

EM BUSCA DE UM PARADIGMA ÉTICO-TERAPÊUTICO: O OUTRO DA ESCUTA*

SEARCHING FOR AN PARADIGM ETHICAL-THERAPEUTIC
PARADIGM – THE OTHER OF THE LISTENING

Fabio Caprio Leite de Castro¹

Resumo: Com inspiração na obra de Levinas, em especial quanto à sua proposta de uma ética da alteridade, este trabalho objetiva assinalar a possibilidade de construção de um paradigma ético-terapêutico que coloque em sua referência primeira o núcleo irreduzível da alteridade. Para isso, estabelece-se uma revisão histórica dos principais modelos de ética do Ocidente, cujas bases são a tradição greco-romana e a tradição cristã, com suas perspectivas sobre o bem viver fundadas na virtude, bem como a transformação destes modelos em uma ética científica do dever. O artigo pretende mostrar por contraste com estes modelos, a posição radical que o pensamento levinasiano ocupa na filosofia. Através da interrogação sobre o Rosto e a exterioridade, Levinas problematiza a responsabilidade infinita para com o Outro. Apresenta-se ao final uma reflexão sobre um possível modelo ético para a terapia, a partir do pensamento de Levinas, baseado nas dimensões do encontro terapêutico, do acolhimento e da escuta do Outro.

Palavras-chave: Ética. Filosofia. Psicanálise.

Abstract: Inspired by Levinas' work, especially in what concerns his proposal for an ethics of the otherness, this work aims to point out the possibility of constructing an ethical-therapeutic paradigm that places in its first reference the irreducible core of the otherness. For this purpose, a historical revision of the main models of ethics of the West is established, whose bases are the Greek-Roman tradition and the Christian tradition, with their perspectives on the good life based on the virtue, as well as the transformation of these models in a scientific ethics of duty. This paper intends to show in contrast to those models the radical position that the Levinasian thought occupies in philosophy. Through the interrogation of the Face and the externality, Levinas problematizes the infinite responsibility towards the Other. We present at the end a reflection on a possible ethical model of therapy, from the thoughts of Levinas, based on the dimensions of the therapeutic encounter, reception and listening to the Other.

Keywords: Ethics. Philosophy. Psychoanalysis.

1 INTRODUÇÃO

Atravessamos, em nosso mundo contemporâneo, um período de incertezas, de decadência axiológica e desencanto. Mais do que claro é o sinal de que

¹Doutor em Filosofia pela Université de Liège (Bélgica), professor do Programa de Pós-graduação em Filosofia da PUCRS, onde desenvolve o projeto de pesquisa "Fenomenologia e Psicanálise". E-mail: fcaprio@hotmail.com

*O presente texto é uma versão amplamente revisada da apresentação "O Outro da Escuta: Ética e Psicanálise", no ano de 2017, por ocasião do Encontro de Psicanálise realizado pela Sigmund Freud Associação Psicanalítica.

as crises do século XX ainda não foram superadas e encontram neste início de século um novo aprofundamento.

Reflexo dessas crises é o modo como se processa o adoecimento, o modo como o ser humano sofre e fica doente. Daí, por exemplo, o aumento vertiginoso de patologias do vazio, casos de depressão, burn-out e hiperatividade. Seriam essas formas de sofrimento patologias do ensimesmamento, do fechamento ao mundo, do bloqueio à alteridade?

Nosso propósito geral com o presente artigo é assinalar a possibilidade de construção de um paradigma ético-terapêutico que coloque, em sua referência primeira, o núcleo irredutível da alteridade. Esse gesto tem como inspiração a obra de Emmanuel Levinas, em sua proposta de uma ética da alteridade.

A filosofia de Levinas (1971) assume uma grande complexidade e dialoga com toda a tradição, dando-lhe uma resposta e invertendo a posição da ética, colocando-a em primeiro plano em relação à ontologia. Entendemos que seria útil retomar aquilo que caracteriza o modelo de ética da virtude, na antiguidade e no medievo, bem como o modelo de ética deontológico da modernidade, a fim de melhor explicitar, por contraste, as teses levinasianas.

Por fim, propomos de maneira ensaística uma reflexão sobre um modelo ético para a terapia, a partir das noções de encontro terapêutico, acolhimento e escuta do Outro.

2 ÉTICA DA VIRTUDE E O BEM VIVER

Nosso ponto de partida consiste em examinar o modelo das “éticas da virtude e do bem viver”. É difícil estabelecer contornos precisos para esse paradigma, uma vez que a concepção grega da ética sobre a qual ele se apoia atravessou a antiguidade, associou-se ao cristianismo no medievo e manteve-se de certa maneira viva no humanismo renascentista. Porém, é possível perceber o fio condutor comum que anima essas concepções desde que coloquemos em relevo os conceitos de “virtude” e de “bem viver”. Não obstante as transformações da história da filosofia, é bastante significativo que determinado modelo de ética, respeitadas todas as diferenças de abordagem, tenha se mantido essencialmente ligado a um mesmo eixo ao longo dos séculos até a modernidade.

Nosso primeiro compromisso, se quisermos nos aproximar da tradição ética da filosofia ocidental, é definir o significado de virtude. O tema da virtude ou ἀρετή (areté), acompanha a civilização grega e espelha-se em sua história, em sua cultura e, especialmente, na poesia épica. Na mitologia, Areté e Harmonia (as executoras da justiça) são filhas de Diké, deusa da justiça humana, a qual, por sua vez, é a filha da justiça natural, Thêmis. Se observarmos a raiz da palavra, encontramos-la em “aristos”, ou seja, “os melhores”, de onde surge o termo “aristocracia”. Areté significa, inicialmente, conforme o renomado filólogo Werner Jaeger (1994, p. 26), “a excelência almejada”, o atributo próprio da nobreza. No ideal homérico de educação, a areté está associada à coragem e à força para o enfrentamento das adversidades.

O ideal da areté impulsionou a *paideia* grega, ou seja, a sua concepção de educação integral para a formação do cidadão virtuoso. Durante o século de Péricles, século da democracia ateniense (V a.C.), um conjunto significativo de questões práticas levaram à transformação definitiva do conceito de areté, aproximando-o de uma nova concepção política da justiça legal. “Foi das ne-

cessidades mais profundas da vida do Estado que nasceu a ideia de educação” (JAEGER, 1994, p. 337).

A ética na tradição filosófica ocidental surge como um modo de reflexão racional sobre a vida – sobre o projeto de vida – e o bem viver. Trata-se de um modelo filosófico para se pensar o *ἦθος* (éthos, com a letra “eta”), que significa a morada, o hábito, o caráter. Desde Sócrates (469-399 a.C.), filósofo da maiêutica, a procura da excelência, tarefa absolutamente pessoal, deve ser, por isso mesmo, realizada pelo próprio sujeito, ou seja, como busca constante e nunca terminada de autoconhecimento. Somente uma vida bem analisada pode conduzir à virtude e à felicidade.

O pensamento socrático propagou-se com as Escolas Socráticas menores e especialmente com a Academia fundada por Platão. A morte de Sócrates, por um julgamento de caráter político, fez com que Platão e, posteriormente, Aristóteles se questionassem sobre a possibilidade de degeneração da democracia. A *δόξα* (doxa), opinião, afirmada sem a busca do verdadeiro conhecimento, pode levar ao engano e à tirania da maioria. Ética e política configuraram-se necessárias uma à outra. Platão (428-348 a.C.) interessou-se em mostrar como a reflexão sobre o éthos, ou seja, sobre o modo de vida, correspondia a uma reflexão sobre a cidade-Estado, ou seja, sobre o bem comum (PLATÃO, 357a-385b, p. 1516-1545). As virtudes são pensadas em paralelo a uma teoria tripartite das funções da *Ψυχή* (psyché) e do Estado. Coragem, moderação e sabedoria são as excelências das três partes da alma (irascível, concupiscível e racional), as quais, em seu conjunto e unidade, caracterizam a justiça. A mesma subdivisão é aplicada ao Estado, que depende, em sua justa harmonia, da excelência no exercício de suas funções pelos guerreiros, trabalhadores e governantes.

Também Aristóteles (384-322 a.C.), no Liceu, colocou em relevo a necessidade de se pensar a relação entre ética e política. No entanto, embora seguindo em linhas gerais a tradição socrática, o filósofo estagirita propõe um modelo inovador. Em *Ética a Nicômaco*, título dedicado a seu filho, Aristóteles desenvolve as suas teses fundamentais acerca da ética enquanto busca concreta do bem viver. Para o filósofo estagirita, o ser humano deseja por natureza a felicidade. Trata-se, portanto, de uma tendência de todo ser autoconsciente a procura deste fim. A questão passa a ser por que é tão difícil alcançá-la. E a resposta de Aristóteles passa pela excelência moral. Uma teoria da areté está igualmente no âmago da ética aristotélica e dela depende o que o filósofo entende por felicidade (ARISTÓTELES, 1904a-1102b, p. 1977-1999). No entanto, Aristóteles propõe um modelo de explicação da areté bastante esclarecedor para a época, dividindo-a em dois tipos: a intelectual e a ética. As virtudes intelectuais, tanto teóricas quanto práticas, são capacidades racionais da alma, como a sabedoria e a prudência. As virtudes éticas, caracterizadas pelo equilíbrio ou justo meio são sempre decorrentes da conduta humana ela mesma, cristalizando-se pouco a pouco no caráter formado do sujeito. Coragem, moderação, liberdade (quanto ao uso de bens) ou justiça são, por exemplo, frutos do agir humano. Ou seja, o sujeito torna-se corajoso, moderado, livre e justo sempre através de suas condutas. Com Aristóteles, esse modelo de reflexão sobre a vida, de governo de si, conjuga-se com um modelo de governo da cidade, ou seja, a política. Ser justo, para Aristóteles, é essencialmente ser justo em relação a outrem, de acordo com a medida da lei.

Com as transformações históricas advindas do império de Alexandre Magno e as influências de diversas culturas orientais, a partir do século IV a.C., novas Escolas surgiram com o propósito de reorientar o pensamento filosófi-

co enquanto prática de vida. Entre elas, destacaram-se, por exemplo, o Jardim de Epicuro (341-271 a.C.), o Pórtico, fundado por Zenão (333-263 a.C.) e o Ceticismo, fundado por Pirro (360-270 a.C.). Em todas essas Escolas do período helenístico, assim como entre os continuadores da Academia e do Liceu, a ética tornou-se uma das temáticas centrais, uma das linhas constitutivas do modelo filosófico como prática de vida. Todas elas ofereciam, além do espaço para o desenvolvimento integral (intelectual, físico e espiritual), um conjunto de metodologias e técnicas próprias acerca de como atingir a felicidade, ou seja, o bem supremo. Nesse sentido, as éticas da antiguidade, além do estudo teórico, propunham exercícios orientados por terapias do desejo (NUSSBAUM, 1994). *Terapeia* significa literalmente cuidado ou atenção. As suas divergências estabeleciam-se acerca da natureza, do funcionamento da alma ou do papel do desejo na consagração da virtude, por exemplo, mas todas essas Escolas partilhavam uma visão de mundo helênica, em que a filosofia ela mesma era afirmada como “modo de vida” (HADOT, 1995).

O mundo latino, por sua vez, foi intensamente influenciado por essas concepções, tanto é que, durante séculos, essas Escolas permaneceram vivas e integraram progressivamente a filosofia na República e no Império Romano. A tradição de oradores e juristas do mundo romano absorve os ensinamentos gregos e leva-os adiante. Este é o caso, por exemplo, de Cícero (106-43 a.C.), Lucrécio (99-55 a.C.), Sêneca (4 a.C.-65 d.C.) e do Imperador Marco Aurélio (121-180). Virtude deriva da palavra latina “*virtus*”, que corresponde a qualidades físicas e morais, coragem, excelência. Apesar das divergências teóricas entre o neoplatonismo, o epicurismo, o estoicismo, o ceticismo e outras Escolas, a filosofia romana e os seus modelos de ética constituíram-se como uma espécie de continuação das reflexões gregas sobre o caminho que conduziria ao bem viver, o caminho da virtude.

3 ÉTICA DA VIRTUDE E A TEOLOGIA CRISTÃ

A degeneração gradual do Império Romano e a disseminação lenta de uma nova concepção de verdade revelada conduziram a um choque de modelos de pensamento filosófico durante séculos. Inicialmente perseguidos, nos séculos I e II, os primeiros cristãos trouxeram consigo uma nova mensagem para compreender a vida e as relações humanas em uma perspectiva monoteísta. A partir de textos sagrados em estilo narrativo, uma outra tradição de pensamento, oriunda do Oriente Médio, trouxe novas exigências à tradição greco-romana. É em meio às crises do Império Romano do Ocidente e à disputa pela institucionalização da Igreja que a filosofia cristã alçou voos e perdeu como modelo filosófico dominante até o Renascimento. Em linhas gerais, a tarefa filosófica passa a ser, desde o período dos filósofos apologistas até a filosofia Escolástica, a aproximação do cristianismo e da filosofia grega.

Os primeiros filósofos apologistas ocuparam-se da defesa do cristianismo contra seus adversários, muitas vezes combatendo a tradição greco-romana. Pouco a pouco, a filosofia cristã desenvolveu-se por meio de um espírito de elucidação das verdades reveladas e da aproximação com o pensamento filosófico. Esse período foi chamado de Patrística e teve como grandes nomes Agostinho de Hipona (354-430) e Boécio (480-524). A partir de então, a filosofia medieval tornou-se hegemonicamente cristã, passando por diversas transformações, sobretudo com os esforços do Império Carolíngio “em melhorar o estado intelectual e moral dos povos por ele governado” (GILSON, 1998, p. 213). Uma reforma educacional produziu-se nesse período, dando início a uma longa tradição,

ARTIGO

com a criação de escolas destinadas ao ensino dos conhecimentos clássicos e das sete artes liberais (através do *trivium* e do *quadrivium*). Mais tarde, a filosofia escolástica (séculos IX-XVI) nasce no interior das escolas monásticas cristãs, por influência deste modelo.

A partir de mudanças sociopolíticas e da criação das primeiras Universidades europeias no século XI, uma nova recepção do aristotelismo, por influência do pensamento judaico e islâmico, inicia um período de consolidação. O modelo de estudo da teologia institucionalizou uma nova formação, em três fases. De acordo com Storck (2003, p. 20), um teólogo do século XIII deveria passar por um período de *lectio* (assistir a uma forma privilegiada de ensino), *disputatio* (assistir ou participar de disputas públicas segundo regras bem definidas) e *praedictatio* (realizar sermões). Os doutores da Idade Média realizaram um enorme trabalho de reunião da doutrina cristã disseminada nas inumeráveis obras dos Santos Padres, com o objetivo de sistematizar a filosofia e a teologia. É nesse contexto que Santo Tomás de Aquino (1225-1274) produziu uma das mais emblemáticas obras de filosofia, a *Suma Teológica*. Ainda hoje essa obra guarda singular importância para a doutrina católica. A título ilustrativo de sua representatividade, em 1868, o Papa Leão XIII publicou a *Encíclica Aeterni Patris*, conclamando a uma restauração da filosofia cristã a partir do tomismo.

Sem a pretensão de aprofundar as mais diversas questões que podem ser colocadas acerca da ética na filosofia medieval, meu objetivo é acenar para um aspecto essencial e que permite explicitar o que a filosofia cristã agregou à teoria greco-romana das virtudes. Desde a filosofia patrística, o cristianismo desenvolveu a doutrina do livre-arbítrio e atribuiu à busca do Bem o sentido da vida. Nesse sentido, a ética cristã se desenvolve como uma ética das virtudes, entretanto, mediada pela comunidade cristã e por uma visão cristã do mundo.

Do ponto de vista do exercício do poder, instituído desde as escolas monásticas, ganhou forma no medievo o que Foucault chamou de “poder pastoral”. Ou seja, a figura grega do político, que exercia o poder sobre o território, deu lugar à figura judaico-cristã do pastor, que o exerce sobre um rebanho (CASTRO, 2015, p. 125). O poder pastoral implica a responsabilidade do pastor para com a sua comunidade, através da sua condução e do conhecimento daquilo que se passa no foro mais íntimo de cada um. Nesse sentido, a confissão como dispositivo torna-se um elemento central para o exercício do poder pastoral. Para se compreender a consolidação institucional do cristianismo, com efeito, não se pode olvidar que a ética cristã permaneceu atravessada pela relação entre culpa, confissão e penitência.

No entanto, em paralelo a essa dimensão tipicamente institucional, nosso propósito é colocar em relevo o conteúdo filosófico da ética cristã. Em que sentido ela pode ser considerada uma ética das virtudes e como ela difere da ética da antiguidade? A ética cristã coincide em parte com as éticas greco-romanas. Ela permanece fundamentalmente uma ética das virtudes, embora o seu motor seja a relação com o divino.

Tomando como referência o próprio *Catecismo da Igreja Católica* (1993, p. 425-430), especialmente os §§ 1804-1845, cuja tradição sistematizadora remonta à filosofia medieval e escolástica, é possível dividir as virtudes humanas em cardeais e teologais. As virtudes cardeais são a fortaleza, a temperança, a prudência e a justiça. Estas virtudes podem ser encontradas nas Sagradas Escrituras, mas se bem observarmos o seu conteúdo, percebemos que elas revelam uma grande proximidade com a noção de virtude da tradição greco-roma-

na. A grande inovação trazida pelo pensamento cristão, desde o monoteísmo e o teocentrismo, são as virtudes teológicas, que se referem diretamente a Deus, informam e vivificam todas as virtudes morais. São elas a fé, a esperança e a caridade. Entre estas, especialmente a caridade é afirmada como o “mandamento novo” (§ 1823), a “primeira das virtudes teológicas” (§ 1826) e anima o exercício de todas as virtudes (§ 1827). Não seria possível compreender o cristianismo sem tratar da sua mensagem de caridade. A busca do Bem é também a busca por uma vida virtuosa, mas essa busca somente encontra seu verdadeiro sentido, segundo a leitura que aqui propomos, na relação com o Outro, em comunidade com o qual se concretizam a fé e a esperança através do agir humano.

4 ÉTICA DO DEVER

Durante o Renascimento, mesmo após o surgimento da filosofia humanista e sua nova proposta educacional através do *Studia humanitatis*, a filosofia escolástica e a sua doutrina em teologia mantiveram-se híidas. Até a modernidade, portanto, podemos falar de algo como uma convivência entre diversos modelos universitários de formação, tanto aqueles centrados nos métodos escolásticos voltados para o treino profissional, como aqueles que desejavam ampliar-se para o desenvolvimento universal das capacidades humanas, especialmente a partir das letras. Entretanto, um novo espírito científico começava a surgir. Eminentemente pensadores do período renascentista formularam a necessidade de revisar o que se entendia por ciência, a fim de aplicá-la racionalmente à natureza através do modelo matemático e obter evidências por meio da observação e da experimentação. Essa nova perspectiva entrou em choque com o modelo escolástico de ciência e acabou gerando perseguições, como o famoso caso de Galileu (1564-1642), processado pelo Santo Ofício por defender o heliocentrismo.

As relações entre a ciência nova e a ética suscitaram interrogações diversas. Nascia, com a modernidade, a ambição de fundar a ética na própria ciência, ou seja, estabelecer uma ética enquanto ciência (CANTO-SPERBER, 2013). Racionalistas e empiristas mobilizaram-se na tentativa de reformular a ética a partir de uma metodologia segura, que permitiria estabelecer o conhecimento universal sobre o agir humano. Spinoza (1677) redige a *Ética demonstrada ao modo dos geômetras*. Mais tarde, Hume (1739) publica o *Tratado da natureza humana*, como uma “tentativa de introduzir o método do raciocínio experimental nos problemas morais”. Essa perspectiva ganhou um enorme impulso no século XVII e encontrou nos ideais iluministas do século XVIII a sua maior expressão. A ética deixava de ser precipuamente uma reflexão racional acerca do bem viver e da virtude para se tornar uma tentativa de fundamentação do conhecimento objetivo sobre o dever, ou seja, sobre o agir humano diante das determinações morais.

Duas vertentes importantes, nascidas sob a influência do iluminismo, são o utilitarismo e o formalismo kantiano. Ambas as escolas conheceram diversas críticas e revisões ao longo do tempo, possuindo até hoje importantes defensores. O utilitarismo foi inicialmente elaborado pelo filósofo Jeremy Bentham (1748-1832) enquanto sistema de filosofia moral, não apenas especulativo, mas prático e aplicado à economia, à política, à educação e ao campo da saúde. Vamos aqui nos restringir ao seu princípio fundamental: “o princípio utilidade”. O sistema moral tem como fundamento o princípio de que determinada ação está em conformidade com a utilidade “quando a tendência que ela tem a aumentar a felicidade for maior do que qualquer tendência a diminuí-la”

ARTIGO

(BENTHAM, 1974, p. 10). Uma pessoa é partidária deste princípio quando sua aprovação ou desaprovação de uma ação for determinada pela tendência que, no seu entender, tal ação tem a aumentar ou diminuir a felicidade da comunidade. Com base nesse princípio, Bentham defendia a possibilidade de construção de um sistema moral e legislativo racional, que alcançaria a maior efetividade e, portanto, maior felicidade em termos sociais. Com efeito, o seu sistema teve enorme repercussão e conheceu outras versões ao longo do tempo, por exemplo, através de John Stuart Mill (1806-1873). Diante de várias críticas, como a da falta de objetividade do termo “felicidade”, esta foi substituída na fórmula utilitarista pelo “bem-estar”, o qual poderia ser melhor quantificado. Em nosso tempo, reforçou-se, ainda, o papel da igualdade, enquanto igual consideração dos interesses, na atribuição de utilidade. Ou seja, utilitaristas contemporâneos como Peter Singer (2012) entendem que a aplicação do princípio de utilidade deve contar com a “igual consideração dos interesses”, como forma de caracterização racional da isonomia no tratamento dos interesses, a fim de que o grau de sofrimento individual seja reduzido a limites toleráveis e o bem-estar seja maximizado.

Diferentemente dessa corrente, Immanuel Kant (1724-1804), através do criticismo, um projeto crítico em filosofia (ou seja, de uma refundação da filosofia a partir do estabelecimento de seus limites e condições de possibilidade), desenvolveu uma teoria moral que toma como ponto de partida a autonomia da razão para construir a moralidade em caráter universal. Assumindo uma posição diversa dos cétricos e utilitaristas, por se manterem adeptos a um consequencialismo baseado na sensibilidade, Kant propôs um modelo que permite determinar a ação a ser realizada em conformidade com o dever. Nesse sentido, a interrogação proposta por Kant é a de como devemos agir, ou seja, como agimos em conformidade com o dever. Para tanto, Kant pretende não se basear na sensibilidade, mas em um critério que permita sempre antecipar o sentido da conformidade ao dever em cada situação concreta. O que permite antecipar este sentido de dever ser é unicamente a própria razão prática e a autonomia que nela se funda. Para todo e qualquer caso, é possível sempre aplicar a lei moral.

Enquanto lei moral, no parágrafo sétimo da *Crítica da Razão Prática*, o imperativo categórico formula-se assim: “Age de tal modo que a máxima da tua vontade sempre possa valer ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal” (KANT, 2003, p. 103). O imperativo categórico é uma ordem necessária (portanto, incondicional) dirigida a toda ação. Do imperativo categórico uno derivam todos os imperativos do dever. Se a minha ação não puder se tornar um princípio universalizável, não posso considerar que agi por dever. Não poderiam ser universalizadas, por exemplo, as condutas que realizam o assassinato, o furto, a mentira ou a preguiça. Por outro lado, poderiam ser universalizados o respeito, a prestação de socorro, a ação de dizer a verdade e a diligência ou cultivo de um talento.

Na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, colocando a questão na ordem do mundo prático, Kant (2009) propõe a formulação da lei moral desde a capacidade do ser humano de dar-se os fins para as suas ações. A lei moral, em sua forma categórica, deve estabelecer não o fundamento hipotético de fins relativos, subordinados a condições da sensibilidade, mas um fim absoluto e incondicional. Nesse sentido, é possível estabelecer, em cada caso, uma avaliação de acordo com a formulação do imperativo prático: “Age de tal modo que tomes a humanidade, tanto em tua pessoa como na pessoa de qualquer outro,

sempre ao mesmo tempo como fim, nunca apenas como um meio” (KANT, 2009, p. 243). Ou seja, a conduta estará em conformidade com o imperativo prático se, e somente se, ela tratar o próprio sujeito e o outro como um fim. Por exemplo, o assassinato e o suicídio são formas de tratar a vida do outro e a própria vida apenas como meio para algo, mas não como um fim em si. Por essa razão, não poderiam ser universalizados. Ao contrário, a preservação da vida, a ação de dizer a verdade, a diligência no trabalho são ações universalizáveis sob a perspectiva da sua finalidade.

A moralidade enquanto vinculação de todos os seres humanos ao imperativo prático leva Kant (2009, p. 259) a propor a expressão “reino dos fins”. Ademais, é com base nessa mesma formulação que Kant (2009) define o significado da dignidade humana. A dignidade dos seres humanos decorre do fato de que eles não podem ser tomados apenas como meio, instrumento ou, ainda, como objeto de troca, pois são seres autônomos, que devem ser tratados como fim em si. “No reino dos fins tudo tem ou bem um preço ou bem uma dignidade. O que tem preço, em seu lugar também se pode pôr outra coisa, enquanto equivalente; mas o que se eleva acima de todo preço, não permitindo, por conseguinte, qualquer equivalente, tem uma dignidade” (KANT, 2009, p. 265). Com a mesma forma de proceder, tomando a razão como esteio, Kant formula a lei universal do direito e propõe, em nível internacional, um tratado para a *paz perpétua* entre os povos.

Além do formalismo kantiano e do utilitarismo, muitas outras concepções da ética foram desenvolvidas desde o iluminismo. Essas duas tendências, porém, traçaram novos contornos para o debate acerca do problema ético, deslocando-o para a dimensão objetiva do agir moral, ou seja, de como a conduta se submete a uma regra. Não mais o bem define o dever, mas é o dever que define o que é o bem. Dessa maneira, a ética poderia realizar teórica e cientificamente uma fundamentação deontológica de todas as práticas humanas dando ensejo a múltiplas codificações. Em um plano global, o iluminismo impulsionou a redação das declarações de direitos do século XVIII. A perspectiva deontológica da ética tornou-se hegemônica nos séculos XIX e XX. Em outros termos, fundou-se com o iluminismo e a modernidade um paradigma de ética que se voltou para a dimensão objetiva da ação, absorvendo e traçando limites ao amplo escopo do ethos como “modo de vida”, típico das éticas da virtude.

5 ÉTICA DA ALTERIDADE

Desde a modernidade, sucederam-se fatos históricos, políticos, econômicos e culturais que terminaram por levar a uma profunda interrogação sobre a concepção científico-industrial tão exaltada pelo iluminismo. Em paralelo ao otimismo ascendente, em razão das novas descobertas e com as transformações sociais advindas da revolução industrial, crises de todas as ordens passaram a se instalar no processo de globalização, ainda no século XIX, e geraram efeitos sobre toda a humanidade no século XX. Eugenia, darwinismo social, campos de extermínio, uso de seres humanos e animais de modo irrestrito em pesquisas, destruição dos recursos naturais do planeta, guerras assoladoras, tudo isso revelou o lado sombrio da ciência.

Defensores de uma ética universal procuram ainda no paradigma deontológico a solução para os desafios que se impuseram. Por outro lado, sobretudo no período entreguerras, o desencantamento com o mundo levou muitos escritores, filósofos e cientistas a desenvolver outras formas de abordagem que colo-

caram em questão a insuficiência do modelo deontológico, o uso instrumental da razão e a crise da ciência. Em um período de grandes incertezas, a filosofia existencial renovou-se e tornou-se em todos os lados uma necessidade, pois nenhuma abordagem havia tratado do desespero e da angústia melhor do que ela, desde Kierkegaard (1813-1855).

Depois da 2ª Guerra, a Declaração Universal de Direitos Humanos (1948), a Conferência de Estocolmo (1972) e a aprovação do Relatório Belmont de Bioética (1978) trouxeram novas determinações para a afirmação dos direitos humanos, da ética ambiental e da bioética. A urgência de novas políticas em todos esses campos tornou-se incontestável. Não obstante, o plano deontológico em que esses temas se inscrevem – embora com inegável importância – não parece ser o suficiente. Direitos humanos e o meio ambiente seguem sendo amplamente violados. A contemporaneidade carrega a herança de uma crise que não foi superada. A ação destrutiva do ser humano mais e mais põe em risco o equilíbrio do ecossistema para as futuras gerações. Por essas razões, ganharam ainda mais força as abordagens éticas que colocaram em questão a suficiência das éticas deontológicas da modernidade. Filosofia existencial, teoria crítica, filosofia da diferença e outras concepções questionaram a suficiência do modelo deontológico. Também psicanálise, por outras vias, colocou em relevo o problema de tal suficiência. No famoso seminário “A ética da psicanálise” (1959-1960), Lacan (2008, p. 364-380) propõe, em face do imperativo categórico kantiano, a interrogação que estaria para ele no centro da ética psicanalítica: “Agiste em conformidade com o teu desejo?”

De maneira ampla e talvez discutível, poderíamos afirmar que as várias concepções éticas advindas de certo esgotamento das éticas deontológicas, com maior ou menor intensidade, enfatizaram a dimensão de alteridade. Entre essas concepções, no entanto, há uma que sobressai por sua radicalidade: a ética da alteridade de Emmanuel Levinas (1905-1996). O percurso que até aqui realizamos ajuda-nos a compreender a posição que ocupa o pensamento de Levinas na história da filosofia ocidental e a viravolta ética que ele realiza. A importância de termos passado, ainda que sucintamente, pelos grandes paradigmas éticos, consiste justamente no fato de tornar apreensível, ao longo da história da filosofia, o modo como a ética enquanto disciplina filosófica, esteve subordinada à ontologia.

Na ética das virtudes, o bem viver é concebido no plano ôntico, e as virtudes são elas mesmas entendidas como excelências ou propriedades constituídas no plano ôntico, cujos princípios e causas são estudados pela filosofia primeira (metafísica). Em outros termos, subjaz necessariamente a esse paradigma ético uma ontoteologia, a partir da qual seria possível desenvolver os conceitos próprios do modo de vida e da conduta humana. Nesse sentido, a própria noção de virtude remete, necessariamente, dependendo da Escola e da teoria, a uma questão metafísica, como as ideias, a causa final, o atomismo, ou a natureza. Do mesmo modo, a ética das virtudes, tal como concebida pela filosofia cristã no medievo, permanece secundária e subordinada à ontoteologia, pois é a partir de uma filosofia do ser que o livre-arbítrio, a decisão e o erro humanos são entendidos. Por fim, na modernidade, o ideal de constituição de uma ética deontológica, com valor objetivo e científico, permaneceu vinculado à teoria do conhecimento como sua dimensão fundante. Ou seja, não obstante a modernidade tenha apresentado um novo paradigma em ética, permaneceu ela ainda sob o plano da totalidade ontológica, plano em que o Outro e eu somos colocados lado a lado, em posição simétrica, de igualdade ôntica (objetiva), em que

nossas condutas são identicamente comparáveis, onde minha responsabilidade pelo Outro é condicional e limitada.

Entretanto, é importante fazermos aqui uma reflexão, pois nem tudo na história da ética está perdido. O fato de que a interrogação ética tenha sido recolocada por Levinas de modo radical, revelando como problema filosófico primeiro a alteridade, não significa que nos outros períodos da história os filósofos não se tenham aproximado da questão. Mais de uma vez em sua obra, Levinas chamou o momento de questionamento do Mesmo pelo Outro de despertar (*réveil*) ou vida, o qual também se produziu em outros períodos da história da filosofia. Em certas passagens e certas articulações, tais como, por exemplo, o “além do Ser” em Platão ou “a ideia de Deus em nós” em Descartes (1991, p. 105-106), há formas de alusão, de intuição e de pensamento que sinalizam a possibilidade de uma ruptura da primazia ontológica. Não obstante, muito embora a história da filosofia tenha esses sinais de um despertar acerca da irrupção do Outro como acontecimento originante, é em Levinas que encontramos o seu reconhecimento na proximidade do encontro com o Outro, que torna possível a verdadeira inauguração do sentido.

Levinas (1998) inverte o tradicional “lugar” da ética como dependente da ontologia. Quando o filósofo utiliza a expressão “ética como filosofia primeira”, é a isso que ele se refere. Sempre antes de minhas possibilidades de ser, alguém de minha constituição e de minha liberdade existencial (em um plano ontológico), já sou investido de uma responsabilidade (ética) infinita pelo Outro. Essa dimensão infinita de exterioridade irrompe concretamente em minha interioridade – é na zona de constituição de um eu-separado que a interrogação se coloca. É dela que a interioridade depende, mas é nela que a armadilha do autoengano, dos discursos sedutores e persuasivos, pode levar o sujeito a fechar-se em seu mundo, fechar-se para o Outro, bloqueando qualquer possibilidade de ruptura de seu narcisismo.

Nascemos em situação de total dependência de alimento, casa, cuidado e atenção. Nossa interioridade e independência é constituída e reconhecida na medida em que aprendemos, a partir de nossa corporeidade, a preencher a necessidade (*besoin*) e a realizar o gozo (*jouissance*) (LEVINAS, 1971, p. 111-126). Desde o corpo e da interioridade, do alimento consumido, da sensibilidade, da representação, do trabalho, da habitação e dos utensílios, aprende-se a viver como um eu-separado. Como o percurso que leva à individuação não é sempre fácil e possui inúmeros desvios disponíveis, pode-se facilmente recair na ilusão de que o mundo é tal e qual eu o simbolizo para mim, fechando-me para a dimensão original sem a qual o eu-separado não teria sequer sido constituído. No mundo assim tomado, cuja referência primeira é a própria interioridade, o outro aparece como um ente corpóreo entre outros, submetido às próprias categorias e padrões conceituais do eu.

É nesse ponto que Levinas tratará do tema do rosto (*visage*), dimensão ética que irrompe em exterioridade e rompe a totalidade fechada do meu mundo. O “eu” torna-se consciente de uma dimensão que ele não pode apreender totalmente, nem submeter a qualquer conceito. Percebe-se infinitamente responsável por este Outro que o interpela e cuja interpelação, instauradora do sentido e da linguagem, expressa no rosto “não me mate” e “não deixe morrer” (LEVINAS, 1971, p. 203-241). A anterioridade dessa interpelação faz com que ela não seja um produto da razão autônoma, como o seria o imperativo categórico kantiano, mas realiza a sua expressão através do imperativo ético, revelação da responsabilidade infinita do eu para com o Outro. Evaldo Kuiava sublinha

acertadamente que o “não matarás” precisa também ser entendido em termos metafóricos. “Não matar significa, ainda, não reduzir toda e qualquer alteridade vulnerável aos esquemas mentais seguros e confortáveis do eu pensante, isto é, não reduzir o outro a um conteúdo representativo da consciência, eliminando a singularidade do outro, a diferença.” (KUIAVA, 2014, p. 332).

Através da interpelação do Outro, produz-se no encontro a expressão da alteridade que antecede o “eu” através do imperativo ético e que não se permite reduzir à interiorização. Como sinaliza Ricardo Timm de Souza (2009, p. 32),

[...] eis que a origem da linguagem não é o pensamento, nem a do pensamento a linguagem como articulação ordenada de signos lógicos; mas a origem da linguagem ordenada e do pensamento é a expressão original de Alteridade que antecede qualquer processo de interiorização e questiona desde seu princípio a noção de consciência.

Em outros termos, antes de tomar intelectualmente ciência de algo, já sou por uma exigência que vem de muito além de minha interioridade. A radicalidade do pensamento levinasiano consiste em tomar a alteridade como questão primeira, desde a qual se pode falar propriamente em ontologia e linguagem. Em outros termos, a interpelação do Outro à minha responsabilidade é o que constitui a possibilidade da própria linguagem e do sentido. A questão proposta doravante, ainda que sucintamente, será examinar como essa interpelação do rosto se concretiza na clínica.

6 O ENCONTRO TERAPÊUTICO, O ACOLHIMENTO E A ESCUTA DO OUTRO

A nossa interrogação direciona-se, nesse último ponto, à possibilidade de concepção de uma clínica cuja referência nuclear seja a ética da alteridade. Ainda é muito incipiente a tentativa de aproximação do pensamento de Levinas à clínica psicanalítica². Muitas dificuldades surgem dessa tentativa, pois é intrincado operar essa aproximação sem que as exigências de um lado e de outro não acabem cedendo em algum ponto. Nosso propósito aqui será estritamente, de modo ensaístico, o de colocar em relevo algumas questões acerca da escuta desde o pensamento de Levinas que reverberam na clínica, deixando os problemas e desafios de sua aproximação com a psicanálise para um outro momento.

O primeiro ponto que pode ser destacado, através da ética da alteridade, é o da *proximidade* no encontro. Não se trata de uma regra abstrata, de uma excelência ou virtuosidade. O encontro é relação, a relação é concreta e real. O imperativo ético traduz-se nele de acordo com as vivências, os sofrimentos, a aflição e o desespero únicos em uma situação singular e irreduzível. A demanda pode ser pela necessidade de pão, pela necessidade de segurança, pelo desejo de identidade, por um mínimo de prazer, por um mínimo de imaginação criativa, por um mínimo de alimento para a alma (que é o sentido). Além disso, a demanda ocorre em cada lugar, em cada esquina, em cada canto, em cada multidão, em cada subúrbio, em cada rodoviária ou aeroporto, em cada atendimento, nos quais encontramos o Outro, levantamos a face para não o vermos como “mais um”.

Como todos sabemos, a clínica não é a única forma de transformar o encontro em atenção, *terapeia*. Falo aqui de atenção e cuidado em um sentido amplo. Embora possam não parecer termos técnicos, lembro que é nessas dimensões e através delas que muitas reações acontecem, desde um breve lam-

pejo, um alívio repentino, até uma interrogação que pode fazer uma vida reencontrar o seu sentido. Não seriam também dar atenção, no sentido terapêutico, conversar, ainda que uma vez apenas, com a senhora que aguarda a amiga na rodoviária; brincar com o pedinte a quem ninguém olha na rua; telefonar para uma pessoa querida que sofre à distância; dar auxílio a um irmão em um bar; promover ações de bairro; participar de atividades comunitárias?

Há um segundo ponto que eu gostaria de enfatizar, referente à especificidade, à singularidade da clínica como um intensificador do encontro terapêutico. A clínica em seus moldes tradicionais, em estilo *quatroparedes*, é apenas uma das formas – privilegiada, é verdade – de escuta. As diversas formas de construir o *setting* terapêutico mostram que ele admite flexibilidade, variando conforme o lugar, o método, o estilo, os tipos de atendimento, mas o que faz da clínica um encontro terapêutico intenso é a sua continuidade. Somos assim remetidos ao tema temporalidade. Os encontros terapêuticos constituem uma temporalidade ética na qual, uma vez vivenciado e reconhecido psiquicamente pelo paciente o acolhimento do terapeuta, o tempo da atenção já não se esgota no tempo do encontro e se expande aos horizontes do mundo.

Na clínica existencial de Binswanger e, posteriormente, de modo mais enfático, na de Boss, o acolhimento ou estar-abrigado, sob proteção (*Geborgenheit*), mostra-se como uma dimensão existencial profunda no cuidado. Dar abrigo, pôr a salvo (*bergen*), é algo que pode assumir muitos significados concretos, desde oferecer abrigo a um estrangeiro, a um perseguido, como também oferecer a sua atenção, a prontidão de uma escuta em um local abrigado, guardar, proteger. Isso pode ocorrer igualmente na rua, no café, no bar, na aula, no parque, depois de um incidente, de uma perda, mas também, por que não, nas instituições psiquiátricas, nos asilos, nos albergues, nas prisões, no último suspiro em um hospital. A relação humana afetiva dá *Geborgenheit*, protege. É nela e a partir dela que podemos pensar o encontro terapêutico. Nesse sentido, qualquer que seja a clínica, o *setting* previsto, o modelo, o método, as técnicas de atendimento, dificilmente poderá avançar, no tempo ético da escuta, sem o “dar abrigo”. O atendimento pode ser feito sem essa dimensão, sem dúvida, de modo objetivo, contando-se os minutos, reduzindo-se o caso a um suporte farmacológico. Esse tipo de atendimento, porém, parece desviar-se da alteridade. Sem a *Geborgenheit* seria possível a escuta ética?

A escuta do Outro é o terceiro e último ponto a ser examinado. Apesar de o Outro nos interpelar a cada momento de encontro, pode ocorrer de a sua dimensão de alteridade permanecer bloqueada e jamais irromper – o sujeito não se sente interpelado pela alteridade. Não só pode, como é este um dos fardos de nosso mundo contemporâneo: muitas pessoas parecem passar a sua vida a se esquivar da alteridade, a subsumi-la em suas próprias categorias ou, simplesmente, negá-la. Para muitos, o Outro não existe. E desse narcisismo totalitário, dessa supostamente infinita necessidade de um “eu” total, da necessidade de adequação aos ideais culturais de mercado, brotam notavelmente muito do sofrimento psíquico contemporâneo. Muitas das demandas de nosso tempo são atravessadas por essa espécie de descontentamento consigo, enimesmamento, acompanhado de um sentimento avassalador de isolamento, incompreensão e solidão.

Infelizmente, não é incomum que esse fenômeno se transponha ao clínico em sua atuação. É bastante sedutor para o narcisismo do terapeuta que o seu diagnóstico e o seu tratamento produzam o efeito almejado segundo seu modelo, suas próprias categorias, elaborações, interpretações e intervenções. Ele

pode forjar o mais belo arsenal interpretativo, em alguns casos ele pode até obter bons resultados, mas isso não significa que a escuta do Outro tenha ocorrido. Para que a escuta do Outro possa se efetivar, é necessário que o clínico abandone – antes de tudo em si mesmo – a tentadora ideia de que a existência singular do Outro pode conformar-se a qualquer categoria previamente estabelecida.

Isso não significa, evidentemente, que o modelo de diagnóstico baseado em estatística ou que a teoria do psiquismo, os métodos e as técnicas não possam ser de alguma forma considerados. Tudo isso pode ter o seu papel em um tratamento. Porém, é preciso assinalar que esse papel é sempre *parcial*, que ele nunca dá conta ou esgota a *singularidade* daquele que fala. Ou seja, o Outro jamais se reduz a ser este aí, mais um, que tem o sofrimento psíquico classificável como tal, a personalidade tal e nada mais. O núcleo da alteridade é algo que sempre transborda o conceito e não pode ser apropriado, subsumido por nenhum diagnóstico *dito*. Reconhecer concretamente esse transbordamento, o irreduzível núcleo de alteridade, eis a condição primeira de uma análise em que se faz a escuta do Outro. O tratar, atender, cuidar, proteger passa por essa escuta, por um re-conhecimento.

Entretanto, a escuta tem ainda uma questão importante a ser considerada. Aquele que fala, que tenta dar expressão à sua dor, que transmite as aflições de um eu não constituído, fragmentário, demanda por sua identificação, por sua corporeidade, por seu tempo e pela satisfação de sua necessidade (*besoin*) e gozo (*jouissance*). Preso em si mesmo e por si mesmo, em seus sofrimentos, suas tristezas, suas dores e suas defesas desadaptativas e disfuncionais, aquele que demanda fecha, ele também, a abertura para o Outro. O processo de tratamento vai de *re-conhecimento* a *re-conhecimento*: abrindo-se, recriando-se o espaço de escuta, este se transporta, de modo contagiante, aos Outros do Outro.

Em *Totalidade e Infinito* e, mais tarde, de modo mais elaborado, em *Outramente que ser*, Levinas desenvolveu a importante noção do *terceiro*, que está na base da vida comunitária e social. O Outro é único e singular, mas não há apenas um Outro. Há os Outros que se interpõem, entre eu e o Outro, Outros de mim, Outros do Outro.

Ao escutar o Outro, ao dar-lhe reconhecimento de sua alteridade, o terapeuta abre-se para aquilo que é mais nuclear na relação, a responsabilidade infinita pelo Outro. Esse *re-conhecimento*, por sua vez, deve fazer o caminho de retorno aos horizontes do mundo da vida. É preciso organizar as sessões, estabelecer contornos. É preciso que o paciente tome decisões e aja no mundo. Existem Outros a serem escutados. Pouco a pouco, no tempo singular da clínica, no processo em que o paciente se reconstitui em seu eu-separado e à medida que se abre ao mundo, ocorre também o seu despertar (*réveil*) para a alteridade.

7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O percurso pelas éticas da virtude e do dever permitiu-nos contextualizar, historicamente e por contraste, o surgimento da ética da alteridade em Levinas. Procuramos mostrar como são repensadas, desde esse paradigma ético, algumas dimensões fundantes do processo terapêutico: o encontro terapêutico, o acolhimento e a escuta do Outro. Apresentamos apenas alguns traços sobre essas dimensões. O desafio permanece vivo e somente a experiência da soberana interpelação do Outro na clínica poderá fazer avançar as questões aqui esboçadas.

Em uma sociedade marcada pela obrigação de felicidade (de certo tipo pré-moldado e consumista), pelo imediatismo, por uma comunicação em rede que rouba a atenção da comunicação presencial, pelo esgotamento do tempo e pela confusão entre vida e trabalho, a ética da alteridade pode soar a muitos como ruptura, como resistência ou revolução. De fato, é esse o sentido que a experiência clínica poderá fazer emergir, pois não há nada mais subversivo, no mundo contemporâneo da técnica, que o reconhecimento da responsabilidade infinita pela alteridade.

NOTA

² Exemplo de um dos ainda escassos trabalhos de pesquisa nesse sentido é a tese A questão da inauguração do sujeito ético a partir da responsabilidade diante da morte do outro: Levinas e Freud, de Eneida Cardoso Braga (2015).

REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. *Éthique à Nicomaque*. In: PELLEGRIN, Pierre (Org.). **Oeuvres complètes**. Paris: Flammarion, 2014. p. 1975-2226.
- BENTHAM, J. **Uma introdução aos princípios da moral e da legislação**. Tradução de Luiz João Baraúna. São Paulo: Abril Cultural, 1974. (Coleção Os Pensadores).
- BRAGA, E. C. **A questão da inauguração do sujeito ético a partir da responsabilidade diante da morte do outro**: Levinas e Freud. 2015. 119 p. Tese (Doutorado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2015.
- CANTO-SPERBER, M. **Dicionário de ética e filosofia moral**. Tradução de Ana Maria Ribeiro-Althoff et al. São Leopoldo: Unisinos, 2013.
- CASTRO, E. **Introdução a Foucault**. Tradução de Beatriz de Almeida Magalhães. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.
- CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. 6. ed. São Paulo: Loyola, 1993.
- GILSON, E. **A filosofia na idade média**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- HADOT, P. **Qu'est-ce que la philosophie antique? Paris**: Gallimard, 1995.
- JAEGER, W. **Paidéia**: A formação do homem grego. Tradução de Arthur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- KANT, I. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Edição bilíngue. Tradução de Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Barcarolla, 2009.
- _____. **Crítica da razão prática**. Edição bilíngue. Tradução de Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- KUIAVA, E. "Ética da alteridade". In: TORRES, J. C. B. **Manual de ética – Questões de ética teórica e aplicada**. Petrópolis: Vozes, 2014. p. 324-339.
- LACAN, J. **O Seminário – Livro 7**. A ética da psicanálise. 2. ed. Tradução de Antônio Quinet. São Paulo: Jorge Zahar, 2008.
- LEVINAS, E. **Totalité et infini** – Essai sur l'extériorité. Paris: Kluwer, 1971.
- _____. **Entre nous** – Essais sur le penser-à-l'autre. Paris: Grasset & Fasquelle, 1991.
- _____. **Éthique comme philosophie première**. Paris: Rivages, 1998.
- NUSSBAUM, M. **The therapy of desire** – theory and practice in hellenistic ethics. Nova Jersey: Princeton University Press, 1994.
- PLATÃO. *La République*. In: BRISSON, L. (Org.). **Oeuvres complètes**. Paris: Flammarion, 2011.

ARTIGO

SINGER, P. **Ética prática**. Tradução de Jefferson Luiz Camargo. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

SOUZA, R. T. de. **Sentido e alteridade**: dez ensaios sobre o pensamento de Emmanuel Levinas. 2. ed. Porto Alegre: Edipucrs, 2009.

STORCK, A. **Filosofia medieval**. São Paulo: Jorge Zahar, 2003.