidades, instaladas no que denominam de cavernas, buracos ou pontos cavados, determinados pontos fixos que se constituem em

⁶⁰ Reclamação pública de um jornalista ao proprietário que gastou 2000 reais para o funeral de seu animal de estimação. Conduzido a morte com a dignidade do humano, sendo que muitos humanos sequer tem esse direito assegurado.

⁶¹ Um dos principais representantes do movimento anti-manicômio. Ao ser desafiado por colegas em como formar vínculo com um paciente autista que estava no internato nu, Laing também se despiu e inicia um vínculo terapêutico, a partir de uma suposta identificação na condição do outro. O outro como deficiente não é um “casulo fechado” ou absolutamente anormal ou insensível.

moradia. Isto denuncia situações de abandono e violência na infância e na vida adulta. Uma mãe devotada, não perde de vista o outro, seu filho. Diferente da mãe aflita que, apesar de possuir uma ligação bastante intensa com o seu bebê, acaba por coisificá-lo, na tentativa de aplacar sua própria ansiedade e aflição. Um modo de acolhimento que também é abandono e violência, em consequência do mal mental da mãe. Se a própria mãe objetifica seu filho, em função de uma falta, como não esperar o mesmo ou pior, no acolhimento ao estranho? Também é estranho o fato de acolhimentos mais autênticos aos estranhos do que aos familiares. Isto pode ser em consequência à ausência do fantasma do inconsciente familiar, como um mal mental que afeta as relações familiares. Emerge então, do imaginário social, “você é melhor que um irmão”, resposta autêntica a uma atitude de desinteressamento, relação ética. É a condição ética que torna o estranho “melhor que um irmão”. Portanto, pode-se acolher o estranho melhor que um familiar, para além do amor familiar, como sustenta Levinas.

O outro miserável, ao sentir vergonha em se mostrar, não deixa de ter sede de dignidade, sendo uma condição da própria estrutura humana, não apenas uma opção⁶². Uma relação que não se define pelo gozo, porque é isolado, em sofrimento. O gozo é dado a todo o ser, mas nem todo ser goza o sentido de ser no mundo da fruição, pelo “mal do sofrimento – passividade extrema, isolamento, abandono e solidão” (LEVINAS, 2009a, p. 131). O rompimento com o isolamento do ser, provoca uma ruptura da ontologia. Outrem é presença “mais íntima a mim que o meu próprio íntimo”, expressão retomada de Agostinho por Levinas com novo significado (PIVATTO, 2001). Não se tem apenas a idéia do outro, uma vez que ele está em meu íntimo pela sensibilidade.

5.9 É IMPOSSÍVEL NÃO RECONHECER O OUTRO

Sobre a identidade e alteridade em Freud, Moreira (2009), sustenta que há uma onipotência e um pensamento mágico presente nas crianças, desde os povos primitivos. A satisfação narcísica não constitui uma aberração ou perversão. Pelo contrário, é um elemento

⁶² Na Austrália, na cidade de Adelaide, um sujeito optou pela mendicância e fez como “morada fixa” um local na Rua Rundle Mall, que é a praça principal da cidade. Deixou crescer a barba, [não tinha vergonha para esconder sua face como o mendigo real, pois atrás da barba residia intacta sua dignidade humana] não tomava banho, etc.. tentando imitar um mendigo. Optou por esse modo de ser, mas sem poder atingir sua “essência”, pois o governo oferece aos desempregados um equivalente de 1500.00 reais, e mesmo que quisesse renunciar esse valor, nem assim saberia o que é ser mendigo, pois este, o mendigo verdadeiro, não pode renunciar a nada, pois vive no horizonte da negação de ter e ser. O que imitou o mendigo, não se substituiu ao mendigo [outro] no sentido de Levinas, pois indica desejo de evasão, aparentemente, sem sensibilidade ao outro, apenas mais uma curiosidade do egoísmo do eu. Porém, de algum modo, a tentativa de imitar o diferente emerge de um traumatismo causado pela diferença, portanto, sensibilidade ao outro.

necessário no interior da vida libidinal. Na experiência de sofrimento ou dor, a libido tende a retornar ao eu. Em estado de sofrimento, o outro retira a libido dos objetos do mundo externo e a concentra em si mesmo, constituindo um excesso. Ocorre então um represamento dessa libido e se constitui em experiência desagradável. Esse mal estar ocorre devido ao aumento da excitação, sendo absolutamente necessário a presença do outro como objeto de investimento da libido. Quando ocorrer um excesso pulsional oriundo da ausência do outro, que operaria a contenção, emerge a “loucura”, como consequência de um traumatismo não partilhado. O traumatismo do outro desfaz uma relação sincrônica, colocando o eu em questão. “O psiquismo do sujeito consiste, pois, em seu dom de sincronização, de representação, através da qual nada fica excluído. O psiquismo seria assim a consciência que exclui qualquer traumatismo” (LEVINAS, 1994, p. 181). Levinas inova o conceito de psiquismo, constituído pelo outro no eu, como sujeito deposto, para além do registro simbólico do sujeito.

Freud e Levinas reconhecem que há um momento “de vivência de um excesso, um impacto que não pode ser processado internamente e por este motivo, rompe com a ordem e o equilíbrio da subjetividade” (BRAGA, 2008, p. 153). Deste modo, em relação ao outro, somos diretamente afetados pela sua presença. A ética em Levinas nos coloca diante do “fato empírico que um outro sofre e que em nossas interações podemos perceber traços de palpabilidade de que está sofrendo” (SIMON, 2009, p. 134). Essa afecção pelo outro diz respeito à frustração do desencontro do lugar do desejo, porque está no outro, o que Levinas traduz como desejo de alteridade. Em Lacan, o desejo é frustrado porque o lugar onde o desejo deve ser articulado é no Outro e isto constitui uma “lei” no qual o eu deve se submeter para fazer face ao desejo (BARKER, 2005). Ambos falam da imposição do outro, como lei [Lacan] ou traumatismo ético [Levinas]. Nessa direção, Rolnick também situa que somos determinados pelo outro, onde, “torna-se impossível pensar a subjetividade sem o outro, [...] essa unidade provisória onde nos reconhecemos” (ROLNICK, 1994, p. 6).

A função simbólica também pode ser um modo de presença ou de ausência. Lacan refere que somos determinados por funções simbólicas que se expressam através da linguagem. No Seminário 3 – *As psicoses*, Lacan, (1985) sustenta a existência do significante - o Nome-do-Pai – constituindo o significante mestre que fará emergir toda a existência do sujeito. Assinala que a ausência desse significante estrutural fará emergir o fenômeno psicótico, isto é, “na relação do sujeito com o símbolo (linguagem), há a possibilidade de uma rejeição primitiva, ou seja, que alguma coisa não seja simbolizada que vai se manifestar no real” (LACAN, 1985, p. 100). Sustentamos que a “rejeição primitiva”, pode ser refeita pelo poder do acolhimento ético, um modo de “libidinizar” o outro, sem *eros*, considerando que há

um espaço para reconstruir o sujeito, isto é, não há “loucura” total, não se reduzindo ao sintoma, permanecendo intacto o corpo ético. Essa ligação com o outro é tão forte que seria loucura, diria Lacan, não conceber o outro como determinante do si mesmo. Tanto a psicanálise como a fenomenologia convergem para esse fato.

“O eu é marcado por *identificações primitivas*, o eu é um outro já pela sua estrutura. Que o eu seja um outro significa somente alteração, alienação, traição de si, estranheza a si e servidão a este estrangeiro? [Ser para outro] não vem animada pelo mais eminente sentido, segundo o qual *eu é um outro?*” (LEVINAS, 1993a, p. 117). O traumatismo psíquico e ético estão interligados. Antes da psicanálise, a ética já era terapêutica. A ida para o outro também é uma necessidade orgânica, psíquica, não só ética. Pela psicanálise, o eu constitui-se, através de processos identificatórios e dos significantes que vem do outro. “O afeto⁶³ é o primeiro teto, criando braços, regaço, abrigo, alimentação e medicina, numa palavra: maternidade” (SUSIN, 1984, p. 351). É impossível dispensar e não mais depender daquele que me constituiu e ficar na autonomia da consciência. Nessa perspectiva, refere Braga (2008), perdemos a soberania da origem do reconhecimento. O discurso de uma suposta autonomia assemelha-se ao discurso delirante do psicótico, onde se recusa em reconhecer a existência de uma realidade que é exterior, frente as exigências que é preciso suportar da realidade. Lacan compara a recusa da alteridade com o discurso delirante. Portanto, é ingênuo buscar plenitude no si mesmo sem o outro, como na “alteridade” animal. A autonomia da consciência é consciência ingênua, uma atitude delirante. Em Levinas, a consciência da alteridade é filosófica e ética.

Contudo, importa destacar que nossa cultura preza a simpatia do outro no processo de acolhimento. Fala-se em *bom e mau* paciente, por exemplo. É dentro dessa perspectiva que a busca por reciprocidade provoca exclusão e injustiça ao outro que requer uma relação assimétrica, por nunca se reduzir a uma síntese, pela idéia de infinito.

5.10 VIOLÊNCIA DO MAL DO OUTRO COMO INOCÊNCIA

Dizer que o eu é sempre culpado e o outro sempre inocente tem um sentido anárquico da ética. “A “resistência” do Outro não me faz violência, não age negativamente, tem uma estrutura positiva: ética” (LEVINAS, 2008a, p. 191). Se o rosto é um “texto sem contexto”, é

⁶³ Nunca é tarde demais acolher o outro. O inconsciente não tem idade. O afeto ausente que não registrou o outro, registra agora, independente da idade, pela hospitalidade. Um mendicante não falava uma palavra compreensível, hoje se comunica em consequência do acolhimento. Fato registrado em um centro de acolhimento.

o sem contexto do rosto que se escuta pela ética, significação sem contexto. “A significação precede os dados e os clareia” (LEVINAS, 1993a, p. 26). Mas como pensar sem a linguagem ontológica? Em Levinas é possível a suspensão do *logos* sem comprometer a seriedade filosófica (FABRI, 1997). Enquanto não pudermos pensar a linguagem do *outramente*, permanece a dúvida; como determinar no contexto do outro, quem é inocente e quem é culpado? A razão criou um sistema de justiça para lidar com essa realidade, também é capaz de inocentar culpados e vice-versa. Em Levinas a justiça é injusta porque é regida por um sistema, uma relação de poder. A face do ex-presidiário, traficante ou dependente químico, marcada pelo estigma, reiteramos, também é enigma, diferença marcada pelo lugar, prisão e punição. No imaginário social, o preso tem que sofrer para pagar o mal, sem reconhecer nele também o poder do infinito⁶⁴.

Em Foucault (1997) a loucura diz respeito ao homem, nas fraquezas e ilusões. O que não é capaz de se defender pelo sistema da justiça é fraco, é sem poder. Na justiça como sistema, inocente é o que pode provar sua inocência, mas o culpado também pode provar [comprar] inocência de modo legal, justificando a injustiça, uma falha do sistema de justiça. O sistema pode tornar o inocente culpado e vice-versa. A mentira como uma verdade diante da lei pelo poder do argumento falacioso. Na injustiça ocorre uma inversão de posições, onde o eu é inocente porque é forte e o outro é culpado porque é fraco. Mas o sentido anárquico da ética inverte essa relação.

Que entender por sentido anárquico? Aquele de onde emerge uma realidade delirante de um mundo malévolamente representado pelo desequilíbrio mental. O esquizofrênico paranoide é capaz de um ritual atroz a ponto de assassinar o acolhedor. Ophir (2000) relata o caso de assassinato de Wayne Fenton, um psiquiatra e psicanalista, por um paciente psicótico. O outro pode ser fatalmente agressivo, uma inversão: do “Não matarás” ao “não me mate”. Como atribuir inocência nesse modo de violência?

Para Lacan, a pulsão assassina, ocuparia a base da paranóia, ela é um mal que coloca em risco a relação de acolhimento. Esse outro seria assassino, não fosse o mal da paranóia? Seria possível um assassino completamente livre do mal do psiquismo? Se negativo, talvez não teríamos presidiários, pois não teríamos assassinos. O paradoxo ético é culpar o eu como assassino, pelas infinitas variações de morte subjetiva que antecedem à morte ou o assassinato do outro. O assassino “inocente” é um sujeito paranoide, definido por Lacan como "um delírio

⁶⁴ Existem dois vídeos *on line*: 1- Apresenta um pai preso, questionado por colegas presidiários por ter agredido violentamente a própria filha. 2- O pai é violentamente agredido pelos colegas da prisão tendo as duas mãos amputadas. O presidiário tem intacto o registro do bem, o desejo de justiça.

intelectual, que varia seus temas das ideias de grandeza às ideias de perseguição; reações agressivas, com frequência *homicidas*" (LACAN, 1987, p. 384) [o grifo é nosso]. No sentido ético e paradoxal, todos os presidiários seriam inocentes⁶⁵.

É inevitável a presença do conflito na hospitalidade. Para Hegel e Sartre, o outro é desencadeador de conflitos. Freud rechaça a bondade originária do homem. Levinas corrobora ao dizer que não há uma bondade espontânea. Desta forma, o outro pode se tornar inimigo, sem poder levar em conta esse fato no acolhimento, porque o inimigo pode emergir de uma condição inocente desde os primeiros contatos com a alteridade. Na carência de suporte materno, o bebê fantasia em estraçalhar sua própria mãe, por lhe oferecer um seio mau⁶⁶, no sentido psicanalítico kleiniano, o que já é exclusão no sentido ético. Existe um mal em potencial. Freud não acreditou na inocência natural e no poder impessoal do mal, ou um mal mítico, original. Ricoeur (1969) refere que a internalização da experiência do mal segue uma via consciente. "O sujeito sente que a origem do mal não vem do exterior mas do interior" (p. 13). Porém, o registro do mal emerge antes da formação da consciência. Em Melanie Klein a noção de bem e de mal emerge cedo na criança, determinante psíquico que estrutura o sujeito para o bem ou para o mal. Nas primeiras identificações com a imago materna, há a noção de "seio bom" ou "seio mau", um registro inconsciente também responsável pela estrutura psíquica da criança. Pela análise das crianças, Klein observou que elas tendiam a ver o mundo em "preto e branco" – ou "bom e mau". Quanto maior era a divisão entre bom e mau na fantasia da criança, mais complexa era a psicopatologia envolvida. Desde muito cedo, um "convívio" com o bem e com o mal. O seio bom [bem] é o ideal, e o seio mau[mal] é persecutório. A defesa primordial é a clivagem, o seio é o objeto primordial e será dividido entre "bom" e "mau" (COSTA, 2007). Dependendo da intensidade do inimigo persecutório, podem ocorrer casos de esquizofrenia com tendência ao homicídio. Contudo, o mal mental que afeta o sujeito, não o possui por completo, o que negaria a pura inocência, sendo capaz de responder pela imputação moral. O outro sente sempre, mesmo no anonimato, inocentá-lo da prática do mal tem sentido ético e racional, como "um fenômeno central do estado mórbido [...] o abandono se acrescenta à crueldade do mal [...] dor pura [...] dos seres psiquicamente

⁶⁵ Difícil assumir essa posição, sobretudo quando se é vítima do mal causado pelo presidiário, mas seria um julgamento a partir de uma observação singular, influenciada pela vulnerabilidade. Uma justificativa do mal do outro [presidiário] pela sua condição mental, culpa e responsabilidade ao eu que vive outra condição ou não acolheu antes de se tornar presidiário por ter chegado tarde demais.

⁶⁶ O seio que amamenta o bebê trás junto o problema emocional da mãe e é associado a um elemento/alimento mau ou ansiogênico, desagradável. O início de uma internalização da experiência do mal pela via inconsciente.

deserdados, retardados, diminuídos na sua vida de relações e nos seus relacionamentos com outrem” (LEVINAS, 2009a, p. 131).

Na situação paranoica, um “outro maligno” determina o comportamento do outro inocente, revelando o próprio *Kakon* (o mal interior para os Gregos), que também pode estar presente em um líder político. É desse contexto maldoso do ser que a psicopatia, inerente à natureza do sintoma, pode produzir atrocidades aos humanos, em que Levinas funda o paradigma do mal. Isto permite sustentar o mal mental, como o pior dos males, fruto de uma condição de distúrbio psíquico, mas que não pode ser inocentado, pela falta de limite [ou intensidade] do mal. Uma quebra da inocência e falta de justificativa pela intensidade do mal, uma quebra da exceção da regra.

5.11 SOFRIMENTO NÃO PARTILHADO SEM IMPACTO TRAUMÁTICO

O eu sabe que o outro sofre, embora não sinta o sofrimento em questão. Na tradição filosófica, o conceito fenomenológico de motivação emerge de uma subjetividade sem traumatismo ético e psíquico. Em contraste, na ética Levinasiana, é o traumatismo o móbil para a responsabilidade ética. No paradigma ético tradicional, a razão era mediadora na tentativa de compreender o sofrimento do outro, pela cognição, sem vulnerabilidade, um fenômeno que atrapalharia a escuta do sujeito em sofrimento. Embora a psicanálise possa remover fenômenos psíquicos dolorosos, para evitar o desprazer, não consegue afastar da consciência conteúdos psíquicos insuportáveis. Há situações diante do sofrimento do outro que só a escuta ética pode significar, ao transcender a técnica de escuta. Podemos ver nisto uma transformação da psicanálise a partir da ética, dado que, com a noção de sofrimento inútil, coloca-se em questão a eficácia psicanalítica para o sofrimento psíquico. Há situações extremas de sofrimento que requerem uma total entrega ao outro como suporte à sua dor intensa, e isto a psicanálise não o faz, ao pensar que isto colocaria a Saúde do Analista em risco. Há um sentido racional nisto, não ético, ao implicar um além da técnica, para além da taxonomia psicopatológica, sem partilhar o sofrimento. Já havia uma consciência [ingênua] de que o outro não poderia ser reduzido ao suposto saber, mas sem suspeitar que representaria o infinito. No imaginário psicanalítico, era intratável, sem acesso, algo amorfo, sem dor, uma subjetividade morta, “fechada em seu casulo”. Onde houver dor, de qualquer natureza, haverá sofrimento psíquico. “A dor é a prova que nosso corpo é psíquico” [Wittgenstein]. Deste modo, sabe-se que o outro sofre, mas não sentimos seu sofrimento. Há uma relação ética mas sem vulnerabilidade. Ela é um modo de violência, na medida em que compreende o

sofrimento do outro pela razão. Escuta como uma investigação, um tema, sem medir as consequências na saúde do outro.

Em Freud a dor seria fenômeno de exceção. A dor psíquica emerge de um excesso de estímulos exógenos ou endógenos que sobrecarrega o psiquismo além do que pode suportar. A referência ao sofrimento é pelo sentir e não pela razão. Sentir o sofrimento do outro, sem compreendê-lo é saber lidar com ele mesmo sem saber, pois ao sentir o outro, ocorre a partilha de sua dor, sob a forma de um sentido ético terapêutico. O problema não é não compreender e sim, o não sentir o sofrimento. Hoje, certamente, Freud aceitaria a simples escuta sem a preocupação da compreensão do sofrimento. No final de sua vida disse que começaria a investigar do espírito ao corpo, caminho inverso ao que fez.

Contrastando com Levinas, há crença de que o sofrimento convém. Nessa direção, Chaliel, 1991, partilha com Kierkegaard a idéia de que: “mal e sofrimento são etapas deploráveis em direção ao tornar-se, etapas inerentes à plenitude do sujeito” (CHALIER, 1991, p. 121). Levinas não pactua a possibilidade de sentido no sofrimento puro. Embora não possamos provar a ineficácia da ilusão ou crença de que o sofrimento convém. Uma psicologia que ignorasse as teses de Levinas sobre o sofrimento inútil sem envolvimento ao outro e sem cogitar a idéia de infinito numa razão danificada pela loucura, não exerciam escuta autêntica ao outro. Tratar-se-ia de um envolvimento racional ou técnico, como se o outro fosse um objeto de investigação, onde se pudesse mensurar e resolver o problema do sofrimento.

Ora, sofrer por nada torna o existir absurdo. “A posição das vítimas no mundo em desordem, quer dizer, no mundo onde o bem não chega a triunfar, é o sofrimento” (LEVINAS, 2004, p. 207). A filosofia também racionalizou o sofrimento do outro. Em Husserl o sujeito do sofrimento psíquico é o que comporta uma estrutura subjetiva, que devido a traumaticidade, não será um sujeito da motivação e da cultura. Ele não negou a importância desse contexto subjetivo psicopatológico, apenas não levou adiante como fez Levinas, que resignificou a filosofia e a ética. Em Heidegger, existir implica o compreender do ser, e, por isso, o deficiente psíquico seria sem existência, sem partilha, pois não compreende a si mesmo. Em Heidegger, há uma restrição do outro pela ontologia, o que é um modo de violência.

O paradigma ético nessa condição não se estendia à todos, subentendia uma maldade sutil, excluindo o que não permitia uma relação de reciprocidade, um escudo frente à partilha do sofrimento do outro na “impossibilidade de lhe escapar” (LEVINAS, 2008, p. 236), do “mau e gratuito não-sentido da dor [...] que fere e isola na dor os deficientes psíquicos” (LEVINAS, 2009a, p. 134), que oscilam entre a preguiça, a fadiga, podendo “transformar-se

vontade heróica” (LEVINAS, 2008a, p. 236). Vitor Frankl (1973) surge como exemplo de uma vontade heróica, ao dizer ter sido possível sobreviver na partilha do sofrimento a um outro fictício, como a espera para reencontrar a pessoa amada. Isto é, o represamento da libido como excesso negativo encontra uma evasão pela ficção, como se fosse realidade.

No sofrimento, até a ilusão de culpa ou autopunição⁶⁷ é mais salutar do que se sentir plenamente vítima, pois contribui para um certo equilíbrio psíquico. “Se a punição é um sofrimento reputado e merecido, quem sabe se todo o sofrimento não é de um modo ou de outro a punição de uma falta pessoal ou coletiva conhecida ou desconhecida?” (RICOEUR, 1986, p. 26).

Como Levinas, Sartre também indica que o outro provoca uma ruptura na consciência do si mesmo. Porém em Sartre, o outro é gerador de conflito, impondo o sofrimento e não a pura passividade. Na fenomenologia de Sartre o outro faz emergir conflito, me torna objeto ao ser visto por ele, e nisto há um aspecto negativo, não-edificante, “o inferno são os outros”. Sartre nos ajuda entender a presença do conflito e o mal no outro. O eu se põe como escudo justificado para se defender do ataque do outro. Como permitir partilhar o sofrimento do outro nessas condições existenciais? É que pela ética o outro me concerne mesmo quando me faz mal. Levinas é plenamente consciente desse desafio, ao pontuar: “Como fui me meter nessa enrascada?” Também fala, em *Outramente que ser*, que não somos espontaneamente bons, não há espontaneidade para ser ético, mas imposição pelo traumatismo.

Com sua fenomenologia do sofrimento inútil, Levinas, critica o esforço para significar ou justificar o sofrimento físico ou mental a partir do suporte racional. Em Levinas, o sofrimento é também um problema filosófico e causa espanto pelo poder do mal do sofrimento inútil. O ser na ontologia também causava espanto, mas sem traumatismo ético. De um espanto pacífico⁶⁸ para um espanto traumático, filosófico e ético.

Descreve-se, assim, a passagem de uma estreita relação entre o mal da ontologia como conivente à violência e o sofrimento inútil como consequência. Antes da fenomenologia ética, o traumatismo só dizia respeito à psicanálise e psiquiatria, a partir de “uma memória que não incomoda [incomodava] a ninguém”. Levinas, ao propor a *Ética como filosofia primeira*, permite-nos interpretar o espanto filosófico como traumatismo ético, como uma mudança radical do saber [ontologia] ao sentir [ética].

⁶⁷ Um sentimento de culpa permite ao sujeito lidar de modo mais responsável e equilibrado, mesmo frente a ações em que seria só vítima, mas deve ter consciência disso, pois a culpa não o ajudaria a suportar sua dor, ou no sentido existencial sartreano, não importando o que fizeram dele, senão ver o que pode fazer a partir do que fizeram dele.

⁶⁸ Numa disciplina sobre ontologia o professor citava passagens da via de Chuang Tzu no livro *Introdução ao pensar* de Arcangelo Buzzy, pedindo para que escutássemos o ser. Foi uma escuta passiva, contemplativa, não traumática. Espanto filosófico como curiosidade, sem afecção.

5.12 SOFRIMENTO PARTILHADO COM IMPACTO TRAUMÁTICO

O eu sente-se motivado em acolher pelo traumatismo ético. “O *um-para-o-outro* redimensiona o conceito fenomenológico de motivação. Trata-se de significação que anima o sentir, o perceber, o valorar, etc.” (FABRI, 2008, p. 268). Pode-se dizer que ao acolher se “encontra na ética todo o socorro necessário” (KIERKEGAARD, 1947, p. 96). O traumatismo “desperta o eu da dormência” (SUSIN, 1984) de modo imediato e provisório para acolher ao outro. Não há egoísmo do eu que resista a esse impacto traumático, pois o potencial ético está presente até no mais radical egoísmo (ALTEZ-ALBELA, 2011).

Pela estranha lógica da integração do mal à consciência, haveria ética sem trauma? Haveria traumatismo ético sem o mal? Pode haver um sentido anárquico e até “messiânico” do mal. Susin relata que as tradições judaica e cristã, foram marcadas pelo messianismo. Ora teve caráter religioso, ora secular e mesmo anti-religioso, mas sempre algo “messiânico, ainda que metamorfoseado. Até o nazismo foi considerado por Heidegger com uma áurea messiânica, portador de um projeto, histórico, ao menos por um rápido tempo que logo levou Heidegger ao desencantamento (SUSIN, 2003). Assim, sustentamos a tese de que há um sentido anárquico, estranhamente “positivo” da participação provisória do mal para o despertar ético. Do mesmo modo em que há um sentido positivo no traumatismo psíquico, ao despertar para o traumatismo ético, podendo emergir como excesso que transborda a capacidade de contenção, que também é sofrimento, um mal.

Alguns pais se sacrificaram aos seus filhos por não suportar a dor da perda na tragédia. “Só um ser capaz de sacrifício é capaz de suicídio” (LEVINAS, 2008a, p. 142). Eis que emerge um traumatismo ético vivido a partir de um saber que se funda na sensibilidade, suspendendo de imediato o suposto saber em lidar com o outro, ao sentir a presença como puro sofrimento, sem usar nenhum critério formal para o suporte, uma escuta autêntica. O outro perturbou “a minha boa consciência [...] uma ordem nova manifesta-se através deste conflito” (LEVINAS, 1967, p. 251).⁶⁹ Nessa direção, pode-se associar que o medo e a insegurança, que impede a liberdade (BAUMAN, 2011), seriam superados pelo impacto do trauma. Uma estranha coragem afeta uma comunidade que ficou completamente desordenada, e aos poucos, foi se reconstituindo, priorizando o cuidado ao outro em sofrimento, “tempo de

⁶⁹ Ao conduzir o outro [agricultor marcado pelo sofrimento e problema econômico] para a identificar seu filho morto na tragédia, perguntava: porque meu filho único? Porque tão jovem? Ricoeur em *O mal na filosofia e teologia*, questionou o porquê de uma criança com câncer. São fenômenos que provocam no eu uma desordem, aparentemente, sem inteligibilidade. A desordem é temporariamente má, depois se torna um bem, uma nova ordem. Mas a nova ordem não se renova sem a participação da desordem, mesmo não constituindo um bem em si mesma.

compaixão pelo outro [...] de suportar o peso do mundo sem livre escolha” (BERNASCONI, 1991). De imediato, o eu é voltado ao outro antes de si mesmo, pelo mal [impacto] da tragédia. Concede-lhe superioridade, esquece provisoriamente de si, dos projetos pessoais, da alimentação e da saúde. Um “sujeito que parte da alteridade, habita nela e morre por ela” (PELIZZOLI, 2008, p. 275), sendo capaz de morrer pelo outro, pela perda insuportável do filho na tragédia.

“Não é enquanto irracional ou absurda que a desordem perturba” (LEVINAS, 1967, p. 255). Há uma inteligibilidade no supostamente irracional, pois há um vestígio do infinito no desordenamento, também um mal. Seria a tragédia um bem? Diante do infinito, o que vem do outro é absolutamente estranho, uma ruptura no universo do eu pelo traumatismo ético. Um modo anárquico da imposição do bem, sem tempo para estima de si. Se o eu estima o outro a partir da estima de si, no sentido de Ricoeur, não há traumatismo ético, pois convém acolher *a posteriori* a partir de um estar bem consigo mesmo, numa relação de reciprocidade. É na emergência, que ocorre a relação assimétrica, como acolher o outro em ataque cardíaco, em que o médico esquece completamente de si, de seus projetos, pelo menos nesse momento, o outro está acima dele e lhe é concedido, involuntariamente, esse lugar. O médico cardiologista deverá se colocar em alguns instantes depois do suporte emergencial.

Mas na falta de estima⁷⁰, impera o sentir de um impacto que torna o eu depositado ainda mais vulnerável e se dispõe para o outro, numa relação assimétrica, uma ética sacrificial, uma bondade patológica. “O sujeito levinasiano é um *self* traumatizado [...] um sujeito da melancolia. [...] Sem trauma, não haveria ética em Levinas no sentido particular da palavra” (CRITCHLEY, 2009, p. 194-195). O impacto do outro afeta a subjetividade e emerge uma relação melancólica. “Melancolia não é algo que devemos evitar a todo o custo, é parte da nossa condição” (ABEL, 2009, p. 10). É fictício o existir humano com sensibilidade ética, que emana da harmonia, sem trauma, sem tragédia, sem a presença do mal, como no paradigma ético tradicional. No paradigma ético anárquico, pelo trauma, o eu é jogado para fora do seu narcisismo de modo violento, evadindo em direção ao outro. É preciso traumatismo para garantir a hospitalidade.

⁷⁰ Alguns profissionais que trabalham na saúde básica [Estratégia de saúde da família] se doam ao outro sem respeitar seus limites, também como um modo de reconhecimento, um problema de auto estima. Há uma relação, uma bondade patológica ao outro que também é, estranhamente, ética. A diferença entre o agente de saúde e o médico cardiologista é que este último é movido pelo outro a partir do impacto psíquico ou ético que lhe causa no momento do ataque cardíaco. Ao passo que, o agente de saúde, é movido pelo traumatismo psíquico, como uma tentativa inconsciente em aplacar sua ansiedade, mas que beneficia de modo anárquico, o outro em sofrimento, de modo permanente, ou enquanto continuar um ser depositado, dominado pela miséria psíquica.

O outro se apresenta como enigma, “intervenção de um sentido que perturba o fenômeno, mas disposto a retirar-se como um estranho indesejável”. Após a superação do trauma a consciência tende a se pôr novamente, e espera pelo contexto ético-traumático. A redução do impacto traumático reconstrói a onipotência do eu. Muitos sofreram impacto da tragédia, mas poucos permanecem fiéis à sensibilidade ao outro. “Essa forma de o Outro buscar o meu reconhecimento, ao mesmo tempo que conserva seu incógnito [...] essa forma de se manifestar sem se manifestar, chamamos-lhe [...] enigma (LEVINAS, 1967, p. 254). O eu pode assumir a atitude ética radical em um tempo provisório, tendendo a se por de modo não voluntário a partir de demandas do psiquismo.

6 SOFRIMENTO E SENTIDO ÉTICO:FENOMENOLOGIA DA HOSPITALIDADE

Acolher o outro é “o maior acontecimento” ético. A subjetividade se abre no encontro com o outro ao lhe dar boas vindas. Na hospitalidade, ao dizer ao estrangeiro, “sinta-se em casa”, não esperamos que tenha um sentido literal, ou que leve tão a sério, pois é um estrangeiro⁷¹. Há uma restrição ao dizer sinta-se em casa. Sinta-se como se fosse sua casa é positivo ao manter a diferença, o de ser estrangeiro. Mas esse modo de dar boas vindas ao estrangeiro mantém a superioridade do eu sobre o outro, não sendo ainda uma relação ética.

Agora, se o outro/estrangeiro sofre uma tragédia, acolhe-se, na sua pura passividade, concede-lhe superioridade no tempo em que for dominado pelo mal do sofrimento e que mantém o eu sensibilizado. Ao se recuperar, será reconduzido à sua condição de estrangeiro. Dependemos de vias traumáticas que despertam para a hospitalidade, sem comprometer o sentido ético. Podemos escolher não assumir a responsabilidade, mas não em não ser afetado pelo outro, “não poder esquivar-se – eis o eu” (LEVINAS, 2008a, p. 244).

No *Mito da hospitalidade*⁷² a superioridade ao estrangeiro foi concedida por uma sensibilidade profética do casal, como traumatismo ético permanente, acolhendo Júpiter e Hermes, transvestidos de pobres. O bom convívio, a harmonia a dois também representa um excesso para ser partilhado pelo terceiro, estrangeiro que gera inquietude. Não fosse assim, ao quebrar a novidade, o outro pode deixar de ser atrativo, tornando-se incomodativo e ser convidado a se retirar, mesmo de modo suave. Esse modo de hospitalidade pode ser traiçoeiro, depredador do outro ao atender ao narcisismo do casal. O outro me liberta. “Meu filho, ao romper meu egotismo, liberta-me de meu próprio peso [...] é radicalmente outro: sua infidelidade é sem contradição, a própria fidelidade, se por seu intermédio, sou eu mesmo” (SEBBAH, 2009, p. 83-84). A infidelidade do filho me traumatiza porque incomoda ao ter que acolher como diferente do si mesmo.

⁷¹ Em uma conferência sobre *Hospitalidade* na Unifra-Santa Maria, RS, um palestrante colocou como reflexão sobre o fato de ter se hospedado no hotel e não na casa de alguém. Ficou uma questão em aberto sem resposta. Mas um estrangeiro que não traumatiza, não é um estrangeiro. Ele não precisou de acolhimento ou se fosse acolhido na casa de alguém, deveria dar o taxa de hotel ao que precisa de acolhimento. Ou, caso não concorde, não teria testemunho ético para a questão levantada, pois não estaria na condição de órfão, estrangeiro, nudez etc... O que precisa de hospitalidade é presença suave, implora com humildade, traumatiza, nos questiona sem questionar teoricamente a hospitalidade ou a omissão da hospitalidade.

⁷² Leonardo Boff. *O mito da hospitalidade*. Que consiste, em síntese, Júpiter, o Deus criador e seu filho Hermes, transformaram-se em dois mendicantes para ver como está a hospitalidade entre os humanos. Foram mal tratados, mas também acolhidos por um casal Báucis e Filêmon, oferecendo-lhes o que tinham de melhor. Júpiter por causa da hospitalidade quis atender um pedido ao casal, ao que respondeu desejar servi-los por toda a vida. Hermes também ofereceu um pedido, o casal quis que lhes concedesse morrer juntos, de tanto amor e companheirismo. Seus pedidos foram atendidos. Interpretamos que, essa suficiência a dois, é questionada pela fenomenologia ética em Levinas, pois é o outro que tem direito desse bem-estar, devendo ser renunciado em prol do outro.

Em *Entre Nós*, Levinas registra no rodapé de página, um pequeno diálogo talmúdico; referente ao mal radical do sofrimento e seu desespero intrínseco e indispensável, do seu fechamento e de seu recurso ao outro homem, à medicação, *exterior* à estrutura imanente do mal:

Rav Hiya bar cai doente e Ray Yohanan foi visitá-lo. Perguntou-lhe: Teus sofrimentos te convêm? – Nem eles nem as recompensas que prometem. – Dá-me tua mão, disse então o visitante ao enfermo. E o visitante levanta de sua cama. Mas eis que o próprio Raz Yohanan cai doente e é visitado por Rav Hanina. Mesma questão: Teus sofrimentos te convêm? Mesma resposta: Nem eles nem as recompensas que prometem. –Dá-me a tua mão disse Rav Hanina, e levanta Rav Yohanan de sua cama. Questão: O prisioneiro não poderia sozinho libertar-se de sua prisão (LEVINAS, 2009a, p. 131-132).

O sofrimento não convêm, mas a paciência enquanto sofre, sim. Kubler-Ross (1996) explica que há o “bom” paciente que lida melhor diante do sofrimento e a morte, ao ter maior tolerância ao sofrimento frente ao inevitável, podendo emergir “uma consciência nova: a consciência como “paciência”, que é o modo humano de sofrer” (SUSIN, 1984, p. 179). Existem dois modos de tolerar o sofrimento, o primeiro, o que se queixa por qualquer motivo, o segundo, é o que tolera melhor nas “mesmas” condições de sofrimento do primeiro, mesmo na espera passiva na ilusão de que o sofrimento lhe convêm, como esperança na pura passividade, sem poder provar a total inconveniência.

O que não tem paciência no sofrimento, “segue sendo um ponto e um ponto firme” (LEVINAS, 1994, p. 188), lutando desesperadamente pela saúde, ao sentir o não sentido na deposição. O que tolera o sofrimento, mesmo em situações extremas, busca significação. Seyler, (2010), inspirado em Michel Henry, diz que se a vida é radicalmente imanente, o vivente (*le vivant*) é no mundo, como possibilidade de projetos e decisões, portanto, deve existir.

6.1 SOFRIMENTO JUSTIFICADO: AFECÇÃO ÉTICA E DANO PSÍQUICO

Nas leituras de Levinas e intérpretes de seus escritos, encontramos alguns sinônimos que descrevem o sofrimento do eu, como: bom, útil, justificado... e o sofrimento do outro: mau, inútil, injustificado... Fica encoberta a noção de sofrimento como dano psíquico durante o acolhimento do outro porque é justificável em qualquer condição. A vivência intensa do egoísmo saudável no mundo da fruição, não garante imunidade ao sofrimento inútil ao ser para o outro.

O eu pode acolher na realidade em que não é o outro, no entanto, há moribundo que acolhe [melhor] outro moribundo⁷³. Há situações em que no bom sofrimento se atinge o outro extremo⁷⁴. Fazer o bem ou praticar a hospitalidade não é garantia de proteção do eu diante do sofrimento inútil, não sendo imune às consequências do sofrimento justificado. Uma violência voltada ao eu em consequência da prática do bem, como responsável, perseguido, acusado e culpado pelo outro, não importando as condições existenciais ou psíquicas. Deste modo, o que se envolve menos com o outro, tem menor probabilidade em sofrer. Segue o lema da política do cuidado no trabalho: “trabalhar sim, adoecer não”⁷⁵.

Se somente o outro fosse vítima de sofrimento inútil, a hospitalidade conviria ao eu, ainda um acolhimento interesseiro. A consciência do emergir do sofrimento inútil na condição de sofrimento justificado, seria indicador de que não há egoísmo na hospitalidade ética, havendo sofrimento em todos os modos de acolher, mas, na maternidade, ocorre algo interessante: tudo se passa como se não sofresse na paciência como desejo infinito em acolher.

6.2 HOSPITALIDADE E O PROBLEMA DO RECONHECIMENTO

A busca do reconhecimento é movida por uma falta. O reconhecimento externo é instável e está acima da vida ao eu neurótico, ao adoecer e morrer de tanto buscar reconhecimento⁷⁶ por uma falha desde as primeiras relações com a alteridade. O reconhecimento interno, como recompensa ao bem, é estável, porque o outro me abre novas possibilidades mesmo para uma estranha subjetividade. Contrasta com o modo sintomático em se reconhecer, que no sentido freudiano, reflete a maioria da classe trabalhadora, responsável pela civilização. A partir de um inevitável mal-estar, adiamento e/ou suspensão

⁷³ No Hospital de Clínicas Porto Alegre, ocorre anualmente um encontro semanal com o tema *A morte e o morrer*, com depoimentos de pacientes e profissionais de diferentes áreas, inclusive filósofos. Um médico com câncer terminal referia que continuaria tratar pacientes até o final da sua vida.

⁷⁴ Enfermeiros que durante anos acolhem o outro [idosos que requerem acompanhamento especial], desenvolvem lesões por esforços repetitivos, [Ler/Dort] podendo vivenciar sofrimento inútil ao não mais poder se reabilitar e apaziguar suas profundas dores e sofrimentos oriundos da hospitalidade.

⁷⁵ Os serviços da área da saúde não dão conta da demanda para o cuidado. Existem dois extremos, o que se dedica ao outro ao extremo, sendo vítima de adoecimento [sem poder contar com a sorte, recompensa ética, Deus ou o destino] e o que adere ao outro extremo, envolvimento mínimo, preservando a si mesmo, predominando o egoísmo, o cuidado de si. Se considerar o meio termo no sentido grego, seria racional, mas não seria o ideal ético, como sacrifício pelo outro. Acolher de modo radical a ponto de expor o eu em sofrimento inútil por causa do outro, se não for um enigma, poderia ser uma contradição racional.

⁷⁶ Uma trabalhadora dedicou nove anos a uma empresa, buscando eficácia no desempenho como forma de reconhecimento, como busca da aprovação do outro. Uma crítica do empregador ao desempenho, desencadeou um mini surto, com ideação suicida. Nesse perfil de trabalhador aumenta a responsabilidade, cobrança e culpa, no mesmo sentido da ética anárquica, quanto mais responsável, mais para o outro e mais culpado. O traumatismo ético depende do [mal do] traumatismo psíquico.

do prazer pela compulsão ao reconhecimento, um autosacrificar-se pelo outro sem ser traumatismo ético. Curiosamente, o empenho ético também é oriundo de um mal-estar, como sofrimento justificado. A civilização e a ética são movidas pelo mal-estar. Porém, no extremo do sofrimento [por causa da civilização-trabalho] Freud colocou em questão a razão para seguir vivendo uma vida de sofrimento; a mesma razão afetada pela falta de sentido (CAMUS, 1982, p. 102) não é colocada em questão pela ética em Levinas.

Trabalhadores da saúde são afetados pela falta de reconhecimento pela natureza da atividade do cuidado. Emerge um fenômeno na ética do cuidado, ao considerar que cuidar do outro é uma atividade inferior a outras funções mais importantes. A idéia de que o cuidador tem um tempo provisório, até atingir algo melhor⁷⁷. Podemos ilustrar deste modo: “Talvez o fenômeno mais pejorativo da ética do cuidado é a “irresponsabilidade privilegiada” (LEUVEN; BURGGRAEVE; GASTMANS, 2006, p. 36). Sustentam também que, pessoas “importantes” não são solicitadas para tarefas menos importantes, como a de não se sentir responsável para colocar corretamente o lixo na lixeira, pois subentende a tarefa de outra pessoa, cuja atividade é “inferior”. Isto, de algum modo, é sustentado na filosofia de Platão, como a distribuição das tarefas, justificando de algum modo a existência do escravo [trabalho escravo⁷⁸].

O que não torna a ética do cuidado, uma atividade de menor valor, por se destinar ao sofrimento do outro. Atualmente, nos sistemas de saúde, vem ocorrendo a inversão da lógica do cuidado no sentido tradicional⁷⁹. Inverte-se o sentido ético em Levinas, ao considerar primeiro o cuidado de si para cuidar do outro, na crença de que cuidar primeiro de si, garante o cuidado do outro e não o contrário. Para estes acolhedores, a ética de Levinas é uma utopia. Busca-se o ponto zero na afecção pelo outro, sem suspeitar que é essa afecção que tece a abertura da subjetividade, ao ser para o outro. Ocorre o inverso entre “todos somos culpados e

⁷⁷ A estratégia de saúde da família (ESF), são profissionais contratados definitiva ou temporariamente pelas prefeituras para atender a população em geral, nos cuidados básicos, em particular no problema da hipertensão e diabetes. Estes são os que possuem o trabalho mais intenso nas unidades de saúde e menos reconhecidos.

⁷⁸ No acolhimento de trabalhadores coletores de lixo da cidade de Santa Maria/RS, um trabalhador relata sentir orgulho por acompanhar carregamento de vários caminhões de lixo em um dia, sendo contestado pelos demais colegas que exercem a mesma atividade. Uma atividade sacrificial, pouco rendosa, inexistente, por exemplo, no Japão. Mais do que a pessoa “certa no lugar certo”, na concepção teilorista ou a justificativa da existência de uma atividade escrava, é um problema estrutural, social de desrespeito, desvalorização e falta de dignidade ao outro. É a fome, a passividade, ausência de estima que faz o outro assumir a condição de coletor de lixo como uma atividade importante, não a atividade em si mesma. Ainda pior, 26 trabalhadores que faziam seleção e reciclagem de lixo, foram intoxicados ao inalarem um pó do veneno organofosforado que estava em um dos sacos de lixo.

⁷⁹ A noção de cuidado reporta a área de enfermagem. A origem histórica reporta às ordens religiosas, Irmãs religiosas [Freiras] destinadas também ao cuidado. A enfermagem traz essa influencia religiosa, constituindo-se em cuidado [profissional]. O espírito de doação sobreviveu e foi passado à profissão de enfermagem. Contudo, atualmente, emergem queixas nessa área e outras afins, no sentido de prevalecer o auto cuidado como condição para o cuidado do outro. Inadmissível no sentido ético anárquico em Levinas.

eu mais que todos”, para “todos os outros são culpados, e eu, menos que todos”, colocando-se como vítima em consequência ao sofrimento no acolhimento. Uma inversão, do outro como maior acontecimento ético, para o pior acontecimento, por um único motivo: a incapacidade em tolerar o seu sofrimento. O sofrimento no acolhimento é real, evita-se envolvimento, “esta relação parece abstrata, construída, distante, mais metafísica que emocional ou psicológica” (GOTTLIEB, 2013, p. 10). A hospitalidade se torna um ter que fazer sem prazer em acolher, danificando o eu e o outro. Para certos profissionais do cuidado, é verdadeira a afirmativa acima de que a atividade do cuidado ocupa uma condição inferior, porque rende pouco, faz sofrer ou não dá reconhecimento.

Há casos extremos de total indiferença ao sofrimento do outro. Diferente nas clínicas privadas, onde há uma relação de reciprocidade e reconhecimento pelo poder aquisitivo. A relação assimétrica no sentido anárquico é impensável. O eu é depredador do outro, se não tiver poder aquisitivo, poderá correr risco de vida. Uma violência ao outro não mais sutil, mas, escancarada, sem escrúpulo, sem remorso ou culpa. Levinas diz que, nessa condição, tudo o que é possível é permitido. Sem suspeitar a ilusão dessa não afecção pelo outro, que emerge como culpa, forçando o eu, em algum momento, no tempo cronológico, reconhecer o sentido ético ignorado, ao ter despertado tarde demais para acolher. Não desejar acolher o outro, mas ter que fazer como tarefa profissional, também é uma forma de sofrimento. Trabalhar sem prazer em trabalhar também adocece. O desejar o bem para si sem o outro é egoísmo, sem atingir o bem para si. Não é uma estima e amor pelo eu como condição para a estima e amor pelo outro [Ricoeur]. O outro é problema, nesta perspectiva egoísta, um fracasso ao reconhecimento do eu.

6.2.1 Libertação do reconhecimento neurótico

Levinas inverte essa lógica, indo da alergia ao outro ao desejo metafísico, à sensibilidade como “bondade e responsabilidade acima do próprio ser e do mundo” (SUSIN, 1984, p. 306). Assim, emerge um estado de ser mais pleno, com o qual se denominam como pessoas carismáticas⁸⁰. Sente-se reconhecido pelo outro, de outro modo, como sensação de plenitude, realização pessoal.

O outro sente quando o acolhimento é autêntico. A violência é denunciada, recorrendo inclusive, ao suporte legal. Neste caso, o eu teme ao outro não pelo traumatismo ético mas

⁸⁰ Como exemplo, um médico que despertou a sensibilidade aos mendicantes, dedicando tempo parcial do seu trabalho para se deslocar às ruas e atender mendigos.

pela lei, temor necessário para a política do cuidado. Não é mais pura passividade, é uma presença impactante, traumática, temerosa, sem se retirar suavemente como no passado ou no modo como descreve Levinas.

O infinito reside também na miséria do outro. A idéia de infinito não é uma “idéia”, não pode ser pensada (SOUZA, 1999), mas sentida. Se um mendigo diz: “Deus te abençoe”, ao receber um suporte, como duvidar da benção? O outro não se reduz a uma posição ou posse. Ou o fantasma⁸¹ do assassinato de um mendigo seria menos poderoso que o fantasma do assassinato de um ser de posses? A mistificação do discurso ético, desqualifica a ética (FABRI, 1997). Sem sofrimento pelo outro não há relação ética, implicando a quebra do “primado da inteligibilidade do Mesmo” e da neurose do reconhecimento, libertando o eu para um acolhimento autêntico.

6.3 A GRATIDÃO PELO ESCUTAR DO DIZER “EIS-ME AQUI”

A responsabilidade ao outro significa sob a forma de um dizer “Eis-me aqui”, numa relação assimétrica entre o eu e o outro. Ao escutar o dizer “Eis-me aqui” ou “Pode contar sempre comigo”⁸², o outro também é convocado a responder de modo assimétrico, pela afecção traumática, um excesso positivo⁸³. Tatrasky (2008) fala de uma reciprocidade assimétrica, uma relação caracterizada pela gratuidade, generosidade e desejo de interação comunicativa. Preferimos, ao invés das expressões *gratuidade e generosidade* em Tatrasky, [ao fazer referência a Marion] a noção de *dom* em Marion (2013). Generosidade e dom são incompatíveis⁸⁴. Se aquele a quem a doação foi feita, deve algo, então não houve doação conforme natureza do dom. Contudo, o sentir-se devedor é a responsabilidade ética, em também servir, porque é servindo ao outro que se é servido. Aquela que recebe, sente que

⁸¹ Essa idéia emergiu de um filme que tinha como enredo assalto a banco, onde foi escondido o dinheiro em um depósito abandonado. Um ladrão foi visto por um mendigo, assassinando-o para não manter nenhum vestígio. Questiona-se do por quê da necessidade do assassinato, os ladrões discutem entre si esse incidente, se dispersam e são presos enquanto discutiam entre si o assassinato do mendigo.

⁸² Expressão testemunhada *in vivo* pelo outro que ao escutar ficou impactado a ponto de constituir um excesso positivo [bom sofrimento] e a necessidade de partilhar em forma de gratidão. Esse exemplo e outros na pesquisa, suportam a noção de ética terapêutica. É impactante ao outro escutar do eu ao dizer de modo sincero: “você é minha responsabilidade”.

⁸³ O excesso no sentido do traumatismo ético positivo, como um registro permanente pelo impacto causado pela sinceridade do pacto, causando uma inquietação movida por um desejo intenso de gratidão pelo escutar do dizer, pela sinceridade do eu no suporte ao outro. “Estava passando e resolvi entrar para agradecer”. “Quando estiver bem velhinha, bem velhinha vou me lembrar de você”.

⁸⁴ É comum confundir dom de doar algo com generosidade. Generoso como o que doa algo, materialidade. Como ser generoso na doação. Um padre pediu aos fiéis para serem mais generosos na hora de oferendas numa celebração dominical. O dom é imaterial. Marion fala da generosidade em doar roupa, comida para salvar vidas, doando-se comida ao faminto constitui-se a imaterialidade do dom, a vida, “como se” fosse possível doar vida, “a possibilidade de comer; em suma, a vida” (MARION, 2013).

também precisa restituir. O dom como “Eis-me aqui” não é suspeito de hipocrisia, tem um sentido único, dá e esquece que doou, e este parece o sentido ético em Levinas. Esquecer mas sem que isto signifique um problema de memória. O dom de esquecer, nesse sentido, é ser para o outro sem nada esperar em troca. Porque, no dom, só ganha se nada se espera. Na reciprocidade, doar visa uma relação de troca. No extremo da doação ao outro, sem limite, em Levinas não há esvaziamento, pelo contrário, emerge mais desejo de alteridade.

6.4 EXPERIÊNCIA METAFÍSICA E PSICOSE

A metafísica em Levinas, supõe a relação com o outro. A presença da face, é presença como epifania, não é fisionômica ou plástica, Levinas rejeita o outro como presença (GONDEK, 1996), há uma distância infinita, e ao mesmo tempo, uma proximidade *carne e osso*, porque a sensibilidade capta sentido na relação *face-a-face* como *carne e osso* e na relação *face-a-face* para além do ser, para além das sensações. Levinas vai dizer em *Outramente que ser*, no *Cap. V* que a responsabilidade é a possibilidade de toda significação, mas sempre ligada na transcendência como uma relação com a vida cotidiana, entendida como uma relação *face-a-face* que também é uma forma de escuta, como o som sem ruído, não se reduzindo a uma explicação neurológica. Se o pensamento pensa mais do que pode conter, capaz da idéia de infinito, o ouvido também pode escutar mais do que pode ouvir, mas, podendo desencadear um excesso, como psicose, esquizofrenia paranoide, pois o sentido metafísico é traumático. O psiquiatra Laing (1987) refere que na esquizofrenia o som enlouquece. O escutar ético também transborda nossa capacidade de ouvir, podendo provocar uma desorganização mental como a do esquizofrênico. Deste modo, a experiência metafísica pode ocorrer no limite do psiquismo. Assumir a responsabilidade ética em Levinas pode ser uma experiência metafísica, mas também uma experiência da loucura, para além de “uma experiência profunda e fundamental” no sentido ontológico, pois seria ainda “a experiência ontológica da firmeza da terra” (LEVINAS, 1993b, p. 156). A experiência metafísica pode ser desejo de alteridade e ao mesmo tempo sofrimento profundo, insuportável por causa do outro, uma alergia ao outro, porque também faz mal.

O psiquiatra Laing diz que o escutar do esquizofrênico não é pura alucinação, isto é, como se houvesse nele outras entidades intervindo nos conteúdos da alucinação. Portanto, a fantasia do esquizofrênico não é pura fantasia, pois há algo na alucinação que afeta o outro. Associamos ao vestígio em Levinas, uma ética fora do normal do ser humano. Talvez seja possível como um dom, escuta profética, sem causar dano ao psiquismo, capaz de desejo metafísico. Nesse caso, é tarefa para poucos.

6.4.1 Prática ética no limite psíquico

Murakami sustenta que “... se a ética hiperbólica de Levinas se realizar efetivamente, isto não seria possível em um mundo delirante” (MURAKAMI, 2002, p. 243). Ou seja, a prática empírica da ética Levinasiana se dá na perspectiva da psicose, argumenta Murakami, esta ética seria qualquer coisa que não se pode efetuar. No entanto, diria Levinas, vemos exemplos de ética, quando fala em pequenas bondades, ao ser “convocado sem explicação metafísica” (CRITCHLEY; BERNASCONI, 2004), para responder ao outro, que também precisa “extra-azar e manifestar – para responder acerca daquilo que capta [...] amizade e a hospitalidade” (LEVINAS, 2009a, p. 303). No “face de uma face [...] o olhar que me vê põe fim a minha solidão, inaugura um novo reino” (SUSIN, 1984, p. 206). Olhar que “me atinge diretamente porque penetra sem mediações [...] como um estranho não mundo no mundo” (SUSIN, 1984, p. 207), um “olhar que não se faz fenômeno”. Murakami identifica essa invasão sem mediações, o estranho não mundo com o mundo delirante esquizofrênico. Ética como delírio de perseguição, situado como certos delírios esquizofrênicos. Como as noções, o *outro-no-mesmo*, perseguição, substituição, encarnação, responsabilidade por todos, carregando o peso do mundo, reportando um delírio de perseguição megalomaniaca. O psiquismo como *um-para-o-outro* é psicose (MURAKAMI, 2002).

O limite psíquico no acolhimento também pode ocorrer ao outro familiar. Se pudermos falar em educação anárquica, também situamos um limite psíquico dos pais em relação aos filhos. O acolhimento autêntico⁸⁵ deixa no outro o registro como gratuidade e desejo em ser recíproco por receber algo, desinteressadamente, na relação assimétrica, em forma de dom. O filho retorna em forma de gratidão a dádiva de um amor doação, o dom da vida “situado para além do que o pai pode assumir” (LEVINAS, 1993c, p. 74). A paternidade pode ser uma cegueira à alteridade. No extremo do desapontamento e estresse, o eu afirma que deu tudo ao outro, mas este retorna com total ingratidão⁸⁶. Neste sentido, o terceiro foi desejado e planejado como uma aquisição, uma propriedade, a nível inconsciente, para cuidar, para suportar a miséria psíquica dos pais. O filho é estranho justamente porque não pode ser

⁸⁵ Ao dizer ao trabalhador em estado de intenso sofrimento psíquico: “Agora você é minha responsabilidade” referiu que nunca ouviu isso de ninguém, nem da mãe, nem da esposa, nem dos amigos, tendo marcado muito essa afirmação. Reitera-se o poder terapêutico da ética fenomenológica, ausente na psicanálise devido ao envolvimento superficial com o outro em sofrimento, pois, seria problemático se envolver no tratamento do outro.

⁸⁶ Infelizmente, isto pode levar ao extremo do assassinato. Ou expressões comuns no imaginário social, “prefiro ver meu filho morto do que envolvido com drogas”. Os pais que assumem no sentido ético, total responsabilidade ao terceiro não usam esse discurso, pelo contrário, perdoam sempre e se sentem culpados pelas condições psíquicas do outro.

“meu” filho, sustenta Levinas. E isto, a despeito de parecer estranho não dizer meu filho. Enquanto for “meu”, não ocorre libertação dos pais pelo filho, ao não reconhecer a sua transcendência ou reduzi-lo a uma propriedade. Pode-se educar o outro mesmo na infidelidade aos pais, mesmo que não seja obediente ou que os desaponte, a ponto de perderem o equilíbrio psíquico e ameaçarem o próprio filho. O olhar inocente do outro que foi infiel ao planejamento dos pais, desarma o argumento e os liberta para o outro, questionando a fidelidade dos pais.

Para ilustrar o limite psíquico na prática “ética como delírio de perseguição” (MURAKAMI, 2002, p. 241), referimos o psiquiatra Laing por ter sido, por assim dizer, se poderíamos dizer, radical na Psiquiatria assim como foi Levinas radical na Filosofia. Se levamos o sentido radical da ética em Levinas, vemos que esta não caracteriza um ato de normalidade, uma vez que o ego não é o centro da questão. Diz Laing que o ego é o instrumento para se viver neste mundo. Em Levinas, a indetidade egóica é desconfortável, e é por isso que emerge o desejo de evasão. Em Laing, se essa identidade se romper, ou for destruída, é possível estar exposto a outros mundos, “reais” de diferentes maneiras, da esfera mais familiar dos sonhos, da imaginação, da percepção ou da fantasia. O mundo que se penetra, a nossa capacidade para experienciá-lo, parece estar em parte condicionada ao estado do próprio ego. Perceber além da percepção implica sair do ego. Levinas expõe o eu a essa nova condição fora da normalidade a partir do rompimento da boa posição. É preciso sair do ego para experimentar o que não se reduz ao ego, neste caso, poderia ser a experiência ética em Levinas bem como uma condição delirante no modo de ser ético (MURAKAMI, 2002), uma experiência da loucura (LAING, 1987).

6.4.2 Familiaridade da psicose como perseguição ética

A esse respeito, vale lembrar a psicanalista Melanie Klein, que nos ajuda a compreender a relação entre a condição esquizofrênica com a condição ética, sem exageros. O *outro-no-mesmo* ou substituição é esquizofrenia paranoide, é psicose familiar ao psiquismo por possuir estrutura de esquizofrenia paranoide⁸⁷, como condição familiar ao psiquismo. A esquizofrenia paranoide é uma condição persecutória a partir do traumatismo psíquico, o que nos permite escutar o outro que nos persegue, incessantemente, pelo traumatismo ético. Há pessoas mais sensíveis à dimensão paranoide, no modo como são vistos pelos outros, e isto

⁸⁷ O termo técnico utilizado por Melanie Klein é “posição esquizo-paranoide” [todos passam por essa posição] que poderá evoluir ou não à “posição depressiva” como condição de normalidade.

também vale na perseguição do outro no sentido ético. Já falamos do mal do sofrimento como desencadeador da sensibilidade ética. Agora, falamos da necessidade do mal da esquizofrenia paranoide na mesma condição. A psicanalista Melanie Klein, possibilita fazer relação entre o psicótico normal [eu] e o anormal [outro] ao descrever que todos temos esse registro e disposição para a psicose. Diríamos então, uma disposição à radicalidade ética, perseguição do outro na esquizofrenia paranoide. A diferença é que, o traumatismo ético desperta essa disposição no eu sem o sofrimento do estado psicótico do outro, provocada pelo traumatismo psíquico. Teríamos, segundo essa autora, a posição esquizo-paranoide como etapa normal do desenvolvimento de qualquer ser humano (eu); que na condição ética já teria o registro psicótico da perseguição do outro, sem estranhamento, em Levinas, uma ética de uma inescapável responsabilidade ao outro, onde é o outro e não mais o eu como centro. Portanto, se houver prática ética, só se dá nesse limite psíquico do eu que enlouquece com o outro ao acolhê-lo. Murakami é enfático em dizer que sem essa natureza delirante não há ética, ou seja, “se a ética hiperbólica de Levinas se realizasse efetivamente, seria um mundo delirante” (MURAKAMI, 2002, p. 243).

Na hospitalidade ética tem-se a impressão de que a normalidade não é tão importante quanto parece para a saúde mental. A psique saudável não é uma fortaleza armada fechada em si mesma, mas uma abertura ao outro, também como possibilidade de doença, vulnerabilidade, colapso mental, psicose. Pode-se adoecer mentalmente quando se é moralmente responsável. Estamos diante de outro paradoxo: o ser saudável na condição doente, ou o contrário, a doença na condição de uma boa posição do eu. O sofrimento do outro traumatiza o terapeuta. Como o outro, o terapeuta também sofre confusão mental e apatia (KUNZ, 1998). No sentido ético, é o “bom” sofrimento ou sofrimento justificado. À medida que vai ocorrendo hospitalidade, o eu vai se depondo em direção ao outro até enfrentar seu limite psíquico e ao chegar nesse ponto crítico, acolhe o outro sem limite, em detrimento de si [com raras exceções]. Sabemos que não é a substituição no sentido levinasiano. Na prática do acolhimento não vem ocorrendo a substituição no sentido de Levinas sem comprometer o ser próprio. Mas Levinas refere ser possível ao dizer que quando a essência é posta a parte, “o psiquismo experiência uma alteração sem alienação” (LEVINAS, 1998, p. 141).

6.4.3 Ética como ferida na subjetividade vulnerável

O traumatismo psíquico, ou um certo dano psíquico pode ser o desencadeador do traumatismo ético, que é o que torna possível a prática do bem, reiteramos, como se o mal do

sofrimento fosse o desencadeador do sensibilidade ética. Estranhamente, é traumatizado pela ética, aquele que já era ético em consequência do traumatismo psíquico⁸⁸. Uma afecção que pode não ocorrer na boa posição do eu, ainda não exposto à vulnerabilidade. Contudo, o outro quando acolhido, pode voltar à boa posição e deixar de ser ético, o que nos parece um paradoxo⁸⁹.

Laing (1987) escreve que, no ato de se enlouquecer, ocorre uma profunda transposição da posição em relação a todos os domínios do ser. O centro de experiência, diz Laing, desloca-se do ego para outros níveis do ser, de certo modo, também é a deposição no sentido ético de Levinas, porque quando o eu se depõe torna-se vulnerável inclusive à loucura. Na confusão mental, mistura o interior com o exterior, o natural com o sobrenatural. Enfocamos na pesquisa a esquizofrenia pelo caráter persecutório, pelo sentido ético radical de perseguição. O esquizofrênico pode ouvir falas, alucinações sonoras criadas no cérebro, com a ilusão de que pensamentos são vozes verdadeiras. Escutar o outro tem um limite ou pode levar a loucura. Mas psicose sem perder o controle mental, como acontece no outro, que Laing descreve como o emergir de uma profunda infelicidade e desintegração mental. Levinas fala em perda da posição, sem a desintegração do esquizofrênico ou não poderia acolher o esquizofrênico, que é exilado do cenário do ser, um estranho, um alienígena, acenando para nós do vácuo onde está mergulhado, um vácuo talvez povoado de presenças que nem sequer suspeitamos (LAING, 1987). O psiquiatra não explica o que são essas presenças, mas sabe que não se reduzem a alucinações. “A confusão entre o mundo da vida e a instituição ética-delirante se realiza como aparição real do traço do infinito como ser invisível, onde o mundo real está repleto de sinais da intenção de Deus” (MURAKAMI, 2002, p. 243), assim como não podemos representar o vestígio em Levinas, que tem um sentido hiperbólico, também delirante.

Se o caminho de Abraão é para poucos e a responsabilidade ética é de todos, é possível ser ético sem o extremo sacrificial ao outro. Tatransky (2008) apoia-se também em

⁸⁸ Quando ouvimos no imaginário popular “ovelha negra da família” pode representar o outro vulnerável e eleito pelo fantasma do inconsciente familiar (também um mal de ordem psíquica que agride o outro sem saber) para acolher os agressores (pais) também vítimas, carentes de cuidado. A “ovelha negra” os acolhe a partir do mal da culpa. Sente-se culpado mais que os irmãos. Foi ferido pelos pais e irmãos, foi excluído, sem lugar de reconhecimento e é ferido pela ética ao sentir-se culpado por eles, como identificação projetiva, uma neurose, pois “a obsessão é uma responsabilidade sem opção” (LEVINAS, 1967, p. 280). Se não for acolhido será um *ser-para-o-outro*, com significação ética [no sentido de *outramente que ser*] e miserável [no sentido ontológico]. A experiência clínica permite descrever essa realidade.

⁸⁹ É muito comum ouvir no acolhimento terapêutico queixas dos pais referindo que os filhos pioraram com o tratamento, como desobediência aos pais, hostilidade, reclamações por direitos e outras. Quando acolhido, o outro pode clamar por seus direitos e isto desaponta o que era seu depredador (mesmo inconsciente). O outro volta à posição, deixou de ser humano? De modo paradoxal, diríamos que sim.

Ricoeur, sobre a necessidade da reciprocidade como possibilidade ética. A felicidade no sentido grego está relacionada a escolha correta e o desenvolvimento das potencialidades humanas (CISLAGHI, 2007). No sentido ético de Levinas não há escolha para ser feliz, mas um ter que responder, também um modo anárquico de condenação. Um ter que responder pelos próprios atos, um ter que empurar o rochedo morro acima, refere Camus, mas “é preciso imaginar um Sisifo feliz” (CAMUS, 1982, p. 102), pois o sentido grego de preservação do eu não poderia ser completamente ignorado. O sentido ético em Levinas é radical, sem meio termo, sem liberdade para se opor à responsabilidade, pois “a contradição maior [...] é a responsabilidade pela recusa da responsabilidade, o que define o pecado” (SUSIN, 1984, p. 168).

6.5 A ÉTICA EM LEVINAS COLOCA O SENTIDO EM QUESTÃO

A Filosofia e a Psicanálise sempre retomam o sentido do ser. Levinas vai dizer que há algo além do ser que precisa ser integrado a uma estranha subjetividade. Ao dizer, “a verdadeira vida está ausente”, Levinas pode também significar a impossibilidade da realização neste mundo, implicando um além, o mundo do outro que é meu mundo enquanto responsabilidade ética, sem nenhuma relação na metafísica como ontologia. Há afinidade entre o dever a partir da razão em Kant e o dever como traumatismo ético em Levinas (CHALIER, 2002). Desta forma, as três questões de Kant: O que posso conhecer? O que devo fazer? O que me é permitido esperar?, podem ser repensadas na nova concepção de sentido na perspectiva da ética em Levinas, mas sem tornar menos complexa essa relação, ao falar do sentido para além do ser.

Levinas parece deixar dúvida na questão do sentido frente ao extremo da existência, em que tudo parece se consumir [permanecendo sentido ético, ou não-sentido mesmo como significação ética] onde a angústia de morte não é a angústia heideggeriana, mas: “melancolia que não deriva da angústia. Pelo contrário, seria antes a angústia da morte a modalidade desta melancolia do inacabamento [embora Levinas diga na sequência do texto: (que não é ferida de amor-próprio)]. O medo de morrer é o medo de deixar uma obra inacabada e, portanto, de não ter vivido” (LEVINAS, 1993b, p. 124). Levinas deixa em aberto o “não ter vivido” que poderia dizer respeito a privação de si [assinalamos a moral dos fracos em Nietzsche e o niilismo de uma vida rica em privações] por causa do outro, que não temos claro se é com ou sem ferida de amor-próprio. Mas esse é apenas outro viés da mesma questão tratada antes, sobre a ambivalência do desejo nos dois paradigmas: Ulisses e Abraão, um conflito inevitável,

pois, Levinas permite supor que, “não é possível servir a dois senhores” ao mesmo tempo. Talvez, o conflito maior seja em não poder saber se “compensa” viver como responsabilidade ao outro sem limites, ou como diria Murakami, “a anterioridade da ética não significa qualquer coisa *a priori* ou uma universalidade, mas a impossibilidade de atestação” (MURAKAMI, 2002, p. 208), um ariscar sem poder prever se vale a pena. Deste modo, a “sabedoria do amor” parece não ultrapassar o “amor à sabedoria” que mantém um equilíbrio entre os paradigmas dionisíaco e apolíneo, como necessidade de ficar no meio termo, é preciso buscar o equilíbrio, que é a virtude.

Poderíamos dizer que se beneficia da ética sacrificial poucos casos de luminosidade para além da consciência ou do psiquismo, reiteramos, acolhedores que se envolvem tanto com o outro e parecem não cansar ou estão sempre cheias de energia, seres carismáticos, o que também é permitido dizer, seres sacrificiais, enlouquecidos por causa do outro. Um modo muito estranho para conceber sentido. Se isto for verdade, o sentido ontológico será posto em questão, impulsionando para uma nova reflexão frente as condições extremas da existência. O saber como atividade intelectual cede lugar ao saber como sensibilidade passiva que vai desestabilizar e repensar o sentido. Deste modo, sentimos a necessidade de aprofundar a questão do sentido em Levinas.

7 REPENSANDO O SENTIDO DO HUMANO A PARTIR DA ÉTICA EM LEVINAS

7.1 ÉTICA E SENTIDO

Levinas coloca em questão o sentido do humano enraizado na ontologia ao propor um sentido para além do ser. Em *De Deus que vem à idéia*, Levinas afirma: “Penso que, apesar de tudo, o que faço tem viés fenomenológico, mesmo que não haja redução segundo as regras exigidas por Husserl e sua fenomenologia não seja totalmente respeitada” (LEVINAS, 2009b, p. 125). Estamos diante de um modo diferente de fazer fenomenologia mas sem comprometer o método fenomenológico. Sebbah (2009), ao referir que em Levinas há um transtorno da fenomenalidade, não se refere ao comprometimento fenomenológico, pelo contrário. Levinas refere que “o traço dominante, que determina mesmo aqueles que hoje não se dizem mais fenomenólogos, consiste no fato que, ao remontar a partir do que é pensado para a plenitude do próprio pensamento. Para Levinas esta análise seria a novidade husserliana e que, separada da metodologia de Husserl, seria uma conquista que permanece para todos. O sentido do humano em Levinas é repensado tendo Husserl como suporte. Assim, em Levinas algo permanece mesmo quando a intencionalidade não é mais considerada como teórica ou como ato. A partir da tematização do humano, abrem-se dimensões novas, essenciais ao sentido pensado. Todos aqueles que pensam assim e procuram estas dimensões para encontrar este sentido fazem fenomenologia (LEVINAS, 2009b, p. 125).

O *um-para-o-outro* em Levinas, mesmo sendo significação ética pode envolver não-sentido. Sayão explica que Levinas apresenta um novo modo de compreensão do humano, a partir de um novo humanismo, respondendo de outro modo a pergunta antiga: *O que é o homem?* e como se pode falar do “sentido do humano”. Levinas foi além de Husserl e de Heidegger, identificando uma “nova possibilidade de compreensão da condição humana a partir da textura ética na disposição do *ser-para*” (SAYÃO, 2003). Para além do ser, há o sentido no não sentido e vice-versa. Com a noção do Há, um ponto crucial na fenomenologia de Levinas (HEAD, 2003), o sentido não é mais uma garantia permanente ao sujeito, como algo que se conquista no mundo das ocupações.

Em *Outramente que ser*, Levinas afirma que o *um-para-o-outro*, não é um ser fora do ser, mas significação, evacuação da essência do ser para o outro (LEVINAS, 1998, p. 164). O que vem de fora do ser é o “Dever que não pediu consentimento, que veio em mim traumáticamente, de alguém de todo presente, imemorável, anarquicamente, sem começar” (LEVINAS, 1993a, p. 17). Em Levinas a ação ética já traz a coerência do discurso, que não é

insensato por não se reduzir ao conceito, explica que “o discurso sobre o além do ser [...] pretende ser coerente [...] na tradição não há sentido se não há linguagem. E dito sentido como sentido é manifestação do ser (LEVINAS, 1993b, p. 151).

Levinas inverte a noção ontológica de sentido, sujeito ao não sentido com sentido ético em “carregar o peso do mundo” no “um-para-o-outro [...] pura passividade [...] corpo animado pela alma [...] dar o pão tirado da própria boca” (LEVINAS, 1998, p. 67). Esse modo paradoxal de sentido ético, não se sustenta na ontologia ao implicar a deposição do sujeito, pois só há sentido na boa posição. Um modo de ser ético impensável na filosofia [ética] tradicional. Levinas apresenta nova compreensão do homem pela responsabilidade em que “a passividade extrema do sujeito abala o processo de *representação* que o ser racional realiza e, conseqüentemente, inverte o movimento intencional que ele requer” (FABRI, 1997, p. 177).

Levinas, não só apresenta uma estranha subjetividade, como também um modo estranho de referir um sentido ético encoberto, além do ser e da essência, além da realidade, pois, “O sentido não é uma dádiva do ser” (FABRI, 1977, p. 118) sem apresentar garantia deste em *outramente que ser*. Onde Heidegger já não garante a produção de sentido, ao ser colocado em questão pela morte, Levinas indica a possibilidade de sustentar sentido através de um sentido ético paradoxal, contra a natureza, um sentido que também pode levar ao não sentido.

Levinas descreve esse paradoxo na seguinte passagem:

Questão contra-natureza, contra o natural da natureza. Mas questão de sentido por excelência, aquém ou além de todos os jogos do sentido [...] Questão de sentido de ser: não o ontológico [...] Questão de sentido que não se volta para nenhuma finalidade natural, mas que se perpetua em nossos estranhos discursos humanos sobre o sentido da vida, em que a vida se desperta à humanidade (LEVINAS, 2009b, p. 226).

Ser responsável pelo outro, mesmo colocando a vida em risco, por causa da maldade, seria no sentido ontológico, seria “contra o natural da natureza”. Isto colocaria em questão o sentido do ser e não do humano que é além do ser. Em *Ou tramente que ser*, Levinas apresenta um risco inevitável associado com a aventura sem retorno ao mesmo, com a proposta ética para o Outro e a despersonalização, a impessoalidade absoluta do Há, que permanece depois da dissolução da existência hipostasiada, de tudo o que estava no ser (MARDER, 2013).

Levinas visa um sentido ético de vulnerabilidade, oposto à razão ontológica onde a deposição é o fim do sentido, sujeito à depressão ao conceber o fim como fracasso da boa posição. Em Levinas, a vulnerabilidade é “a culpabilidade absoluta, ou melhor a responsabilidade absoluta” (LEVINAS, 2008b, p. 121), sem ser depressão, no paradoxo

descrito em *outramente: encontrando-se perdendo-se*. Nesse estranho encontro de si mesmo como perda da posição, pode ocorrer ansiedade, inquietação, vivência de não sentido existencial, contudo, não é depressão, é significação por destinar esse sacrifício ao outro, obtendo um antídoto contra a depressão. O eu no excesso desperta para uma estranha vontade [desejo de alteridade], quer evadir ou perder-se para se reencontrar como significação ética. Deste modo, “os atributos negativos que emergem para além da essência se tornam positividade na responsabilidade” (LEVINAS, 1998, p. 12), mesmo no aparente não sentido ético. No discurso sensato ontológico é contraditório emergir sentido [ético] no não sentido.

Em Levinas, o sentido é ético, emergindo do rosto do outro homem, conferindo sentido à filosofia, “Aonde a filosofia não chega é exatamente o que ela quer significar com sentido [...] necessita se desdizer em cada instante que diz” (Farias, 2003, p.193). O sentido ético não é apreendido ou compreendido pela filosofia, por estar sempre além da linguagem, implicando um desdizer permanente sem nunca desvenda-lo completamente. Uma busca pelo sentido sabendo da impossibilidade de sua apreensão, sem nunca desistir, como uma crença no sentido, na perspectiva huserliana. Em Levinas o sentido está além do ser, como “uma significação que abala a ordem do ser” (FABRI, 1997, p. 119). Sua realeza, é para Levinas, mais forte que a dos deuses. O infinito na nudez do outro fragiliza o acolhedor, ao responder: *Eis-me aqui*, no extremo, arriscando a vida pelo outro, movido por um estranho desejo em seguir fazendo o que vem lhe provocando deposição, destruição de si, porém, ainda parte de uma estranha subjetividade, que na psicanálise atribuiríamos um permanente estado psicótico, em contraste, na condição ética, um sujeito pronto para acolher o outro. Mas vimos na pesquisa que o outro, nunca posto, é a condição para a substituição. Mas Levinas permite supor que o eu é psicose sem ser psicose ao ter preservado o poder em acolher. Como se a substituição ao outro preservasse certa posição de sujeito para continuar acolhendo. Uma “contra-natureza” na natureza sem ser uma condição psicopatológica. Uma estranha normalidade em que concebe o cuidado de si, cômico, capaz de dar boas vindas a morte [Irma morte – S. F. de Assis].

Nos cinco estágios diante da morte pesquisados por Kubler-Ross: negação, revolta, barganha/negociação, depressão e aceitação, podem ser repensados a partir da fenomenologia em Levinas. O moribundo se perde ao falhar a negociação, como tentativa fracassada em se por novamente, para seguir vivendo. Na condição ética se perde e se reencontra sem entrar em depressão, numa situação anárquica “no qual o ser se perde e se reencontra”(LEVINAS, 1993b, p. 202). Isto é, do estágio da *negociação* [com Deus prometendo grandes feitos à humanidade, caso voltar à saúde, à vida] ao estágio da *aceitação*, sem passar pelo estágio

depressão. Ou seja, se como sustenta Levinas, é possível se encontrar na perda, então, pode ser pulado o estágio depressão sustentado por Kubler-Ross (1996).

Levinas permite repensar o processo para a morte e seu sentido [ontológico] trágico, sem necessariamente, ocorrer um adoecimento psíquico, como a depressão, devido ao sentido ético que também tem um caráter terapêutico. Isto é, como se agora, por causa da significação ética, fizesse sentido morrer, ao conceber o processo para a morte de outro modo, desvelando um sentido, sem se deprimir ao atingir a situação existencial extrema, onde “a morte aliada ao bem já é investida anarquicamente pelo bem como “boa morte”, morte do justo e morte santa” (SUSIN, 1984, p. 376). Como não ver nisto uma resposta ao problema da morte?

7.1.1 Sentido ético a partir da “pequena bondade”

O eu quer significar a vida no menor⁹⁰ esforço possível, permanecendo no egoísmo, como luta por posição, liberdade e segurança. Em contraste, Levinas apresenta um sentido humano para além da essência ou da realidade, emergindo como resposta à ação ética. Uma pequena bondade já tem inerente o saber, “sabedoria do amor”, comportando sentido ético, que também poderá parecer um não sentido ontológico. É comum ouvir expressões do tipo: “me fez bem ajudar aquela pessoa”, uma “pequena bondade”, uma sensação de bem-estar [também de mal-estar] por causa do outro. Podemos exemplificar como: dois policiais, que se sensibilizaram ao prender um cidadão desempregado, que “roubou” um pedaço de carne do supermercado para alimentar seu filho. Ao conferirem o motivo do “roubo”, os dois policiais pagaram ao supermercado a carne que o cliente pegou e o libertou. Uma pequena bondade em resposta ao traumatismo ético que veio do outro, na nossa cultura: “ladrão de supermercado”. O sentido em ajudar o pai emergiu pela perturbação que a fome do outro causou nos policiais.

O sentido ético nunca se sacia, é “alimentado pela própria fome”, como desejo de alteridade, no engajamento com o outro. Sem o engajamento ético, o sentido, como essência, pode se tornar o vazio do Há, mesmo nas “grandes bondades” dos santos. Um pensar que é inquietação, diferente da serenidade do pensar que Descartes referiu nas viagens marítimas, na condição em que a “afirmação da essência supõe esse repouso [...] não-inquietude”

⁹⁰ Na caracterização de perfis de trabalhadores, identifica-se três tipos em qualquer grupo, independente da natureza do trabalho. Já temos referido o tipo *condescendente*, trabalhador envolvido, justo, ético, etc... Há um segundo tipo: o tipo *agressivo*, também bom trabalhador, mas, muito preservado, é cuidadoso, vê o outro como um inimigo em potencial, sabe dizer não ou se defender do não envolvido, que caracteriza o terceiro tipo. Este, também denominado “vivaldino” no imaginário dos trabalhadores, sempre usando a lei do menor esforço. Explora o tipo condescendente, que de algum modo, não sabe se defender, porque, ainda não aprendeu a dizer não. Estranhamente, o trabalhador não envolvido, preza a qualidade de vida, vive a vida e apesar das infinitas possibilidades de quebrar o tédio, não entende porque vive em tédio.

(LEVINAS, 2008, p. 154). Pensar a ética implica perturbação do pensamento. Não é possível pensar a ética estando em boa paz. Não é normal pensar nessas condições. Por isso é imposição do outro em forma de traumatismo, pois em Levinas, não somos movidos espontaneamente para o bem.

Agir de modo correto ou ético não garante a felicidade, mesmo assumindo pequenas bondades. Teria sido feliz o trabalhador miserável, que deu sua vida à empresa visando o sustento da família? Como sustentar que não houve um sentido nesse sacrifício de si por causa do outro? Deste modo, o que encontra sentido através do aparente não sentido em *ser-para-o-outro*, pode ser feliz ou não. O mundo da fruição, não é necessariamente para a vida toda. Após pleno de si pelo gozo, o eu pode deixar de amar a si mesmo, para amar o outro, a todos, um amor sem concupiscência. O amor a dois, para Levinas, é ainda uma forma de egoísmo.

O sentido não escapa ao pensamento, ao conter mais do que pode conter, mas sem ser compreendido. A significação se abre para possibilidades de não sentido. Na ética emerge outros modos de significação para além do mundo da fruição, o que leva Levinas perguntar: “De onde me vem esse choque quando passo indiferente sob o olhar do Outro?” (LEVINAS, 1993a, p. 56). Uma relação transcendente para o outro, excesso ético, na libertação final de um existente de sua essência, do *conatus essendi* de Spinoza (MARDER, 2013). O eu responde pela inquietação ética sem seguir ninguém. O discípulo lacaniano desenvolvia seu próprio estilo analítico, lacaniano sem seguir Lacan.

7.2 INTENCIONALIDADE E SENTIDO

Em Levinas podemos dizer que o intencional é a “boa consciência”, mas pode haver sentido também na “má consciência”, para além da intencionalidade. Em Husserl, o que não é encontrado na consciência, pode-se encontrar na forma de sentido, o que já subentende a consciência não intencional. Deste modo, a fenomenologia é uma crença no sentido, que é o mesmo que dizer, “criar o ser” conferindo luminosidade. Por um lado, isto é bom, ao se ter uma confiança no humano, por outro lado, embaraça em situações limites, um confronto com o não-sentido. “Com o niilismo, experimenta-se a consciência do possível não-sentido de tudo. A crença ingênua no sentido é constantemente atormentada pelo fantasma do niilismo” (FABRI, 2012c, p. 128). Porém, frente ao não-sentido do sofrimento inútil vimos que é melhor uma crença ingênua de que o sofrimento convém do que não ter crença nenhuma. Levinas parece não solucionar o problema do não-sentido, mesmo indo além da

fenomenologia de Husserl. A relação com a alteridade vai além do Alter ego husserliano implicando numa outra subjetividade ignorada em Husserl, na qual só é possível doar sentido colocando em questão a boa posição do eu. Trata-se de uma contradição ontológica, isto é, de uma significação ética. Aqui parece balançar o registro fenomenológico em que se propôs Levinas, do ser ao *outramente que ser*, do dito ao dizer, mas o aparente “afastamento da fenomenologia significou sempre permanecer-lhe fiel” (SEBBAH, 2009, p. 144).

Levinas busca um permanente suporte em Husserl, sempre fiel ao seu mestre, mas não vacila em mostrar os limites da fenomenologia. Por um lado ela se interpreta como uma aspiração do Ocidente, mas na aspiração do sentido, também denuncia um ponto crítico, porque embora ela lança mão sobretudo, vai mostrar que o não-sentido ameaça. Só que ela quer enfrentar isso dando sentido. Levinas tenta de modo ousado esse exercício fenomenológico a partir da ética, ao continuar doar sentido no aparente não-sentido, uma possibilidade no mistério da ética, para além do ser, ao conceber que “o dotado de sentido não tem necessariamente de ser” (LEVINAS, 1993, p. 149).

No vivido de esquizofrênico paranoide há de algum modo, uma relação com a consciência confusa, ao vivenciar a mania de grandeza ou o medo de ser assassinado ou de ter que cumprir o comando em assassinar. Se for discutível essa possibilidade, também deveria ser discutível a afecção do sonho ao sujeito que sonha, uma fantasia, também um modo de pensar não confiável, que afeta a realidade do sujeito, o seu estado de humor. A figura do assassino representa um objeto real ao esquizofrênico, mesmo como uma entidade mental maldosa, dentro de “todo o fluxo de processos mentais” (HUSSERL, 1983, p. 199). O esquizofrênico vivencia um fenômeno mental intencional na consciência confusa, pois se não houvesse uma relação com a realidade [consciência, intencionalidade] não haveria temor em ser morto. Mesmo que se diga que nem todos os estados mentais são intencionais, como o estado mental de um esquizofrênico, também não podemos dizer que é fantasia apenas, pois sofre uma afecção real em seu estado mental confuso. Os estados de humor como ansiedade, euforia ou grandeza embora não sejam sempre “de” alguma coisa ou “sobre” alguma coisa, afetam de algum modo a consciência, mesmo na ausência do objeto intencional (MCINTYRE, 1989).

McIntyre afirma ainda que o fenômeno mental é intencional e somente os fenômenos mentais são intencionais. Humores como a depressão ou euforia não são sempre “de” alguma coisa ou “sobre” alguma coisa. E, como nota Husserl, sensações tais como dor ou tonturas não são obviamente representacionais ou direcionadas para algum objeto. Husserl se interessou pelos estados mentais ou experiências que nos dão um sentido de objeto e dos

fenômenos mentais intencionais, denominados atos da consciência, “fluxo de processos mentais como o fluxo de consciência e como a unidade de uma consciência” (HUSSERL, 1983, *Ideen*, I, § 94, p. 199). As variações do estado de humor, aparentemente, são sem objeto “de” ou “sobre” e dizem respeito a uma consciência afetada pelo sofrimento mental. Mas, a consciência intencional também pode não ser pura devido a afecção de algo que está além da consciência. Nesse sentido, somente os estados da consciência são intencionais, mas, refere McIntyre (1989), que não precisamos ser tão restritivos: se há crenças e desejos inconscientes, [e aqui também situamos o esquizofrênico] eles também deveriam ser considerados fenômenos mentais intencionais. Husserl denomina a intencionalidade como propriedade fundamental da consciência e o princípio da fenomenologia. Levinas e Michel Henry dirão o oposto, que é do não intencional que emerge a intencionalidade e a fenomenologia.

O rosto do outro homem é significância, nele emerge uma inteligibilidade como linguagem que antecede a consciência de em Husserl, “vem antes do signo que procura significar o ser”. Levinas escreve que a proximidade do próximo interrompe as etapas da consciência, porque a significação é atribuída à própria significância, ou seja, à linguagem anterior à língua. A linguagem emerge como resposta aos apelos do outro, antecedendo+ a fala e a escrita. Não há conteúdo, mas proximidade como dizer (LEVINAS, 1978). Levinas é ousado ao aplicar o mesmo procedimento fenomenológico na ética, como se fosse na filosofia. Onde, “em fenomenologia, o ponto de partida é sempre aquilo que se experimenta antes de toda explicitação teórica. As evidências começam nas intuições antepredicativas, fato que as próprias ciências particulares não podem deixar de reconhecer” (FABRI, 2012b, p. 7).

A linguagem começa como resposta ao outro mesmo na relação psicopatológica, onde a vítima do sofrimento também pode intuir atos de consciência, embora não tenha sido foco de atenção da fenomenologia, até a reviravolta ou inversão feita por Levinas. Deste modo entendemos que na confusão mental, ou nos estados psicopatológicos, também há estados de consciência. Apesar de Brentano caracterizar intencionalidade como atos da consciência, enquanto fenômenos psíquicos ou mentais, separados dos fenômenos físicos ou naturais. Husserl, não desconsiderou os fenômenos inconscientes, inclusive presentes na anormalidade psíquica, porém não dignos da mesma atenção dada às condições de normalidade. Brentano (1995) explica que os fenômenos que emergem de uma condição psíquica debilitada nos trazem informações extremamente valiosas, referindo que: “As doenças mentais podem afetar em grande parte a vida consciente. Seria um erro, no entanto, querer ver maior ou mesmo igual atenção dada a esses estados doentes do que para os da vida mental normal” (BRENTANO, 1995, p. 33). O diferente já afetava o conhecimento filosófico antes do

advento da reflexão sobre a ética, onde teria sido um erro dar “maior ou mesmo igual atenção” ao que não se reduzia ao mesmo.

Levinas, ao enfatizar a importância do não intencional, pode ter se inspirado pelas variações da própria intencionalidade. A abertura ao não intencional foi inerente à própria história da intencionalidade (MCINTYRE, 1989, p. 7).

Levinas explica que “na relação com o outro há estruturas que não se reduzem à intencionalidade” (LEVINAS, 1982, p. 53), um modo de visar que implica a deposição da soberania, “deposição que é precisamente a sua responsabilidade para outrem” (LEVINAS, 1982, p. 92-93). Um outro caminho não investido para fundar a intencionalidade. Na mesma direção de Levinas, em Michel Henry a fenomenalidade da vida é implicada na dor e no sofrimento onde a fenomenologia não-intencional pode fundar a própria intencionalidade a partir de um fundamento mais antigo que ela mesma (MICHEL HENRY, 2006).

Sem negar a intencionalidade, pelo contrário, pode-se supor um caminho anterior, mais abrangente e originário, no qual entra o mistério do outro, mesmo em seu estado mental confuso que também contém, no sentido ético, uma pureza maior que a consciência intencional mais pura, a inocência. Na reflexão sobre a ética se anuncia a descentralização da consciência intencional, emergindo um saber como sensibilidade e outro indicador [estranho] de sentido humano. É um dos aspectos em que Levinas supera seu mestre ao investir na não intencionalidade. Nessa direção, a exclusão do não intencional começou com o mestre de Husserl. Isto é, pode-se interpretar também, em oposição a Brentano, o fato de não ter dado a mesma atenção ou investir em termos de descoberta filosófica ou científica no anormal na mesma proporção que o normal. Tanto Brentano como Husserl tocam nessa questão, mas não levam adiante na fenomenologia, até porque este problema deveria se resolver na área da psicopatologia. O que não deixa de ser uma relação de exclusão intencional, que é onde Levinas fundamenta suas críticas contra a ontologia.

Murakami (2002) enfatiza o grande interesse de Levinas pela psicopatologia, como também vem fazendo os estudiosos de Michel Henry sobre a consciência não intencional para fins psicoterapêuticos. Na verdade, uma nova vertente filosófica prometendo originalidade e novas descobertas, ausentes até então pela ênfase sobre a consciência intencional. A questão que nos intriga é: O que levou Levinas direcionar a investigação fenomenológica para a “má consciência” evitando dar continuidade à consciência clara, à “boa consciência”? A questão traz várias possibilidades de respostas. Diríamos que pode ser resumido à sensibilidade, à nudez do rosto do outro. Um traumatismo ético ainda não despertado nos mestres fenomenólogos que o precederam. Deste modo, Levinas vem responder a uma importante lacuna deixada pela fenomenologia tradicional, que enfatizou a consciência intencional.

7.3 COMPREENSÃO E SENTIDO

Nesse item enfocamos a noção de sentido em Heidegger no §32 em *Ser e Tempo - Compreensão e interpretação* (HEIDEGGER, 2005, p. 204-211). Segundo este filósofo, compreende-se “isto ou aquilo”, e não o sentido disto ou daquilo. O sentido, em Heidegger não ultrapassa o limite ontológico, porque o *Dasein* continua sendo deste mundo. O sentido diz respeito à compreensão dos entes, sendo que o “o compreendido é sempre de tal modo acessível que pode explicitar-se em si mesmo como “isto ou aquilo” (HEIDEGGER, 2005, p. 205). O sentido se torna possível a partir do projeto de compreensão, em que o ente se abre em sua possibilidade. Deste modo, em Heidegger o sentido depende da compreensão do objeto, onde “o caráter de possibilidade sempre corresponde ao modo de ser de um ente compreendido” (p. 208). Heidegger diz que, se junto com o ser da pre-sença o ente chega a uma compreensão, ele tem *sentido*, mas é o ente que é compreendido e não o sentido.

O sentido é aquilo em que se sustenta a compreensibilidade de alguma coisa. O não compreendido é sem sentido, por isso, explica Heidegger que chamamos de sentido aquilo que pode articular-se na abertura da compreensão. *O conceito de sentido* está atrelado ao que pode ser compreendido. “Sentido é um existencial da pre-sença e não uma propriedade colada sobre o ente [...] *Somente a pre-sença pode ser com sentido ou sem sentido*. Isto significa: o seu próprio ser e o ente que se lhe abre podem ser apropriados na compreensão ou recusados na incompreensão” (HEIDEGGER, 2005, p. 208). Heidegger explica que, atendendo-se a essa interpretação ontológica-existencial básica do conceito de “sentido”, deve-se conceber todo ente não dotado do modo de ser da pre-sença como *fora do sentido*. O conceito de sentido é desprovido de todo e qualquer sentido. “Fora do sentido” não tem aqui nenhuma valoração, exprimindo uma determinação ontológica. *Somente o fora do sentido pode ser contra-senso* (HEIDEGGER, 2005, p. 209).

“A compreensão do ser é a característica e fato fundamental da existência humana” (LEVINAS, 1967, p. 74). O *Dasein* consiste em existir com vista a si mesmo. “Isso quer dizer também que o *Dasein* compreende a sua existência” (p. 83). Desta forma, o sentido é uma característica do ser que pode ser compreendida a partir dele mesmo, independentemente do outro. Levinas investiga um sentido para além da ontologia, não crê que em Heidegger “alimentar a quem tem fome” seja o sentido do ser, por isso, Levinas insiste que ser de outro modo, não é “qualquer coisa”, implica doação ao outro como condição de sentido. Em *De Deus que vem à idéia*, no tópico *Notas sobre o sentido*, Levinas explica que o “o pensamento absoluto – ou a consciência absoluta – é segundo o filósofo [Husserl], *doação ou prestação de sentido* [...] Mesmo que tudo acaba por se saber, nós não pensamos que o saber seja o sentido

e o fim de tudo” (LEVINAS, 2008b, p. 205) [grifo do autor]. A questão do sentido não se reduz ao saber fenomenológico, pois está aquém e além do saber. Se o sentido estiver entrelaçado ao que não sabemos, como compreender o sentido?

Mas o ser é pego de surpresa porque do repouso emerge, necessariamente, inquietude, mesmo como “consciência sobre o ser na sua perseverança ontológica ou no seu ser-para-a-morte, em que a consciência está segura de ir ao extremo – tudo isto é interrompido frente ao rosto do outro homem” (LEVINAS, 2009a, p. 196), como “Má consciência que me vem do rosto de outrem que na sua mortalidade me arranca do solo sólido” (p. 197). Neste sentido, Levinas escreve que em Heidegger, “compreender o ser é existir de maneira a inquietar-se com a sua própria existência. Compreender é ficar inquieto” (LEVINAS, 1967, p. 79). A inquietude natural do humano como *ser-para-a-morte*, se soma à inquietação que vem do rosto do outro, como infinito não considerado na ontologia. A inquietação é inevitável, mesmo que seja na morte como primeira experiência de alteridade, como uma surpresa ao ser, como uma traição, não sentida até então pela boa posição. Neste caso, a consciência intencional desperta para sua insuficiência diante da “má consciência”, tendo que repensar o sentido do humano, pois o humano não é uma submissão ao ser, senão aquilo que confere sentido ao ser, portanto, o sentido é ético (FABRI, 1997). É no confronto com a alteridade radical que desperta para um sentido que lhe escapa à compreensão e onde a inquietude não pode ser posta em repouso, nem com auxílio da psicanálise. Antes desse confronto com a alteridade radical, o sentido do eu estava em desfrutar a vida com sucesso. Isto mostra a insuficiência ontológica heideggeriana face a complexidade da compreensão do sentido, isto é, por implicar também um sentido ético, além do ontológico.

Na ética Levinasiana, uma vida bem sucedida, não confere sentido ao ser sem integrar a diferença. Se o sentido estiver entrelaçado com o sucesso, então, quanto maior sucesso profissional ou realização pessoal, maior o sentido. Porém, “O sujeito, o famoso sujeito repousando em si, é desarmado por outrem...” (LEVINAS, 1993a, p. 211). O despertar por outrem é dar-se conta da fragilidade do sentido na boa posição do sujeito. Podemos atribuir sucesso, por exemplo, ao americano Telonious Monk, um brilhante músico de Jazz, que ao se confrontar com o sofrimento e idade avançada, suspende sua produção musical, e não quis mais tocar piano, embora ainda pudesse fazê-lo. No filme *A sociedade dos poetas mortos*⁹¹, *carpe diem* aparece como expressão de uma vida a ser vivida com intensidade, representada

⁹¹ O filme relata a história de um professor chamado Keating (Robin Williams) que incentiva seus alunos a pensar de maneira própria, principalmente quando ele fala sobre a Sociedade dos Poetas Mortos. Os alunos gostam do novo professor e começam a superar seus medos e problemas. Os alunos formam uma nova Sociedade dos Poetas Mortos e vivem sobre o ideal *Carpe Diem*. Fonte: <http://www.portaleducacao.com.br/cotidiano/artigos/50591/resenha-do-filme-sociedade-dos-poetas-mortos#ixzz3s2Yn8YZ3>.

por um protagonista bem sucedido, que deveria testemunhar um vivido de qualidade, no entanto, suicidou-se. Levinas explica esse fenômeno ao dizer que “há ambigüidade de sentido e não sentido em ser, sentido se tornando não sentido” (LEVINAS, 1998). Em *Da existência ao existente* Levinas refere que “o sentido da vida”, o pessimismo ou o otimismo, o suicídio ou o amor à vida [...] pela qual o ser nasce para a existência já se coloca para além desse nascimento” (LEVINAS, 1998, p. 24). Uma vez que o sentido emerge, pode escapar ao domínio do saber, da compreensão, ao se reverter em não sentido, colocando a existência em jogo, pois, “toda boa posição é colocada em questão”.

Mesmo supondo que o mestre-de-obras não tenha sucesso quanto o grande músico, diríamos que, a motivação que leva um grande músico a seguir produzindo e tocando música e um mestre de obras a seguir construindo casas, seria da mesma natureza. No entanto, o desapontamento do grande músico face ao sofrimento, ou ao ser impedido em seguir a profissão, pode ser maior [ao supor que tem mais sucesso ou sentido] que o desapontamento do mestre de obras, ao ter que parar de construir, impedido pela doença ocupacional *Ler/Dort*. A maior tolerância ao desapontamento, do mestre de obras, seria a maior humildade ou aceitação passiva por ter menos recursos que o outro para lidar com as limitações? O eu bem sucedido por compreender melhor a existência, deveria também manejar melhor a questão do sentido [que não se reduz ao saber] do que o outro com oportunidades existenciais restritas, sem estudos ou sem títulos, que também sabe e também constrói sentido.

As possibilidades um dia cessam no mundo real, mas se houver acolhimento ao outro, então se “abrem possibilidades sempre novas”, para além da realidade, para além da essência. O sentido de acolher não cessa, como acontece ao que segue de modo autêntico sua escolha existencial no projeto que finda com a morte e com esta, o sentido. “Em Bloch não é a morte que abre o porvir autêntico, é pelo contrário, no porvir autêntico que a morte deve ser compreendida [...] a angústia da morte vem do fato de se morrer sem ter acabado a obra, o seu próprio ser” (LEVINAS, 1995, p. 124). O sentido da morte é colocado em jogo ao fechar a possibilidade de sentido para além da morte, pois, “O nada da utopia não é o nada da morte” (p. 124). Em Levinas a morte é sempre prematura, um “morrer sem ter acabado a obra”, de não ter feito o suficiente para o outro, ou despertado tarde demais para a alteridade.

Deste modo, Levinas diz que, na fenomenologia nunca se fecham as possibilidades de sentido e significação: “A fenomenologia nos ensinou, assim, a não explicitar um sentido pensado unicamente, ou principalmente a partir das suas relações com os outros sentidos objetivos, sob pena de relativizar todo sentido e de *encerrar toda significação no sistema sem saída*” (LEVINAS, 2008b, p. 170) [o grifo é nosso]. Levinas explica que em Heidegger a

hermenêutica é sem o além, sem poder referir mais nada além do projeto existencial, como um ser para o fim. A ontologia falha ao não considerar a inquietude para além da angústia, inquietude que vem da alteridade.

Retomamos a idéia de trabalhador decadente referida no *Capítulo II*, agora sob o viés da compreensão e sentido do humano. O trabalhador não tem tempo para se compreender como existente, ao ter que trabalhar, mas produz significação ao visar o outro [filho]. O trabalhador bem sucedido não compreende que o outro, em sua miséria, também possa ter determinado sentido ou significação. Há algo no trabalhador decadente desejado pelo trabalhador bem sucedido, ao intuir a insuficiência da boa posição para o sentido, ao perceber possibilidade de sentido na deposição do outro.

O trabalhador [decadente] é apenas um mínimo de presença pelo extremo limite de suas possibilidades existenciais, mesmo assim, parece ter o sentido intacto, como se não contasse o não desenvolvimento de suas possibilidades existenciais. Deste modo, “a presença é sempre mais do que é de fato [...] enquanto possibilidade de ser, nunca é menos, o que significa dizer que aquilo que, em seu poder-ser, ela *ainda não é* existencialmente” (HEIDEGGER, 2005, p. 201). Se “o ser é tanto o que será como o que não será” o “sê o que tu és” implica a compreensão do existir. O trabalhador tem noção de que pode ser mais do que está sendo, sempre associando com o poder de produzir mais, tão somente, pois não há tempo nem condições para produção de subjetividade ou para se compreender. É como se pudesse dispensar a identidade que rege a regra existencial “sê o que tu és”, onde o sentido não segue nenhum critério do ser, porque, segundo Levinas, o sentido está além do ser. Muitas vezes, o trabalhador é jogado no extremo da deposição pela relação de exploração. Mas nesse extremo “esta forma de consciência oprimida Levinas associa uma forma de esperança” (SUSIN, 1984, p. 164), que representa a intenção de sustentar seus filhos. Uma condição em que no sacrifício “se une à realidade impessoal do divino, o eu desaparece nessa sublimação (LEVINAS, 2008a, p. 77), isto é, o trabalhador cumpriu sua missão ética ao responder pelo outro, mesmo em detrimento de si mesmo, literalmente, desaparecendo como existente real. Neste sentido, Levinas é radical ao não apenas sublimar a energia libidinal para um feito ético no sentido freudiano, senão, a sublimação de si mesmo para o outro. E, se for verdade que o sentido é ético, então, o não sentido em ter se sacrificado na relação de exploração se reverte em significação ética. Houve um sentido ético [anárquico] à custa da própria vida. Isto não poderia ser justificado nem pela ética, pois a vida é um direito inalienável.

7.3.1 A não compreensão do sentido

Caso se possa suspeitar que há sentido também na consciência confusa, a compreensão do sentido na ontologia implicaria um questionamento vindo da consciência não intencional, ou corre o risco de compreender o sentido do humano de modo parcial. Na ética em Levinas o sentido está sempre além do que aparece. Deste modo, não sabemos se é possível compreender o sentido.

Mas a existência do Há indica sentido e não-sentido no além do ser. Ao se expor ao nada, o eu se inquieta com o outro, com o horror do Há. Esta transcendência do Há implica que o sentido recaia no não sentido. Ao se sacrificar por causa do outro, o pai que se doa ao filho e esquece de si, é um exemplo de que é impossível esgotar a compreensão do sentido na ontologia, de que há significação ética no não sentido. A implicação do eu com o outro, também fundamentada pela psicanálise, sobretudo em Lacan, onde o “eu é um outro” e na fenomenologia de Heidegger, no *ser com*, torna contraditório a separação definitiva do outro em termos de não afecção ou autonomia ao fazer face à morte, como fim do projeto existencial. Não é possível excluir o outro sem se afetar por ele, pois “O sentido é o rosto de outrem” (LEVINAS, 2008b, p. 202).

Em Heidegger, “o modo de ser-para-a-morte cotidiano” (1989, p. 35), é ansiogênico, no sentido de não se ancorar na transcendência como possibilidade de significação. “Em Heidegger não há eternidade, mas o caráter trágico da existência finita permanece, e o tempo não tem outra significação senão ser-para-a-morte” (LEVINAS, 1993b, p. 110). Na ontologia de Heidegger, não há compreensão do sentido fora da linguagem do ser. No sentido de Heidegger, somos afetados pela morte do outro não por uma questão de alteridade, de responsabilidade ao outro, senão pelo efeito que a morte do outro afeta a mim por ter também essa possibilidade.

O eu é um ente, inacabado e traumatizado pelo sofrimento, dor, injustiça, medo insegurança, fracassos, desapontamentos, adoecimento, envelhecimento e morte. Diante desse fato, não tem certeza de prosperidade e sentido, de algum modo, dominado pela angústia existencial, natural ao ser humano. Quando o homem desperta para a consciência da vida, ao perder sua inocência, percebe que ela não tem sentido ou uma finalidade em si mesma, sem que haja um projeto em busca de sentido. Naturalmente, diríamos que o sujeito anormal teria o sentido ainda mais comprometido pela precariedade existencial. Ao se perceber um ser para a morte, como possibilidade, próxima da morte, tudo pode perder o sentido. O que uma consciência confusa teria a perder, se nunca teve sentido em vida? Não seria “beneficiado” em

relação ao que viveu bem, ao não sofrer perda [do que?] com a morte? A morte como sem sentido da vida se aplicaria em particular ao “deserdado psíquico”, pois nunca viveu de fato.

Heidegger investigou de modo profundo o sentido do ser. Começou analisando o ser humano, como o único que se questiona acerca do sentido do ser, o único que pode compreender o modo como vive, tendo como despertar a angústia. Ao experimentar angústia, pode não ser um mero reflexo de um fracasso ou um mero fenômeno psicológico, mas o confronto com a própria totalidade enquanto ente normal. No sentido ontológico, o ente anormal [existência sem sentido] confrontou o não sentido do humano, [em decorrência do sofrimento psíquico], antes do ente normal [existência com sentido]. Levinas apresenta uma condição humana diferente, revolucionando também a noção de sentido preservada na ontologia. Em Heidegger, o sujeito do sentido é sempre direcionado à sua própria condição de existente, o modo como lida com sua existência.

Em Heidegger, na angústia o ser se desvela em sua plenitude, mas sem ser garantia de sentido. O ente é fugidio, nos escapa, e podemos ficar sem nada, nos causando estranheza, pois até então, fazia sentido existir deste ou daquele modo. Na sensação de impessoalidade, um existir sem o ente, fica a esperança de que esse vazio passe, e assim, a angústia, com o nada da morte, que será impossibilidade com a noção de Há em Levinas. Heidegger distingue angústia do medo, pois a primeira é sem objeto, por isso as pessoas dizem que a angústia passa, como se emergisse sem motivo, até porque é sem objeto definido. Com o traumatismo ético ou a transcendência do Há, como inevitável afecção pelo outro, já não podemos sustentar que a angústia é a experiência do nada.

No imaginário social dizemos que a angústia pode ser tratada pela psicoterapia. A ingenuidade maior é a do psicólogo ao indicar a possibilidade de retornar na boa posição, no repouso, como “cura” da inquietação, pois é uma “angústia que não é provocada pelo nada e pelo vazio [...] mas angústia provocada pelo infinito” (SUSIN, 1984, p. 320). Sentir angústia não é necessariamente angústia patológica, mas uma angústia existencial. O sentir, nesse caso, é mais revelador da verdade do que revelar racionalmente a verdade sobre a angústia. Deste modo, o sentido é sentido/sensação e não compreensão, é sensibilidade acima da razão. Um sentido que pode emergir também da consciência confusa, em Levinas, o sentido está além do ser, no outro, no infinito.

Não há um desejo espontâneo de sacrifício pelo outro, pois “Ninguém é bom de modo voluntário [...] E se ninguém é bom voluntariamente, tampouco ninguém é escravo do bem” (LEVINAS, 1998, p. 11). A imposição ética não é despotismo que escraviza, mas submissão que liberta, despertando um sentido para além do ser, sem ser compreendido.

7.3.2 Sentido no não-sentido e vice-versa

Coloca-se em questão o sentido como um conceito que é evidente por si mesmo. Sentido não é o mesmo que significado. Se o significado implica uma referencia objetiva ligada a esfera do logos, o sofrimento não seria passível de uma referencia objetiva, a ponto de estabelecer um significado. Desta forma, “perguntamos se a vida e o sofrimento têm um sentido, mas não um significado” (FABRI, 2012c, p. 126). E se há um sentido no sofrimento, também não pode ser objetivado, implicando que, segundo o mesmo autor, “para chegarmos ao sentido, não basta dirigir-se à consciência em seu dinamismo doador originário. Se em Levinas o sentido não se submete à apreensão do logos, colocando-se em questão a compreensão do sentido. Assim, concebemos o sofrimento, como se fosse um objeto não tematizável, não passível de significado, mas que subentende um sentido sempre encoberto pelo mistério do humano. Isto constitui uma realidade paradoxal, pois podemos sustentar não sentido na perspectiva ontológica, no seu extremo “o abismo de uma falta de sentido” (HEIDEGGER, 2005, p. 209) e ao mesmo tempo, sentido, na perspectiva ética, por causa da significação ética. Não fosse em nome da ética, o sentido não se sustentaria. O que faz sentido na ética, pode não fazer sentido na ontologia e vice-versa.

Ao falarmos em possibilidade de sentido no não sentido ou vice-versa, estamos diante da impossibilidade de conceituar o sentido do humano. Levinas tentou esgotar o alcance da fenomenologia de Husserl, permitindo um exercício fenomenológico no não intencional, como na fenomenologia do sofrimento, em particular, na miséria psíquica enfatizada nesta pesquisa como a “má consciência, irresponsável por sua presença”. Aqui Levinas usa e mostra os limites da fenomenologia, permitindo uma fenomenologia do sofrimento. O sentido agora, para além do sentido provisório na boa posição do eu, caso se dê, pode emergir na ordem do dizer, do sentir, que só se revela ao eu de modo singular no acolhimento ético. Ao fazer face ao sofrimento inútil, a fenomenologia se coloca diante do sentido e não-sentido ético, tendo que passar do registro fenomenológico ou da consciência soberana doadora de sentido. O que fazia sentido a nível ontológico, pode se reverter em não sentido, algo não tolerável, a ponto de buscar suicídio. Mesmo precedido de um vivido de qualidade, no topo de uma suposta realização humana, como se o mundo da fruição não fosse essencial, ao se reverter no extremo oposto, podendo colocar a vida em risco. Temos a impressão que Levinas apagaria a sensibilidade como primeira felicidade ou o saudável egoísmo do eu, mantendo a sensibilidade no sentido de *Outramente que ser* como responsabilidade ética sem limites. Isto

é, como suficiência de sentido, como se o eu fosse eleito para renunciar a si mesmo e morrer pelo o outro, se viveu bem, ou se não viveu, não importa, desde que responda ao outro.

De certo modo, só se pode confiar no sentido a partir da crença de sentido para além do sentido provisório e ontológico, mesmo sem nenhuma garantia de sentido, exposto ao não sentido ético. Isto já é anunciado por Husserl no registro fenomenológico, ao anunciar a fenomenologia como uma crença no sentido. Em Levinas, uma ida para o outro, como crença sem promessa de sentido, ao contar o sentido do outro, talvez como única certeza, a significação ética ou um sentido ético do qual o eu não necessariamente se beneficia ao ser-para-o-outro. O eu ciente do sofrimento inútil, perde algo, perde a esperança, está em desvantagem em relação ao que espera uma possibilidade de sentido por não estar ciente da possibilidade de sofrer por nada. Uma certa ingenuidade, inocência, ou crença frente ao sentido no sofrimento, parece favorecer a vítima à conviver com o não sentido.

Uma vez vivido sentido no mundo da fruição, já pode viver seu oposto, como uma “insatisfação luxuosa ou supérflua”, sentido que se reverte e não sentido, despertando inquietação que também é imposição ética. Em pleno “gozo dos elementos do mundo e na felicidade, o desejo se introduz como uma insatisfação “luxuosa” ou “supérflua” [...] é como o toque de um fogo invisível que nenhuma carícia, nenhuma ternura e nenhum desfalecimento erótico pode apaziguar. [...] faz nascer o desejo por uma pátria absolutamente nova (SUSIN, 1984, p. 266).

A insatisfação pode anunciar sentido ou significação no não sentido, sacrifício para o outro, embora não como suicídio. Uma transcendência do Há, como um pai que se priva de tudo, vivendo uma situação de anonimato ao se doar totalmente ao outro. Levinas, ainda não é um esvaziamento de si, por isso é significação ética. Contrasta com o anonimato ao ter chegado tarde demais aos apelos do outro. “Se o eu não pode dar-se a alteridade, há situações em que é levado a expor-se à alteridade no ser [...] sofrimento e morte” (SUSIN, 1984, p. 178), um despertar demasiado tarde, “queria ter pescado mais com meus filhos”, indicando que viveu para si e não para o outro. Pode indicar que o não sentido de não ter vivido para si, em função do outro, é mais fácil ser suportado no Há, do que o sentido de ter vivido para si em detrimento do outro, que é no Há sem significação ética e sem sentido. Pode haver duas modalidades causadoras de não sentido. A primeira, ser para si mesmo em detrimento do outro. A segunda, ser para o outro em detrimento de si mesmo. Em ambos os casos pode haver não sentido, contudo com uma diferença: o sem-sentido, ao ser para o outro, é significação ética.

O moribundo deseja muito deixar a “casa em ordem”. A lamentação em não ter sido para o outro é maior da lamentação em não ter sido para si mesmo. Como se não contasse a privação de si, a renúncia, um vivido sem qualidade, desde que, tivesse respondido ao apelo do outro. A inquietação como culpa emerge ao deixar escapar o que estava ao domínio do eu, o acolhimento. O não sentido em não ter vivido para si se reverte de modo estranho em sentido, e, o sentido em ter vivido para si, pode se reverter, de modo também estranho, em não sentido, se ficou em dívida com o outro, expressão muito comum nas queixas de pacientes terminais.

Antes da denominação Levinasiana do Há, não haveria possibilidade de sentido no não sentido, pois era uma contradição na linguagem ontológica. A descoberta do Há pode ser interpretada na inversão que Levinas faz de Heidegger, como: “da possibilidade da impossibilidade” à “impossibilidade da possibilidade” da morte. Isto questiona o sentido, expondo o eu ao não sentido na quebra de sua soberania, por um poder que vem da passividade do outro, como o que transtorna o assassino ao olhar o rosto da suposta vítima, um poder ético invencível ao poder do mal. O eu é forçado pela ética ao caminho do não sentido, no anonimato, no horror da ética, pois é significação, possibilidade de sentido. Se “sou culpado por tudo e por todos”, não há surpresa ao ser pego pelo horror do Há. Mesmo julgado culpado pela justiça humana, ao pagar pelo que não fez, uma justificativa da culpa, por ser culpado desde sempre “por tudo e por todos”. Como não ver nisto um absurdo ético [na linguagem ontológica]?

Entre vários exemplos de lesões no trabalho, indicamos uma fisioterapeuta, que, após longo tempo de acolhimento, desenvolveu *Ler/Dort* [lesões por esforços repetitivos], atingindo o extremo da dor e sofrimento. Haveria uma margem de sentido também no sofrimento inútil, desde que este tenha emergido no acolhimento ético? Na concepção “ética do horror” nos parece afirmativo. A “ética do horror” despreza o cuidado de si, considerado cômico (LEVINAS, 1993a). Interpretamos que não faz sentido cuidar de si, desde que seja garantido o cuidado do outro. Parece-nos impossível chegar a um acordo dessa estranha lógica na linguagem ontológica. O que reporta para uma justificativa não redutível ao registro fenomenológico, implicando em um transtorno da fenomenalidade (SEBBAH, 2002). Aqui, Levinas parece ir além do registro fenomenológico. Não se nega o estranho desejo em insistir acolhendo frente a possibilidade de não sentido, tendo em vista o nível de exigência ética. Também pode ser um impulso neurótico, consciência confusa mas que, estranhamente encontra uma razão para continuar se autodestruindo por causa do outro. Isto é, uma significação na deposição se direcionada ao sofrimento do outro. Um fenômeno que parece

uma “contra-natureza” humana, como dar banho a um leproso sem medo de se contaminar. E outros modos de testemunho ético sem saber teoria ética, predominando a sabedoria como sensibilidade, “sabedoria do amor” a partir de pequenas bondades”.

Não há nenhuma garantia que o eu, em posição privilegiada não seja exposto, em dado momento da existência, ao sofrimento inútil, como possibilidade ao não sentido. Não sabemos se o outro menos privilegiado estaria mais propenso ao não sentido. Na ética não é a posição do sujeito que lhe garante o sentido, [porque não é significação], também não é a deposição, a despersonalização do Há, mas tem vantagem, pois é significação porque o esvaziamento de si foi por causa do outro. Como refletimos acima sobre o moribundo. Em Levinas há algo que nos parece inadmissível, o fato de ter que se desfazer da boa posição, arriscando encontrar sentido na despersonalização do Há como consequência do acolhimento ético.

7.3.3 Justificação ética do não sentido

O sentido ético está na ruptura da primazia do mesmo sobre o outro. Mas, por isso, tal sentido pode inverter-se em não sentido, pela exigência ética que é sem limites. O sofrimento de Jó pode ser uma justificativa ética do não sentido, um sofrer por nada, descrito na literatura bíblica, como se nunca ocorresse na realidade. Uma condição de sofrimento em que a intensidade traumática resiste a tradução em linguagem, é intraduzível, indizível (IYER, 2003). Victor Frankl, no livro: *O sentido da vida* refere ter sobrevivido ao sofrimento no campo de concentração, pela ficção, focando a pessoa amada, a partir da esperança em reencontrá-la, como se fosse possível “desligar” a mente da realidade por um mecanismo defensivo, e sobreviver como corpo psíquico pela ficção, como um “pensamento de esperança” ou suporte fictício favorecendo certo equilíbrio mental. Jó constitui o maior exemplo de sofrimento [inútil] e de paciência registrado na Bíblia. Não seria o extremo do sofrimento, um sofrer por nada justificado em nome da ética, ou uma justificativa ética do não sentido? Na ética não há lugar para limite, pois ouve uma paciência sem limites no sofrer por nada de Jó.

Em Levinas, anuncia-se um Deus cujo sentido emerge da relação com o outro como responsabilidade ou culpa infinita. O filme *Crime perfeito*⁹² continua ficção sem nunca se tornar realidade, pois o assassino pode enganar a todos, menos a si mesmo e a investigação, pois o vestígio é um tipo de sinal que nunca se apaga, mesmo quando se diz: “o caso foi arquivado”. Permanece assim, o traumatismo que vem do vestígio do fantasma, uma presença

⁹² Um Crime Perfeito, inspirado em Disque M Para Matar, filmado por Alfred Hitchcock em 1954.

como culpa, constante ameaça de si pelo mal causado, sem nunca poder se desfazer dessa terrível perseguição do outro, aumentando o temor da própria morte pela intuição da eternidade do Há anunciada pelo fantasma do assassinato. Sem ser uma culpa/angústia mortal [Heidegger]. Com o Há, torna-se imortal. Referindo Heidegger, Levinas explica que “o nada é acessível na angústia” (LEVINAS, 1993b, p. 94). No Há, há algo diferente da angústia no sentido heideggeriano. Não se dá o aquietar no nada, mas um sentimento persecutório que nunca cessa de perseguir a vítima. No pecado cometido e o perdão como o “senhor do retorno”, [no sentido talmúdico], pode não se aplicar ao assassino, ao não mais poder ser o “senhor do retorno”. Entendemos que isto não se aplica a todos os assassinatos, como por exemplo, o assassinato de um esquizofrênico.

O infinito, mais forte do que o assassínio, resiste-nos já pelo seu rosto, a expressão original, a primeira palavra: “não cometerás assassínio [...] o infinito [...] paralisa os meus poderes” (LEVINAS, 2008a, p. 193-194). No registro do bem está inscrito “Não matarás”. Há, em qualquer tempo uma [pré] intuição em não matar, já responsabilidade pela morte do outro. Caim, antes de assassinar Abel, não sabia que o nada apresenta-se na morte “como uma espécie de impossibilidade [...] olha-me do próprio fundo dos olhos que eu quero extinguir e fixa-me como o olho que na tumba olhará Caim” (LEVINAS, 2008a, p. 230). Caim continua sendo visto pelo vestígio do outro, um poder que não pode ser vencido, o que denominamos poder ético, pois: “O assassino exerce um poder sobre aquilo que escapa ao poder” (LEVINAS, 2008a, p. 192). Isto que escapou a Caim não pôde ser previsto. Identificamos certa “traição” à Caim. O fantasma do assassinato torna-se o Há que atormenta Caim, sem nunca mais poder se livrar, como memória que incomoda.

Levinas escreve que a face do outro fala por si sem palavras. Na pergunta: “Onde está Abel, teu irmão?”, está também questionado por que você o matou?, um despertar da culpa em Caim, movido por um ódio injustificável, uma motivação insana a ponto de assassinar Abel. Não justifica nomear pela psicopatologia, o psicopata assassino, calculista, inteligente, “crime perfeito” e outros atributos, pois a noção de justiça transcende a maldade e a loucura, como o assassinato por um esquizofrênico. Haveria diferença entre uma consciência “completamente” dominada pela loucura e uma consciência “completamente” dominada pelo sofrimento inútil? Há um ter que responder também na consciência supostamente inocente ou passiva. Um não sentido justificado pela ética, pois não há inocência nem na “primeira felicidade”. Ou seja, não há inocência no sentido literal do termo, apenas um ainda não ter que responder pelo outro.

Se matar o assassino lhe permitisse pagar o erro, este seria favorecido com a própria morte. Quando ouvimos do imaginário social que a morte não paga o pecado de um pedófilo, subentende a noção do Há, a insuficiência da morte para pagar tal pecado. Caim não entendeu o mandamento gravado nas tabuas, não sentiu o impacto pela intuição. O que mostra a não garantia na proibição pelo mandamento “Não matarás”, mesmo olhando a vítima antes do assassinato, pois a intenção por si só não anuncia o Há, mas o ato em si. O que leva as pessoas afirmarem com frequência, se eu sabia que era assim... não teria feito. A intenção em pecar, ou o plano mental em fazer o mal, não é ainda um pecado, pois se o fosse, o terror do Há já anunciaria as terríveis consequências, na simples intenção de pecar, de matar, como advertência para não levar o plano mental em ação. Isto vale como ironia à boa intenção em praticar o bem, permanecendo na intenção, sem ação, sem um sentido ético, ao não se concretizar, podendo ser exemplificada na expressão em nossa cultura: “o inferno está cheio de boas intenções”. Ou ainda, “aquela pessoa é boa, não faz mal à ninguém, é bem intencionada”, para Levinas, é sem sentido ético, isto não é ainda bondade, pois ficar só na intenção de não fazer mal a ninguém é o mesmo que não fazer bem a ninguém. Nesta condição “a única possibilidade de “nascer de novo” [...] a possibilidade de ser absorvido [...] a possibilidade do perdão surge na relação ao outro, não no eu solitário” (SUSIN, 1984, p. 177-178).

É preciso um permanente desdizer do dito, do escrito, “Provar a autenticidade ou o valor desse traumatismo, é mais uma vez, voltar a esse próprio traumatismo a essa transcendência ou a esse despertar em que todas essas “noções” pela primeira vez tem significado para nós” (LEVINAS, 2002, p. 33-34). O sentido, assim como Deus, está sempre em outro lugar. É muito desconfortável praticar o bem ou ser ético a partir de Levinas. Não fosse a significação por causa do outro, não faria nenhum sentido em ser ético, ao expor o eu no extremo limite da consciência, na condição *borderline*. Podemos tentar representar desse modo: A psicanálise trabalha com hipóteses diagnósticas a partir de três principais grupos de estruturas clínicas: Neurose, Psicose e Perversão. A neurose estaria mais próxima à normalidade, porque é normal ser neurótico. O trabalho clínico seria reduzir ao mínimo a tendência psicótica ou perversa, para a tendência neurótica, e como passo seguinte, “curando” o neurótico.

A ética vai inverter o processo psicanalítico: do neurótico para o psicótico, da posição à deposição. “A obsessão atravessa a consciência [...] um desequilíbrio, um delírio que surpreende a origem, anterior à *arché*, ao começo [...] Esta persecução não designa o conteúdo de uma consciência louca, mas a forma pela qual o eu se afeta” (LEVINAS, 1993, p. 202).

Levinas pergunta: “Como é que a loucura, a obsessão podem entrar na consciência?” Responde dizendo que “nisto reside o paradoxo da consciência” (p. 202). No rodapé da mesma página cita: “E é neste sentido que o “psiquismo é psicose”. Uma psicose sem ser psicose, pois, “O psiquismo é uma permanente *inspiração* do Mesmo pelo Outro, inspiração esta que rompe e abala o núcleo do sujeito” (FABRI, 1997, p. 171). Da boa posição [objetivo da psicanálise] à deposição [objetivo da ética]. Inversão e antecipação também do projeto ativo, existencial, para um projeto ético, sem sentido ontológico, um não-sentido justificado pela ética. Em que o “Eis-me aqui”, direciona ao futuro “projeto em passivo (me), projeto projetado em inquietude e inspirado por outro e para o outro [...] um projeto começado anarquicamente, sem origem na minha escolha” (SUSIN, 1984, p. 396). Em Levinas, ou há deposição [vulnerabilidade-ética] ou há posição [orgulho, substancia-violência], portanto, sem meio termo no sentido grego da virtude. Na ética em Levinas pode emergir sentido no não-sentido. E se, realmente, não houver sentido, há significação⁹³. Porém, ter que seguir não basta, há a imposição de um ter que viver.

O Há pode ter significação ética ou significado desolador, sem terceira opção. No extremo da existência, a sensação de ter tido uma obra inacabada está mais na recusa da hospitalidade do que no vivido de qualidade, como o pai que compensa uma vida de privações ao ter acolhido o outro [filho]. Nessa condição ética, não fazer mal ao outro, ainda não é fazer o bem, como dizer que uma pessoa é boa porque não incomoda a ninguém. O sentido kantiano, de não fazer ao outro o que não quer que faça a si mesmo, é passividade, não é bondade no sentido ético. A tranquilidade ou a boa consciência de não fazer mal ao outro, ainda não é ser ético no sentido de Levinas, e sim, inquietude e culpa como omissão da responsabilidade. Parece mais fácil criticar a ética kantiana, não diríamos o mesmo da ética Levinasiana, porque suspende o poder do discurso. Deste modo, a fenomenologia seria posta em questão pelo próprio exercício fenomenológico, ao se deparar com o além do ser, além dela mesma, mas que também lhe diz respeito, porque Levinas situa que a filosofia deve também se ocupar desse conteúdo que escapa a representação fenomenológica, sem ser um saber teológico, ainda um saber fenomenológico. Uma fenomenologia transformada pela ética. Se questiona a partir de um sentido não mais dado pela consciência, mas vivenciada de

⁹³ Uma trabalhadora relata que encontra mais sentido no acolhimento profissional do que acolher no contexto familiar. Parece irrelevante no contexto ético, o apego obsessivo no trabalho como fuga do conflito familiar, desde que acolha o outro, desde que promova significação ética. Levinas situa a sublimação do eu para além da sublimação no sentido freudiano, como morrer por causa do outro. Levinas fala que o amor familiar também é um modo de egoísmo. No sentido psicológico, essa trabalhadora foge da responsabilidade familiar por não suportar uma relação de conflito. No sentido ético, ocorre uma justificação desde que promova o acolhimento ao outro, não importa o nível de proximidade afetiva, parentesco etc... um amor incondicional.

modo traumático, tomando o eu como refém, sempre acusado e culpado pela injustiça ao outro. É uma fenomenologia ética porque esbarra no sentido e não sentido do sofrimento. A fenomenologia encontra seus limites na tentativa de significar o sofrimento inútil. Por não ser uma ética teórica não pode ser questionada, tematizada, apenas sentida, vivida a partir de exemplos de ética no exercício da alteridade que também é um exercício fenomenológico, e de modo ousado, diz Levinas que é a própria filosofia.

Mas, estranhamente, no acolhimento aos trabalhadores não houve nenhum caso de sacrifício ao outro se revertendo em satisfação para além das necessidades, ou desejo metafísico, mas comprometimento psíquico, “à beira de uma dor insana”. Já dissemos que São Francisco de Assis poderia ser um caso de entrega ao outro, despertando o desejo metafísico, mas precedido por um vivido de qualidade. Quem se salvaria “melhor”, o que viveu em detrimento da ética ou o que assumiu a ética em detrimento da própria vida? Seria suficiente garantir a vida eterna, significação após a morte em detrimento de própria vida aqui, nesse mundo? Estamos diante de uma justificação ética do não sentido. A verdadeira sensibilidade emerge entre os que estão em sofrimento psíquico, suportando um ao outro em espírito de solidariedade. Contudo, é quem não tem condições de cuidar que melhor cuida do outro, a partir da vulnerabilidade oriunda de uma condição psíquica comprometida, podendo atingir o extremo de uma condição em que o “Abandono, morte, caos infernal do Há, sofrimento puro como sofrimento sem sentido, “por nada” entram nos designos da expiação pura e infinita” (SUSIN, 1984, p. 372). No extremo do sofrimento e morte há significação se for por causa do outro.

Sustentamos como tese central que a ética nos dá uma dimensão de cura para além da psicanálise para fazer a mediação entre o final da vida em direção à morte, sem que ocorra necessariamente, depressão como um dos estágios para a morte. O sentido ético pode emergir mesmo quando é tarde demais para acolher, quando se está no limiar para sair desse mundo, ao se arrepender, representado pela sabedoria talmúdica como o “senhor do retorno”. Isto poderá trazer como consequência a insistência na “vida boa”, no cuidado de si, também como um modo de vida não contraditório, justificável porque o animal humano é o mais vulnerável de todos os outros animais [representado pelo paradigma de Ulisses]. Ou seja, isto parece o natural, o normal do existir e não a proposta Levinasiana, ao que o mesmo atribuir um sentido de contra-natureza, mas sabemos que é o sentido ético anárquico [representado pelo paradigma de Abraão].

Embora se possa dizer que a ética em Levinas é “a ética das éticas” e isto representaria o impacto de uma revolução copernicana, pela natureza do pensamento filosófico que sempre

se renova ao ser posto em questão, [como ao acolher o diferente para também fazer filosofia, de alguma forma, na perspectiva ética, mesmo sem poder responder ao rigor filosófico desejável no paradigma ontológico], perguntamos: Quais seriam as novas possibilidades de se fazer filosofia depois de Levinas?

7.4 O SENTIDO EM LEVINAS

Levinas pergunta: “O sentido como orientação, não indica um impulso, um fora de si em direção ao outro que si, enquanto a filosofia se atém a reabsorver o Outro no Mesmo e a neutralizar a alteridade?” (LEVINAS, 1993, p. 49). Levinas se opõe à estrutura ontológica em que era definido o humanismo e propõe uma base ética para compreender um novo sentido do humano. Agora, o sentido é repensado como direção ao outro. Isto implica uma desconstrução do conceito de humanismo, que privilegia o Eu autônomo na “boa consciência” para o Eu como pura passividade, “má-consciência”, perseguida, culpada, refém, irresponsável por sua presença, entre outros adjetivos. Falar nessa nova dimensão de sentido em Levinas implica reportar-se ao ponto de partida de sua filosofia, quando propõe a Ética como filosofia primeira, isto é, como questionamento do sentido do ser inseparável do pensar soberano. Ora, Levinas coloca o conceito ontológico de sentido em questão, precisamente quando este não mais se sustenta diante de situações extremas da existência humana. O sentido é repensado não apenas teoricamente, mas, sobretudo, quando o eu se depara com o fim de si mesmo e, conseqüentemente, do sentido. Repensar o sentido é, então, lidar com dois infinitos: o Há e a relação ética (MARDER, 2013). Levinas propõe como alternativa “enfrentar” o infinito do Há pelo infinito como relação ética. Se o ser entra em crise ao se deparar com o fim, desespera-se não tanto pelo fim do humano, como aniquilamento do carne e osso, mas pelo fim do sentido. Nisto, a psicanálise não ajuda, mas a ética terapêutica, sim.

Como há uma “separação incompleta entre sentido e não-sentido”, o desejo metafísico também pode reportar a uma “ética do terror” ou não livre do infinito do Há só porque o se é justo. Fazer o bem pode fazer bem [sentido] e mal [não-sentido]. Fazer o mal só faz mal [não-sentido], e aqui não se faz mais necessário, por exemplo, uma teoria ética kantiana sobre o dever. Cada ente responde por si, tendo como único mentor, o infinito como Há. Em termos de ética, isto já mostraria uma suficiência no pensamento fenomenológico levinasiano. Ou seja, consideramos o Há, a categoria mais importante em Levinas. Mas isto não impede o encontro do eu na sua perda, pelo contrário, resolve o problema do sentido ao ser-para-o-outro. E aqui Levinas propõe uma alternativa original dizendo que o sentido se produz e se

testemunha como orientação para o outro. A ética como terapêutica é sustentada sobretudo na tese de que onde terminam as condições técnicas da cura, na deposição do físico e do psíquico poderá permanecer intacta a dignidade humana, que quando mantida pode significar a cura em uma subjetividade na total vulnerabilidade, remontando a um sentido na total perda de si. Trata-se de um sentido humano a partir da vulnerabilidade. Quanto mais vulnerável, mais humano. Se o ser é a crise do ser, também é a crise de sentido. Na medida em que não se reduz ao ser, torna-se inovadora essa direção do sentido dada por Levinas, sentido para além do ser. Portanto, há também uma motivação que transcende o sentido husserliano de intencionalidade. É a motivação [também imposição] que é despertada pelo outro: “O desejável não preenche meu Desejo, mas aprofunda-o, alimentando-me, de alguma forma, de novas fomes” (LEVINAS, 1993, p. 56). Isto também pode produzir uma sensação indescritível de bem-estar, como se se tratasse de um estado de graça (MALDONATO, 2005). No entanto, frente ao ter que ser infinitamente responsável pelo outro, há que se imaginar uma “quantificação” de acolhimento ao outro, para ir mais “tranquilo ao fim”.

O sentido em Levinas nos liberta da concepção de sentido como a ilusão (inconsciente) da permanência do instante, tornando cômico o cuidado de si, a tentativa de tornar o instante perene, eterno, na busca da vida boa ou permanência do mundo da fruição, sem saltar em direção ao outro. Estes são atributos do ser “substância e orgulho”, crise do ser e do sentido.

A partir de Levinas, o sentido está além do ser e, no entanto, já possível no próprio ser a partir da experiência de acolhimento. Essa orientação para o outro “distrai” o eu da solidão, do anonimato, representando um fazer ético que é também cura, para além dos limites da psicanálise. Nesse sentido, Levinas vem significar e dar sentido às situações extremas da existência a partir da hospitalidade, tanto para o que acolhe como para o que é acolhido, ambos se curam pela ética terapêutica. O ser na boa posição, entra em crise, sobretudo ao se deparar com o fim e se cura ao sair de si, a partir de uma estranha subjetividade (não sabemos o que é, mas pode-se intuir ao sermos afetados pelo outro enquanto acolhemos) para além da essência.

8 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na busca, com Levinas, por uma inspiração para a prática de acolhimento, inclusive sustentada por outros estudiosos deste mesmo autor, existe a possibilidade de se construir uma ética terapêutica. Nesta reflexão é possível concluir que por mais que haja cuidado de si, o sentido escapa à sua apreensão ou compreensão, sobretudo quando há crise do ser. Isto se dá mesmo quando se dispõe do mais avançado suporte técnico para o cuidado físico e psíquico. Isto nos permite dizer que, diante do fim, o sentido parece ser posto em questão, jogando o eu no infinito do anonimato.

A insistência do outro miserável em seguir sobrevivendo nos reporta ao mistério do infinito, como se houvesse nesse *outro*, um sentido para além do ser em sua condição anônima, miserável. Este não tem crise de ser, porque é transcendência no anonimato. Durkheim, que representa, certamente, o estudo clássico sobre o suicídio de maior relevância, vai dizer que é por isso que não se suicida, ao não se ter nada a perder. Só se suicida quem tem algo a perder. A miséria, diz Durkheim, é uma proteção ao suicídio. O miserável questiona, perturba e nos afeta na medida em que é capaz de “seguir adiante” sem as condições mínimas de dignidade humana. Isto nos permitiria sentir algo para além da miséria, para além da percepção, como o vestígio do outro.

Intrigamo-nos com a idéia de existente sem existência. A releitura que Michel Henry faz do *pathos* atribui vida a ele, e isto traz, na nossa perspectiva, uma revolução à psicopatologia. Ao ser questionado pelo psiquiatra Boss: “Como é representado um esquizofrênico?”, Heidegger diz que o esquizofrênico é o modo como aparece e, portanto, poderia existir de algum modo sem se compreender. A psicanálise atual sustenta que o espaço transicional entre o eu e o outro (como falta de acolhimento [holding Winnicott] entre mãe e infante) não é um puro vazio ou nada [como se houvesse vida no “puro” anonimato]. O mesmo ocorre pela descoberta de Durkheim, segundo a qual o miserável não se suicida por ser miserável. O mesmo vale no caso dos pais que se privam de si, de tudo, preferindo a miséria que deixar o filho nesta. E, pela “alteridade” animal, poderíamos dizer que há uma transcendência do Há. Isto é, o outro já está salvo, já está “fora” desse mundo com ou sem hospitalidade. Ou seja, do mesmo modo que parece haver um modo de existir na negação da fruição, também há um existir sem hospitalidade. Tentamos também representar esse fenômeno ao dizer que não há absoluta loucura ou absoluta normalidade.

Assim, sustentamos como tese central que a ética em sentido levinasiano nos dá uma dimensão de cura para além da psicanálise, no sentido de nos permitir fazer a mediação entre

o final da vida em direção à morte, sem que ocorra necessariamente, depressão como um dos estágios para a morte.

O sentido ético pode emergir mesmo quando é tarde demais para acolher, quando se está no limiar para sair desse mundo, ao se arrepender, representado pela sabedoria talmúdica como o “senhor do retorno”. Isto poderá trazer como consequência a insistência na “vida boa”, no cuidado de si, também como um modo de vida não contraditório, justificável porque o animal humano é o mais vulnerável de todos os outros animais [representado pelo paradigma de Ulisses]. Ou seja, isto parece o natural, o normal do existir e não a proposta Levinasiana, ao que o mesmo atribuir um sentido de contra-natureza, mas sabemos que é o sentido ético anárquico [representado pelo paradigma de Abraão].

Para concluir, digamos que, muito embora se possa dizer que a ética em Levinas é “a ética das éticas”, que ela representa um impacto de uma revolução copernicana, pela natureza do pensamento filosófico que sempre se renova ao ser posto em questão, [como ao acolher o diferente para também fazer filosofia, de alguma forma, na perspectiva ética, mesmo sem poder responder ao rigor filosófico desejável no paradigma ontológico], fica em aberto não somente a questão sobre a importância desta ética nas situações de extremo sofrimento e não-sentido, mas também a questão, não menos digna de consideração, sobre as possibilidades de se fazer filosofia depois de Levinas.

REFERENCIAS

- ABEL, O. **Paul Ricoeur - Living up to death – Mourning and cheerfulness**. Chicago & London: University of Chicago Press, 2009.
- AGUIRRE, J. C. **Sufrimento, Verdad y Justicia**. Universidad de Los Lagos. Alpha (Osorno), 169-180, 2010.
- ALMEIDA, D. V.; JÚNIOR, N. R. Ética, alteridade e saúde: o cuidado como compaixão solidária. **Revista Bioéticas**, Centro Universitário São Camilo v. 4, n. 3, p. 337, 2010. Disponível em: <<http://www.saocamilo-sp.br/pdf/bioethikos/78/Art11.pdf>>. Acesso em: 12 jan. 2013.
- ALTEZ-ALBELA, F. R. The body and transcendence in Emmanuel Levinas' **Phenomenology ethics**. *Kritike*, v. 5, n. 5, jun. 2011. Disponível em: http://www.kritike.org/journal/issue_9/altez-albela_june2011.pdf>. Acesso em: 20 mar. 2014.
- ALVES, M. A. Ética como filosofia primeira: sabedoria da paz/palavra em Levinas. **Acta Scientiarum Human and Social Sciences**. Maringá, v. 34, n. 1, p. 49-58, jan./jun. 2012. Disponível em: <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=307324776008>>. Acesso em: 23 nov. 2015.
- ANGERAMI, V. A. **Psicoterapia existencial: noções básicas**. São Paulo: Traço, 1997.
- ANTUNEZ, A. E.; WONDRACEK, K. H. K. Fenomenologia em Michel Henry: implicações na psicopatologia e psicoterapia **Revista Abordagem Gestalt**. Goiânia, v. 18, n. 1, jun. 2012. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-68672012000100002>. Acesso em: 13 mar. 2015.
- ARONOFF, G. L. A. **Responsibility in Loewald and Levinas**. Concordia University Montreal, Quebec, Canada, 2010. Disponível em: <<http://spectrum.library.concordia.ca/979431/1/NR71105.pdf>>. Acesso em: 19 jun. 2015
- ASSOUN, P. L. **Nietzsche y Freud**. Mexico. Fondo de Cultura económica, 1986.
- BALOGH, P. A century with Levinas. Notes on the margins of his legacy. **Humanitas. Romanian Society for Phenomenology**, Romania, 2006.
- BAPTISTA, I. **A diferença como primeira referência do humano**. Porto, Universidade Portucalense, (2000). Disponível em: <<http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/6208.pdf>>. Acesso em: 25 set. 2013.
- BARKER, J. **To Have Done with the Other**. In Rhetoric, Politics, Ethics conference, Ghent University, Belgium on 23 April 2005. Disponível em: <http://www.rpe.ugent.be/Barker_paper.doc>. Acesso em: 24 ago. 2013.
- BAUMAN, Z. **A Ética é possível num mundo de consumidores?** Rio de Janeiro: Zahar, 2011. 272 p.

BERGO, B. **The Face in Levinas: Toward a Phenomenology of Substitution.** Stanford University Press, 2003. Disponível em: http://www.academia.edu/214910/The_Face_in_Levinas_Toward_a_Phenomenology_of_Substitution>. Acesso em: 10 maio 2012.

BERNASCONI, R. **Re-Reading Levinas**, USA. Indiana University Press, 1991.

BOFF, L. **Virtudes para um outro mundo possível: Hospitalidade: Direito e Dever de Todos.** 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2005. 128 p.

BOSS, M. **Martin Heidegger - Zollikon Seminars - Protocols – Conversations – Letters**, USA, Northwestern University Press, 2001. Disponível em: <https://books.google.com.br/books?id=DDiy-L2_YRUC&printsec=frontcover&hl=pt-BR&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false>. Acesso em: 12 mar. 2015.

BRACCO, M. Enigmaticità, dell'incontro e insonnia del conoscere. Edizioni Universitarie Romane, Roma, 2011. Disponível em: <<http://www.rivistacomprendere.org/allegati/XI.10.%20Bracco.pdf>>. Acesso em: 12 out. 2012.

BRAGA, E. C. **A escuta do outro em Emmanuel Levinas e Sigmund Freud.** In: SOUZA, R. T. et al. Alteridade e Ética. Obra comemorativa dos 100 anos do nascimento de Emmanuel Levinas, Porto Alegre, Edipucrs, p. 153, 2008.

BRAGA, E. C. **Trauma, paradoxo, temporalidade Freud e Levinas.** 2007. 88 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2007.

BRENTANO, F. **Psychology from an Empirical Standpoint.** London: Routledge, Linda L. McAlister, p. 88-89, 1995.

BRITES, M. Provar a compaixão no final da vida uma reflexão a partir de Schopenhauer e Levinas. **Revista Interdisciplinar sobre o Desenvolvimento Humano**, p. 59, 2010.

BUCHANAN, D. J. **Ethics as first philosophy: Levinas and literature.** Master of Arts – Integrated Studies, Athabasca University, Alberta, p. 74, 2007. Disponível em: <<http://dtp.lib.athabasca.ca/action/download.php?filename=mais/DavidJamesBuchananPROJECT.pdf>>. Acesso em: 25 set. 2015.

CAMUS, A. **O Mito de Sísifo (Ensaio sobre o Absurdo).** Tradução e Apresentação de Mauro Gama, Editora Guanabara, 1982. 102 p.

CEREZER, C. A carne ética: corporeidade como modo-evento fundamental da sensibilidade em Levinas. **Revista Filosofazer**, v. 18, n. 35, p. 51-68, 2010.

CHALIER, C. Ethics and the feminine. In: BERNASCONI, B.; CRITCHLEY, S. **Re-reading Levinas**, Indiana University, Indianapolis, p. 121, 1991.

CHALIER, C. **What out I to do? – Morality in Kant and Levinas.** New York, Ithaca, Cornell University, 2002. Disponível em:< <https://books.google.com.br/books?id=18LQFsktvVkc&pg=PP6&lpg=PP6&dq=CHALIER,+Catharine.+What+Ought+I+to+do%3F+Morality+in+Kant+and+Levinas.+Usa,+1>>. Acesso em: 19 nov. 2015.

CHETRIT-VATINE, V. **The ethical seduction of the analitic situation – The feminine-Maternal Origins of Responsibility for the Other.** London, 2014. Disponível em: <<https://books.google.com.br/books?id=L9jhAgAAQBAJ&pg=PA17&lpg=PA17&dq=psych+analysis+and+ethic+of+levinas&source=bl&ots=nt8->>. Acesso em: 15 nov. 2015.

CIARAMELLI, F. Antes da lei – considerações sobre filosofia e ética em Levinas. In: **Alteridade e ética.** Obra comemorativa dos 100 anos do nascimento de Emmanuel Levinas, Porto Alegre, EDIPUCRS, p. 28, 2008.

CISLAGHI, A. **Considerazioni sulla felicità come verità del soggetto.** Dipartimento della Formazione e dell'Educazione Università di Trieste. *Etica & Politica / Ethics & Politics*, 2007, 1. Disponível em: http://www.units.it/etica/2007_1/CISLAGHI.htm >. Acesso em: 25 jun. 2015.

COSTA, P. S. G. **A Ideia de infinito e o lugar da ficção no método fenomenológico em Levinas:** Dostoievski. Rio de Janeiro: *Ethica*, v. 18, n. 1, p. 99-113, 2011.

COSTA, T. **Psicanálise com crianças.** Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar, 2007.

CRITCHLEY, S.; BERNASCONI, R. **Book of dead philosophers.** New York, p. 194-195, 2009. Disponível em: <<https://nilofarnigar.files.wordpress.com/2014/01/critchley-simon-book-dead-philosophers.pdf>>. Acesso em: 18 ago. 2013.

CRITCHLEY, S.; BERNASCONI, R. **The Cambridge Companion to Levinas.** University of Essex, 2004. Disponível em: <http://hermitmusic.tripod.com/levinas_intro.pdf>. Acesso em: 23 nov. 2014.

DANIELS, M. **Toward a transpersonal psychology of the evil,** Liverpool, v. 5, n. 1. 2001. Disponível em: <<http://www.psychicscience.org/Papers/daniels01c.pdf>>. Acesso em: 22 jul. 2013.

DEPRAZ, N. A ética relacional: uma prática de ressonância interpessoal. **Revista do Departamento de Psicologia,** UFF, Niterói, v. 17 n. 2 Jul./dez. 2005. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-80232005000200003>. Acesso em: 12 nov. 2015.

DERRIDA, J. **Violence and Metaphysics: An Essay on the Thought.** In Writing and difference. London and New York. This translation first published in Great Britain 2005 by Routledge & Kegan Paul Ltda. Disponível em: <http://users.clas.ufl.edu/burt/Writing_and_Difference_Routledge_Classics.pdf>. Acesso em: 9 set. 2015.

DESCARTES, R. **As paixões da alma.** Trad. J. Guinsburg & B. Prado Jr. Os Pensadores, 2. ed. São Paulo: Abril, 1979.

DIEDRICH, W. W; BURGGRAEVE, R.; GASTMANS, C. Toward a Levinasian Care Ethic: A Dialog between de Thoughts of Joan Tronto and Emmanuel Levinas, *Ethic Perspectives: Journal of European Ethics Networks*, v. 13, n.1, 2006. Disponível em: <<http://www.ethical-perspectives.be/viewpic.php?LAN=E&TABLE=EP&ID=963>>. Acesso em: 23 jan. 2015.

DIEKSTRA, R. F. W.; MARIS, R. A.; PLATT, S.; SCHMIDTKE, A.; SONECK, G. **Suicide prevention:** The role of attitude and imitation. Leiden: Bill, 1989.

DORZALSKI, R. **Suffering, Relatedness and Transformation: Levinas and Relational Psychodynamic Theory.** SSA Magazine – Advocates’ Forum. The University of Chicago School of Social Services Administration. USA. Available from: 2010. Disponível em: <<https://ssa.uchicago.edu/suffering-relatedness-and-transformation-levinas-and-relational-psychodynamic-theory>>>. Acesso em: 24 abr. 2014.

DRUMOND, J. J. **Moral objectivity: Husserl's sentiments of the understanding.** Netherlands. Kluwer Academic Publishers, Husserl Studies, v. 12, p. 165-183, 1995. Disponível em: <<http://download.springer.com/static/pdf/313/art%253A10.1007%252FBF01417589.pdf?originUrl=http%3A%2F%2Flink.springer.com%2Farticle%2F10.1007%2FBF01417589&token2>>. Acesso em: 14 abr. 2015.

DUECK, D.; PARSONS, T. D. Ethic, alterity, and psychotherapy: a levinasian perspective. **Pastoral Psychology**, n. 55, p. 271-282, 2007. Disponível em: <<https://www.google.com.br/search?hl=pt&source=hp&biw=&bih=&q=DUECK%2C+D.+%20>>. Acesso em: 25 mar. 2016.

DUMITRESCU, V. **La verità como testimonianza in Emmanuel Levinas.** Caietele Institutului Catolic VIII, v. 2, p. 137-151, 2009. Disponível em: <<http://caiete.ftcub.ro/2009/Caiete%202009-2%20Dumitrescu.pdf>>. Acesso em: 23 maio 2012.

DURKHEIM, É. **Suicídio.** Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

ELLEFSEN, E.; CARA, C. **The health-within-illness experience: An empowering dialectic of a new self for living in harmony with existence and dealing with endless suffering.** In: SUGIYAMA, A.; BEV, H. Making sense of suffering. Theory, Practice, Representation. Probing the Boundaries. Innovastive dialogue. Inter-Disciplinary Preess, 2011. Disponível em: <<http://www.inter-disciplinary.net/wp-content/uploads/2011/04/msosufferingever11204111.pdf>>. Acesso em: 15 ago. 2014.

FABRI, M. A Fenomenologia Levinasiana da Vontade. **Ethica**, Rio de Janeiro, v. 18, n. 1, p. 41-54, 2011b.

FABRI, M. **Desencantando a Ontologia: Subjetividade e Sentido Ético em Levinas.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997, 219 p.

FABRI, M. **Ética pura e situações motivacionais: O sujeito moral em Husserl.** Universidade Federal de Pernambuco. Dissertação, v. 35, p. 31-45, inverno de 2012b. Disponível em: <<http://www.ufpel.edu.br/isp/dissertatio/revistas/35/02.pdf>>. Acesso em: 21 dez. 2014.

FABRI, M. Implicações éticas e políticas da redução fenomenológica. **Thausein: Revista on-line de filosofia**, n. 7, p. 3-16, 2011a.

FABRI, M. Levinas e o conceito fenomenológico de motivação. In: SOUZA, R. T.; FARIAS, A. B.; FABRI, M. **Alteridade e ética** – Obra comemorativa dos 100 anos de nascimento de Emmanuel Levinas. Porto Alegre, EDIPUCRS, 2008.

FABRI, M. Memória, Repetição e Ressurgimento do do Si-Mesmo. In: SUSIN et al. **Éticas em diálogo.** Levinas e o pensamento contemporâneo: questões e interfaces. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

FABRI, M. Modalidades psíquicas irreduzíveis: Levinas e a negação originária. **Revista Aurora**, Curitiba, v. 22, n. 31, p. 409-422, 2010.

FABRI, M. Ricoeur e os imprevistos da história. **Revista Ethic@** - Florianópolis, v. 11, n. 1, p. 125-139. Jun. 2012^a.

FACCHINETTI, C. **Maneiras de padecer, de fruir e de (se) construir: sobre a psicodinâmica do trabalho e seu jeito.** História, Ciência, Saúde – Manguinhos, Rio de Janeiro, n. 4, v. 16, 2009.

FERRO, F. **Beyond subjectivity: Levinas, Kierkegaard and the absolute other.** n. 1, v. 7, 2012 . Disponível em: <<http://skemman.is/stream/get/1946/14315/33993/1/beyond.pdf>>. Acesso em: 7 nov. 2014.

FETTERS, F. Must out of sight mean out of mind? Levinas, language, and the schizophrenic other. **Journal of Humanistic Psychology**, 2014. Disponível em: <https://www.seattleu.edu/uploadedFiles/ArtSci/Graduate_Programs/Psychology/Levinas_Seminar/Fetters-Must%20Ou>t>. Acesso em: 20 mar. 2015.

FOUCAULT, M. **História da Loucura na Idade Clássica.** São Paulo: Perspectiva, 1997. Disponível em: http://monoskop.org/images/1/15/Foucault_Michel_Historia_da_loucura_na_idade_classica.pdf >. Acesso em: 17 out. 2012

FRANKL, V. **Psicoterapia e sentido da vida.** São Paulo, Editora Quadrante, 1973, 352 p.

FREIRE, J. C. **Psicologia Ciência e Profissão: Ética e Cidadania na Prática Psicológica,** Brasília, n. 4, v. 23, 2003.

FURLAN, R. Z. E. **L'etica della cura tra sentimenti e ragioni.** Milano, 2015. Disponível em: <https://books.google.pt/books?id=_96GHnGvJQC&pg=PA129&lpg=PA129&dq=Leuven;.+Burggraeve;.+Gastmans,+2006&source=bl&ots=BhuQ8_Iz13&sig=8vwz->>. Acesso em: 12 fev. 2016.

FURTADO, J. L. **A filosofia de Michel Henry: Uma crítica fenomenológica da fenomenologia.** Dissertatio, v. 27-28, p. 231-249 inverno/verão de 2008.

GARZA, G.; LANDRUM, B. Ethics and the Primacy of the Other: A Levinasian Foundation for Phenomenological Research. **Indo-Pacific Journal of Phenomenology**, 2. ed. v. 10, October 2010.

GIANT, E. Levinas, psychotherapy, and the ethic of suffering. **Journal of humanities psychology**, 2000. Acesso em: 12 mar. 2016.

GOETHE [1749-1832] **Fausto**, Rio de Janeiro, 1984.

GONDEK, H. **Cogito and Séparation: Lacan/Levinas.** JEP, n. 2, – Fall,1995-Winter, 1996. Disponível em: <<http://www.psychomedia.it/jep/number2/gondek.htm> >. Acesso em: 10 jun. 2013.

GOTTLIEB, R S. Ethics and trauma: Levinas, feminism, and deep ecology. **Journal Medical & Ethics**, 2013. Disponível em: http://www.crosscurrents.org/feminist_ecology.htm>. Acesso em: 23 ago. 2013.

GRAY, F. **Jung and Levinas – The ethics of mediation.** New York. Routledge, 2016. Disponível em: <<https://books.google.com.br/books?id=4Mb4CgAAQBAJ&pg=PA113&lpg>>

[=PA113&dq=cure+happen+by+levinas+ethic&source=bl&ots=ESD9YxQMvu&sig>](#) .Acesso em: 02 abr. 2016.

GRZIBOWSKI, S. **Passado imemorial e não-intencionalidade:** um estudo a partir do tempo de Husserl e Levinas. Thaumazein, Santa Maria, Ano V, n. 10, p. 20-27, dez. 2012. Disponível em: http://sites.unifra.br/Portals/1/Numero10/Grzibowski_02.pdf>. Acesso em: 23 jul. 2013.

GUENTHER, L. **Le flair animal:** Levinas and the Possibility of Animal Friendship. PhaenEx 2, n. 2, p. 216-238, fall/winter 2007.

GURTIZOLLI, R. "Compreensão do ser" como barreira ao outro? Levinas, ser e tempo e o segundo Heidegger. **Natureza Humana**, São Paulo, v. 7, n.1, 2005.

HAMBLET, W. C. A Patological Goodness: Emmanuel Levinas' Post-Holocaust Ethics. *Minerva – An internet journal of philosophy* 10, 2006. Disponível em: <<http://www.minerva.mic.ul.ie/vol10/Goodness.pdf>>. Acesso em: 23 set. 2015.

HANS, W. C.; SIMON, P. **Martin Heidegger and sychotherapy**, 1996. Disponível em: <<http://www.equilibria.me.uk/Training/2011/Heidegger%20and%20Psychotherapy%20Cohn%20&%20duPloc%20EA8%201.pdf>> .Acesso em: 25 ago. 2015.

HEATON, J. **The Other and Psychotherapy.** In: BERNASCONI, R.; WOOD, D. The provocation of Levinas – Rethinking the other. London, Routledge, 1988. Disponível em: <<http://14.139.206.50:8080/jspui/bitstream/1/1277/1/Bernasconi&Wood%20-%20The%20Provocation%20of%20Levinas.pdf>>. Acesso em: 21 jan. 2015.

HENRY, M. **Fenomenologia não-intencional.** 2006. Disponível em: <http://www.lusosofia.net/textos/michel_henry_fenomenologia_nao_intencional.pdf>. Acesso em: 12 jul. 2014.

HENRY, M. **O começo cartesiano e a ideia de fenomenologia.** Covilhã, Universidade da Beira Interior, 2008. Disponível em: http://www.lusosofia.net/textos/henry_michel_comeco_cartesiano_ideia_fenomenologia.pdf>. Acesso em: 22 mar. 2015.

HIRST, A. Levinas separete de (hu)man from de), nonhu)man using huger, enjoyment and anxiety to illuminate their relationship. *Cosmos and history: The Journal of Natural and Social Philosophy*, v. 3. n. 1, 2007. Disponível em: <<http://cosmosandhistory.org/index.php/journal/article/viewFile/59/117>>. Acesso em: 12 ago. 2014.

HOGVEEN, B.; FREISTADT. J. Hospitality and the Homeless: Jacques Derrida in the Neoliberal City. **Journal of Theoretical and Philosophical Criminology.** v. 5, n. 1, p. 39-63, January, 2013. Disponível em: <<http://www.jtprcrim.org/Jan-2013/Hospitality-Homeless-Jacques-Derrida-BHogeveen-JFreistadt-39-63-0113.pdf>>. Acesso em: 23 out. 2015.

HOGVEEN, B.; FREISTADT, J. **Ser e Tempo.** Petrópolis: Editora Vozes, v. 1 e 2, 2005.

HUCHENS, B. C. **Levinas – A guide for perplexe.** New York, Cromwel Press, 2006.
HUSSERL, E. Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological

philosophy. Martinus nijhoff publishers. Boston/Lancaster, 1983 Disponível em: <<http://www.dhspriori.org/kenny/PhilTexts/Husserl/Ideas1.pdf>>. Acesso em: 11 jul. 2015.

HUSSERL, E. **A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental: uma Introdução à filosofia fenomenológica** :de acordo com o texto de Husserliana VI, Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2012, 436p.

HYDE, M. J. **The Call of Conscience – Heidegger and Levinas Rethoric and Euthanasia Debate**. University of South Carolina, 2001.

IYER, L.; HEAD, J. The Unbearable Trauma and Witnessing in Blanchot and Levinas. Pittsburgh, **Journal of the Society for Existential Analysis**, v. 6, n. 1, p. 37-63, 2003. Disponível em: <<http://theology.co.kr/wwwb/data/levinas/blanchotlevinas.pdf>>. Acesso em: 12 jun. 2014.

JAFFÉ, A. FREY-ROHN, L.; VON FRANZ, M. **morte à luz da psicologia**. São Paulo. Ed. Cultrix, 1980.

JUNG, C. G. **Aion Estudos Sobre o Simbolismo do Si-Mesmo**. Petrópolis, Vozes, 1982, 316 p.

KIERKEGAARD, S. **O desespero humano**. Porto. Livraria Tavares Martins, 1979.

KORELC, M. **O Problema do Ser na Obra de E. Levinas**. 2006. 371p. Tese (Doutorado em Ética e Filosofia Política) Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2006. KOURY, M. G. P. Introdução à sociologia da emoção. João Pessoa: Manufatura/GREM, 2004.

KOURY, M. G. P. **Introdução à Sociologia da Emoção**. João Pessoa: Manufatura/GREM, 2004.

KUBLER-ROSS, E. **Sobre a morte e o morrer**. Rio de Janeiro: Editora Martins Fontes; 1996.

KUNZ, G. **The Paradox of Power and Weakness – Levinas and Alternative Paradigm of Psychology**. New York. State University of New York Press, 1998.

LACAN, J. **Da psicose paranóica em suas relações com a personalidade**. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 1987.

LACAN, J. **Escritos – debates psicanálise**. São Paulo, editora perspectiva, 1978.

LACAN, J. **O Seminário – Livro 3 – As psicoses**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. 1985.

LAING, R. D. **A política da experiência e a ave-do-paraíso**. Editora Vozes, Petrópolis, 1987.

LEVIN, J. **Religion and Mental Health: Theory and Research**. International Journal of Applied Psychoanalytic Studies *Int. J. Appl. Psychoanal. Studies* (2010) Disponível em:

<http://www.fundacion-salto.org/documentos/Religion_mental_health-Theory%20and%20Research.pdf>. Acesso em: 25 de mar. 2016.

LEVINAS, E. **Da existência ao existente**. Campinas: Papirus, 1998.

LEVINAS, E. **De Deus que vem à ideia**. Petrópolis, Editora Vozes, 2008b.

LEVINAS, E. **De L'existence à L'existant**. Éditions de la Revue Fontaine. Parias: J. Vrin, 1947.

LEVINAS, E. **Descobrendo a Existência com Husserl e Heidegger**. Instituto Piaget. Lisboa, 1967.

LEVINAS, E. **Dios, la muerte y el tiempo**, Madrid, Editions Grasset, 1994.

LEVINAS, E. **El tiempo y el Outro**. Barcelona, Buenos Aires, México, Ed. Paidós, 1993b.

LEVINAS, E. **Entre nós – Ensaios sobre a alteridade**. Petrópolis: Editora Vozes, 2009.

LEVINAS, E. **Ética e infinito: diálogos com Philippe Nemo**. Lisboa: 70. ed. 1982.

LEVINAS, E. **Existence and existents**. London, Printed in Great Britain, 1988, p. 32. [disponível on line].

LEVINAS, E. **Novas Interpretações Talmúdicas**, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, p. 29, 2002.

LEVINAS, E. **O humanismo do Outro Homem**. Petrópolis: Vozes, 1993a.

LEVINAS, E. **Otherwise than Being or Beyond Essence**. Pennsylvania. Kluwer academic publishers, 1998.

LEVINAS, E. **Outside of the Subject**. USA. Standford Unversity Press, 1993c. Disponível em: <http://books.google.com.br/books?id=ckvqUhGa3dkC&printsec=frontcover&hl=pt-BR&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false>. Acesso em: 06 mar. 2015.

LEVINAS, E. **Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl**. Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1970.

LEVINAS, E. **Totalidade e Infinito**. Trad. do Frances de José Pinto Ribeiro. Lisboa: 70. ed. 2008a.

LEVY, P. **É isto um homem?**. Rio de Janeiro, Ed. Rocco Ltda., 1988.

MALDONATO, M. Arquipélago identidade – O declínio do sujeito autocêntrico e o nascimento do eu múltiplo. **Revista Latinoam. Pricopat**. Fund. VIII, 2005.

MALDONATO, M. **Raízes Errantes**. São Paulo: 34. ed. p. 192, 2004.

MANNONI, M. **Um saber que não se sabe - A experiência analítica**. Campinas: Papirus, 1989.

MARCUS, I. **In Search of the Good Life: Emmanuel Levinas, Psychoanalysis and the Art of Living**, p. 166, 2010.

MARCUS, P. **In Search of the Good Life: Emmanuel Levinas, Psychoanalysis and the Art of Living**, London, Karnac books Ltda., 2010.

MARDER, M. **Terror of the Ethical: On Levinas's Il y a**. Toronto, 5 September, 2013. Disponível em: <<http://www.pomoculture.org/2013/09/05/terror-of-the-ethical-on-levinass-il-y-a/>>. Acesso em: 16 agos. 2015.

MARION, J. **Dom, o nome perdido da partilha**. Filósofo francês Jean-Luc Marion, imortal da Academia Francesa. Tradução: Moisés Sbardelotto. Publicado no jornal *Il Manifesto*, 30-01-2013. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/517404-dom-o-nome-perdido-da-partilha-artigo-de-jean-luc-marion>>. Acesso em: 20 fev. 2016.

MARION, J. **Reduction and givenness – Investigations of Husserl, Heidegger, and Phenomenology**. Usa, Northwestern University Press Evanston, Illinois, 1998. Disponível em: <http://www.amazon.com/Reduction-Givenness-Investigations-Phenomenology-Existential/dp/0810112353#reader_0810112353>. Acesso em: 21 nov. 2015.

McINTYRE, R.; SMITH, D. W. Theory of Intentionality, In: J MOHANTY, N.; WILLIAM, R.; McKENNA (Eds.). **Husserl's Phenomenology: A Textbook** (Washington, D. C.: Center for Advanced Research in Phenomenology and University Press of America, 1989. Disponível em: <<http://www.csun.edu/~vcoao087/pubs/intent.pdf>>. Acesso em: 10 mar. 2015.

MELLO, M. F. O suicídio e suas relações com a psicopatologia: análise qualitativa de seis casos de suicídio racional. **Cadernos de Saúde Pública**, Rio de Janeiro, v. 16, n. 1, p. 163-170, 2000.

MELO, N. V. **Ética da alteridade em Emmanuel Levinas**. Porto Alegre, EDIPUCRS, 2003.

MENESES, M. M. A trama do corpo e da palavra em um dizer que se faz feminino. In: **Alteridade e Ética**. Porto Alegre, Edipucrs, 2009.

MERLEAU-PONTY, M. **Humanismo e terror: ensaio sobre o problema comunista**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1968.

MOREIRA, J. O. Revisitando o conceito de eu em Freud: da identidade à alteridade. **Estudos e pesquisas em Psicologia**. Rio de Janeiro, v. 9, n. 1, abr. 2009. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?Script=sci_arttext&pid=S1808-42812009000100018&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 10 out. 2014.

MURAKAMI, Y. **Levinas Phenomenologue**, Grenoble: Jérôme Millon, 2002, 336p.

NUYEN, A.T. Levinas and the euthanasia debate. **Journal of Religious Ethics**, 2002. Disponível em: <<http://pt.scribd.com/doc/91644047/Levinas-and-the-Euthanasia-Debate>>. Acesso em: 23 set. 2013

OLIVEIRA, A. H. M. V. **Emmanuel Levinas e o “Fim da Ética”**. *Pólemos*, Brasília, v. 1, n. 1, maio 2012.

OPHIR, O. **The Paradox of Madness in American Psychoanalysis**. USA, 2000.

PANDYA, R. Suffering in silence: Emmanuel Levinas and Jean-Luc Marion on suffering, understanding and language. In: SUGIYAMA, A.; BEV, H. **Making sense of suffering**. Theory, Practice, Representation. Probing the Boundaries. Innovative dialogue. Inter-Disciplinary Press, 2011. Disponível em: <<http://www.inter-disciplinary.net/wp-content/uploads/2011/04/msosufferingever11204111.pdf>>. Acesso em: 11 jun. 2015

PELIZZOLI, M. L. **Acerca do (dê)encontro**: Husserl, Heidegger e Levinas. Porto Alegre: **Veritas**, PUC, v. 46, n. 2, p. 255-263, jun. 2001.

PELIZZOLI, M. L. Notas para compreender Levinas. In: SOUZA, R. T.; FARIAS, A. B.; PELIZZOLI, M. **Alteridade e ética** – Obra comemorativa dos 100 anos de nascimento de Emmanuel Levinas. Porto Alegre: Edipucrs, 2008.

PERPICH, D. **The Ethics of Emmanuel Levinas**. Stanford: Stanford University Press, 2008.

PIEPER, A.; BLÁSQUEZ, N.; POWER, D.; JODDUS, J. P. **Suicídio e direito de morrer**. Rio de Janeiro. Concilium, Ed. Vozes, p. 58, 1985.

PIMENTA, L. G. Do il y a a hipóstase: A formação da consciência na teoria de Emmanuel Levinas. **Revista da faculdade mineira de direito**, v. 15, n.19, jan./jun. 2012.

PIVATTO, P. S. **Responsabilidade e justiça em Levinas**. Veritas, Porto Alegre: PUC, v. 46, n. 2, jun. 2001.

POMPILI, M. Exploring the Phenomenology of Suicide. Suicide and Life-Threatening Behavior. **The American Association of Suicidology**, v. 40, n. 3, 2010.

PURCELL, M. **A review of Emmanuel Levinas, On Escape**. University of Edinburgh, 2004. Disponível em: <http://www.jcrt.org/archives/05.3/purcell.pdf>. Acesso em: 10 set. 2014.

REIS, A.; OLIVEIRA C. C. **O sentido do cuidar no sofrimento – Levinas e Watson**. Libro de actas do XI Congresso Internacional galego-portugues de psicopedagogia da Coruña (2012). Disponível em: <<https://www.google.com.br/?ion=1&espv=2#q=.+O+sentido+do+cuidar+no+sofrimento+%E2%80%93+Levinas+e+Watson.+Libro+de+actas+do+XI+Congresso+Internacional+galego>>. Acesso em: 12 mar. 2016.

RICOEUR, P. **Leituras 3: Nas fronteiras da filosofia**. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

RICOEUR, P. **O mal: um desafio à filosofia e a teologia**. Campinas: Papyrus, 1988.

RICOEUR, P. **Percursos do reconhecimento**. São Paulo, Edições Loyola, 2006.

RICOEUR, P. **The symbolism of evil**. Boston: Beacon Press, 1969.

ROBBINS, J. Altered Reading – Levinas and Literature, London, 1999. In: SANFORD, J. A. **Mal, o lado sombrio da realidade**. Tradução de Silvio José Pilon, João Silvério Trevisan: revisão de Ivo Stornilolo. São Paulo: Paulus, 1988.

ROLNIK, S. Cidadania e Alteridade: o Psicólogo, o Homem da Ética e a Reinvenção da Democracia. In: SPINK, M. J. P. (Org.). **A Cidadania em Construção: uma Reflexão Transdisciplinar**. São Paulo: Cortez, 1994.

SAYÃO, S. C. **Questões sobre ética e sentido do humano em E. Levinas**. Perspectiva filosófica, v. 10, n. 19. jan./jun. 2003. Disponível em: <http://www.ufpe.br/ppgfilosofia/images/pdf/pf19_artigo50001.pdf>. Acesso em: 14 mar. 2014.

SCHELER, M. **Da reviravolta dos valores**. Petrópolis, Editora Vozes, 1994.

SEBBAH, F. D. **Levinas**. São Paulo, Editora Estação Liberdade, 2009.

SEYLER, F. From live to existence. A Reconsideration of the Question of Intentionality in Michel Henry's Ethics. **Journal of French and Francophone Philosophy**. v. 20, n. 2, p. 98-115, 2010. Disponível em: <<http://jffp.pitt.edu/ojs/index.php/jffp/article/viewFile/530/618>>. Acesso em: 23 mar. 2015.

SHEPHERD, F. **Face to Face: A Call for Radical Responsibility in Place of Compassion** Issue 3. v. 77, n. 3, summer 2003. Disponível em: <<http://scholarship.law.stjohns.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1325&context=lawreview>>. Acesso em: 13 maio 2015.

SIMON, J. **Making Ethical Sense of Useless Suffering with Levinas**. University of Texas at El Paso, 2009. Disponível em: <<http://works.bepress.com/cgi/viewcontent.cgi?article=1003&context=julesimon>>. Acesso em: 12 set. 2015.

SOUZA, J. T. B. **Subjetividade e intersubjetividade em Husserl e Levinas**. In: SUSIN, L. C.; FABRI, M.; PIVATTO, P. F. **Éticas em diálogo: Levinas e o pensamento contemporâneo – questões e interfaces**. Porto Alegre, Edipucrs, 2003.

SOUZA, R. T. **Sujeito, ética, e história – Levinas, o traumatismo do infinito e a crítica da filosofia ocidental**. Porto Alegre, Edipucrs, 1999.

SPOHR, B. S. Bases epistemológicas da antipsiquiatria: a influenciado Existencialismo de Sartre. Goiânia: **Revista da Abordagem Gestáltica**, v. 15, n. 2, p. 115-125, dez. 2009.

SUSIN, L. C. **O homem messiânico: uma introdução ao pensamento de Levinas**. Coedição: Escola Superior de Teologia São Lourenço de brindes - Porto Alegre e Editora Vozes, Petrópolis – Rio de Janeiro, 1984.

SUSIN, L. C. (Ed.). **El mar se abrió - Treinta años de teología en América Latina**. São Paulo. Edições Loyola, 2000. Disponível em: <<http://www.librosoterico.com/biblioteca/Teologia/Susin%20Luiz%20Carlos%20El%20Mar%20Se%20Abrio%20Afr%20Presencia%20Teologica%20111.pdf>>. Acesso em: 21 maio 2015.

SUSIN, L. C. O homem messiânico e a violência. **Revista Magis – Cadernos de fé e cultura**. n. 13, 1996.

SUSIN, L. C. **O mar se abriu**. São Paulo, Edições Loyola, 2000.

SUSIN, L. C.; FABRI, M.; PIVATTO, P. F. **Éticas em diálogo: Levinas e o pensamento contemporâneo – questões e interfaces**. Porto Alegre, Edipucrs, 2003.

TATRANSKY, T. **A reciprocalk asymmetry? Levinas's ethic reconsidered.** Ethic Perspectives, v. 15 n. 3, 2008. Disponível em: <<http://www.ethical-perspectives.be/viewpic.php?TABLE=EP&ID=1114>>. Acesso em: 11 jun. 2014.

TOLSTOI, L. **A morte de Ivan Ilitch e Senhores e Servos.** Rio de Janeiro, Tecnoprint Gráfica e Editora. 1998.

WINNICOTT, D. W. **Teoria do relacionamento paterno-infantil.** Porto Alegre: Artes Médicas, 1983. WET, D. R. Emanuel Levinas and the practice of psychology: na ethical pshychoogy for the other. University of Steltembosch, 2005. Disponível em: <[file:///C:/Users/User/Downloads/dewet_emmanuel_2005%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/User/Downloads/dewet_emmanuel_2005%20(1).pdf)>. Acesso: 11 mar. 2016.

WONDRACEK, K. H. K. **Da felicidade ao pathos: uma introdução à Fenomenologia da Vida de Michel Henry.** Disponível em: <http://www.sig.org.br/files/artigos/dafelicidadeaopathosumaintroduo_fenomenologiadavidademichelhenry.pdf>. Acesso em: 16 mar. 2013.

WONDRACEK, K. H. K. **Ser Nascido na vida:** A fenomenologia da vida de Michel Henry e sua contribuição para a clínica. São Leopoldo, 2010. Disponível em: <http://tede.est.edu.br/tede/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=245>. Acesso em: 15 dez. 2014.