

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL  
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA  
DOUTORADO

ENEIDA CARDOSO BRAGA

**A QUESTÃO DA INAUGURAÇÃO DO  
SUJEITO ÉTICO A PARTIR DA  
RESPONSABILIDADE DIANTE DA  
MORTE DO OUTRO – LEVINAS E FREUD**

Prof. Dr. Ricardo Timm de Souza

Orientador

Porto Alegre  
2014

*Eneida Cardoso Braga*

**A questão da inauguração do sujeito ético a partir da responsabilidade diante  
da morte do outro – Levinas e Freud**

Orientador: Prof. Dr. Ricardo Timm de Souza

Tese apresentada como requisito para obtenção do grau de doutora pelo Programa de Pós-graduação da Faculdade de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

Porto Alegre  
2014

*Eneida Cardoso Braga*

**A questão da inauguração do sujeito ético a partir da responsabilidade  
diante da morte do outro – Levinas e Freud**

Orientador: Prof. Dr. Ricardo Timm de Souza

Tese apresentada como requisito para obtenção do grau de doutora pelo Programa de Pós-graduação da Faculdade de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof. Dr. Ricardo Timm de Souza (PUCRS) – orientador

---

Prof. Dr. Christian Ingo Lenz Dunker (USP)

---

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Cláudia Maria Perrone (UFSM)

---

Prof. Dr. Fábio Caprio Leite de Castro (PUCRS)

---

Prof. Dr. Fabrício Pontin (PUCRS)

*À memória do amigo Luiz Alberto Losekann.*

## AGRADECIMENTOS

Aos amores e razões da minha vida, Cláudio e Júlia Gonçalves;

Aos meus pais, pelo amor incondicional e exemplo de perseverança;

À minha família: meus irmãos, cunhadas, cunhado, sobrinhos, e à querida Ruth, pelo suporte amoroso sempre a acolher e apoiar, em todos os momentos;

A todos os meus amigos, em especial às amigas-irmãs, por me oferecerem a alegria do convívio, a cumplicidade e o incentivo constante, suportes fundamentais de toda uma vida;

A Ricardo Timm de Souza, orientador e amigo, que desde a primeira vez em que li e ouvi, há muitos anos, oferece generosamente tantos e tão diferentes saberes, modificando de forma irreversível meu modo de olhar o mundo;

Aos queridos colegas do PPG em Filosofia, pela surpresa do nascimento de belas amizades e por me contagiarem com sua juventude e inquietação teórica;

Aos professores Luiz Carlos Susin e André Brayner de Farias, pelo valioso referencial levinasiano, pela imensa disponibilidade e pelas importantes contribuições da pré-defesa;

À Banca, professores Christian Dunker, Cláudia Perrone, Fábio Caprio e Fabrício Pontin, pela preciosa oferta da escuta e da interlocução;

À Andréa e ao Paulo, pela dedicação e cuidado com as minhas demandas acadêmicas;

Ao professor Gérard Bensussan, orientador do meu período sanduíche na França, pela acolhida generosa e pelas importantes discussões que também muito contribuíram para o amadurecimento deste trabalho;

Aos amigos que me receberam tão carinhosamente em Strasbourg - Martine, Dominique, Alain, Tenile, Salomé, Luciana, Soeli, e à querida colega Fahima, por me acolherem em minha estrangeiridade, tornando-a uma experiência transformadora;

Aos queridos amigos, Bárbara Conte, Fernando Kunzler, Júlio Bernardes, Leonardo Francischelli, Luiz Carlos Prado e Nilson Miranda, pelo constante vigor do diálogo entre filosofia e psicanálise;

À Cíntia Kaspar, que, aos poucos, foi diminuindo a distância e o estranhamento que a língua francesa inicialmente causava, dentre outras tantas contribuições que consolidaram uma preciosa amizade; e aos bravos companheiros de percurso, Grégori Elias Laitano e Estevan Ketzer;

Ao amigo Luciano Mattuella, pelo incentivo e apoio fraterno, especialmente quando da minha ida à França;

Aos colegas da Sigmund Freud Associação Psicanalítica, pelo consistente e fecundo trabalho em comum;

Aos que me proporcionam a imensa responsabilidade da escuta de seus sofrimentos, e me fazem psicanalista;

À Sissi Vigil Castiel, por todos os tempos.

Agradeço também à CAPES, cujo apoio financeiro permitiu a realização do estágio doutoral na Université de Strasbourg.

*“Quando uma criança pequena, deixada sozinha, considera diante dela os poucos objetos que povoam sua solidão – por exemplo, uma boneca, um carretel, um cubo ou simplesmente o lençol de sua cama -, o que ela vê exatamente, ou melhor, como ela vê? O que ela faz? Imagino-a primeiramente balançando-se ou batendo suavemente a cabeça contra a parede. Imagino-a ouvindo seu próprio coração batendo contra sua têmpora, entre seu olho e sua orelha. Imagino-a vendo ao seu redor, ainda muito distante de toda certeza e de todo cinismo, ainda muito distante de acreditar no que quer que seja. Imagino-a na expectativa: ela vê no estupor da espera, sobre o fundo da ausência materna. Até o momento em que o que ela vê de repente se abrirá, atingido por algo que, no fundo – ou do fundo, isto é, deste mesmo fundo de ausência - , racha a criança ao meio e a olha.”*

*(Georges Didi-Huberman)*

## RESUMO

Este trabalho propõe-se a apresentar a tese do *surgimento do sujeito ético a partir da responsabilidade diante da morte do Outro*, através da interlocução entre algumas ideias principais dos pensamentos de Emmanuel Levinas e Sigmund Freud. Nesta interlocução, procuramos evidenciar diferentes pontos de abertura em suas concepções teóricas que nos apontem para a significância do *vestígio da ausência* como possibilidade de manter incessante a busca e a continuidade da vida. Procuramos ressaltar, desta forma, a morte como relação ao infinito, e não como uma finitude no tempo. Neste contexto, abordamos a relevância do atrelamento entre a violência, a pressa e a indiferença, - características da contemporaneidade - e a temporalidade, como possibilidade de um futuro que não seja mero reflexo do presente. Assim, a partir da responsabilidade pela alteridade na sua forma mais radical - a morte ou ausência do outro, o sujeito pode constituir-se em sua subjetividade.

**Palavras-chave:** Morte. Alteridade. Subjetividade. Crítica.

## RÉSUMÉ

Ce travail envisage de présenter la thèse de l'émergence du sujet éthique à partir de la responsabilité en face de la mort de l'Autre, à travers le dialogue entre quelques idées principales de la pensée de Levinas et de Sigmund Freud. Dans ce dialogue, nous tenons à montrer différents points d'ouverture de leurs conceptions théoriques qui nous pointent l'importance de la trace d'absence comme une possibilité de garder incessante la recherche et la continuité de la vie. Nous cherchons à mettre en évidence ainsi la mort par rapport à l'infini, et non comme une finitude du temps. Dans ce contexte, nous discutons de la pertinence du lien entre la violence, la précipitation et l'indifférence - caractéristiques de la contemporanéité - et de la temporalité, comme possibilité d'un avenir qui n'est pas un simple reflet du présent. Ainsi, à partir de la responsabilité de l'altérité dans sa forme la plus radicale - la mort ou l'absence de l'autre, le sujet peut se constituer dans sa subjectivité.

**Mots-clés:** La mort. L'altérité. La subjectivité. La critique.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO .....	11
CAPÍTULO 1 - NO LIMITE DA CONSCIÊNCIA: O OUTRO EM SUA DISTÂNCIA INFINITA .....	18
CAPÍTULO 2 - DO PRESENTE AO FUTURO: A TEMPORALIDADE NA SINCRONIA DO NARCISISMO E DA VIOLÊNCIA .....	41
CAPÍTULO 3 - PASSIVIDADE, SUBSTITUIÇÃO E CASTRAÇÃO NA TEMPORALIDADE DO ENCONTRO .....	64
CAPÍTULO 4 - RESPONSABILIDADE INFINITA: A QUESTÃO DA MORTE COMO ESTRUTURA DE ALTERIDADE RADICAL E O SURGIMENTO DO SUJEITO ÉTICO .....	81
CONSIDERAÇÕES FINAIS .....	108
REFERÊNCIAS.....	113

## INTRODUÇÃO

“Querer um sentido me leva a querer um depois, os dois vêm juntos, se é que você me entende.”<sup>1</sup>

(Caio Fernando Abreu, *Morangos Mofados*)

Emmanuel Levinas e Sigmund Freud: dois homens que voltaram sua atenção a campos diferentes, filosofia e psicanálise, e viveram épocas distintas. No entanto, os escritos de ambos se voltaram a um propósito muito semelhante, a questão de um pensar original sobre o inassimilável, sobre a exterioridade que se impõe a partir do descentramento do lugar de autonomia do eu.

Curiosamente, há quem nomeie Freud como filósofo (apesar de sua declarada antipatia à filosofia)<sup>2</sup> e também os que não consideram Levinas um filósofo. Marca evidente de que seus pensamentos não são facilmente classificáveis em esquemas rigorosamente conceituais, o que, da mesma forma, justifica o motivo pelo qual os elegemos como autores centrais na elaboração deste trabalho.

Não por acaso, tratam-se de dois homens que experimentaram na própria pele o sofrimento causado pela mais óbvia e simples das racionalidades e sua mais terrível consequência: a livre expressão da violência. Suas vidas e obras foram construídas e marcadas por vivências de ódio, assassinatos e perseguição do homem pelo homem. Talvez justamente em função disto, as questões humanas mais essenciais e complexas - dor, temporalidade, vida e morte – procuram, subterraneamente, em seus escritos, um sentido e uma forma de expressão. Poder dar ao inominável alguma forma possível de expressão provém, é claro, de sensibilidades e intelectos que não se poderiam deixar conter pelos limites de uma racionalidade comum, o que, a nosso ver, valida e justifica plenamente o exercício tanto da psicanálise quanto da filosofia como interrogantes ativas da contemporaneidade.

É desta forma que justificamos também a escolha de nossa forma de escrita. A estrutura de um ensaio, ao nosso ver, permite que possamos visitar tanto a filosofia de Levinas quanto a forma da escuta e do pensar de Freud. É Adorno quem

---

<sup>1</sup> ABREU, Caio Fernando. *Morangos mofados*. São Paulo: Brasiliense, 1983, p. 58.

<sup>2</sup> Certamente Freud criticava o modelo filosófico apoiado na razão totalizante.

nos aponta este caminho de escrita, ao afirmar que o ensaio “recua, assustado, diante da violência do dogma”<sup>3</sup>, no sentido da dedução definitiva, da objetividade e da verdade. De forma não menos profunda e complexa, segundo ele, o ensaio permite levar adiante as reflexões, suspendendo, ao mesmo tempo, o conceito de método. Não procuraremos, portanto, a totalidade como objetivo, mas queremos chamar a atenção justamente para a importância do fragmento. Paradoxos, termos que não podem ser definidos objetiva e racionalmente, farão, inevitavelmente, parte de nossa escrita como forma de conduzir nossa argumentação ao tema proposto sem que a possibilidade da dúvida seja exterminada. No fundamento de nosso trabalho está a crença de que é somente a partir desta forma de pensamento (que nossos autores souberam explorar com excelência e assim nos deixar tão importante legado), que poderemos encontrar formas possíveis de resgate da ética em sua dimensão mais verdadeira.

Da mesma forma, acreditamos que questões comuns a Levinas e Freud que possam despertar o indivíduo contemporâneo de uma espécie de transe narcísico, que resgatem a prioridade da escuta e do encontro com o outro, são, talvez hoje mais do que nunca, bastante pertinentes e urgentes.

Foi a propósito destas mesmas questões que abordamos, em um estudo anterior,<sup>4</sup> o tema da importância da alteridade na construção da subjetividade e, desde aquele primeiro momento, na interlocução dos aportes levinasianos com o pensamento freudiano, e entendemos que a *escuta do Outro*, como possibilidade de incessantes atribuições de sentido através da relação entre diferentes, constitui-se no nascer da subjetividade.

A elaboração deste estudo, como não poderia deixar de ser, abrandou algumas de nossas inquietações e originou muitas outras, as quais seguiram motivando-nos a estudar, escrever e manter a proximidade com colegas e professores da filosofia, realizando um intercâmbio indispensável com a psicanálise, nossa área de atuação. Este percurso tem ainda nos permitido visualizar muitos pontos de abertura nas diferentes concepções teóricas de forma a que estas sejam enriquecidas e constantemente vitalizadas por esta interlocução.

---

<sup>3</sup> ADORNO, Theodor W. *Notas de Literatura I*. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2003, p. 27.

<sup>4</sup> BRAGA, Eneida. *Trauma, Paradoxo, Temporalidade: Freud e Levinas*. 2007. Dissertação (mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Pontifícia Universidade Católica, Porto Alegre, 2007.

Assim, amadurecemos o desejo pelo aprofundamento do tema que trataremos agora: *a questão da inauguração do sujeito ético* a partir da *responsabilidade diante da morte do outro* através da intersecção e do diálogo no que concerne à compreensão de Levinas e de Freud a respeito do tema da morte. Para tanto, como forma de introdução, tomaremos como ponto de partida algumas referências das ideias centrais de nossos autores.

Sabemos que grande parte da obra levinasiana dedica-se a um profundo diálogo com Heidegger, especialmente com *Ser e Tempo*. A finitude humana e a relação de propriedade que a morte faz emergir, na interpretação heideggeriana, evidenciam o caráter ontológico da morte e a propriedade do ser mortal. *O Dasein* se dá no mundo, em um contexto de relações e de possibilidades que se fundam no cuidado. A possibilidade de se pensar a existência humana como um todo estaria fora do *Dasein*; alguma coisa faltaria, portanto, para conferir sua totalidade; e essa coisa, segundo Heidegger, seria a morte: “Somente quando o ente humano estiver em relação a sua própria morte, este poderá ver-se, sentir-se ou pensar-se como um todo.”<sup>5</sup>

Para Heidegger, portanto, este momento de uma filosofia do “ser-para-a-morte” seria o momento no qual o eu estaria mais presente como si-mesmo, ou seja, o modo mais autêntico de ser do *Dasein* se afirmaria totalmente na ocasião única e inevitável da morte. A morte seria a afirmação de autenticidade do Ser. A apropriação da morte do outro por mim, o anúncio de minha própria mortalidade.

Levinas marca aí, justamente, um dos pontos centrais de sua crítica: se a morte é tomada como afirmação da autenticidade, o que está em questão para Heidegger é o *eu*, sendo a morte do outro tomada como um momento egóico, de apropriação de uma experiência. Sendo a morte, para Heidegger a possibilidade de estar diante de si, como *ser-aí*, como um modo de ser, Levinas deduz justamente o contrário - a *impossibilidade*: a morte é a *possibilidade da impossibilidade* radical de estar-aí.

A minha morte virá num instante em que não há mais possibilidade de exercer nenhum poder. Portanto – e aí está o descentramento radical que Levinas faz da prioridade da ontologia em relação à ética - não é o “meu” ser-para-a-morte que revela a autenticidade do ser e condiciona o sentido, mas sim, o “para-outro”,

---

<sup>5</sup> HADDOCK-LOBO Rafael. *Da existência ao infinito*: ensaios sobre Emmanuel Levinas. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2006. p.78.

antes mesmo do que “para-si”. *Não é a minha morte a morte primeira, mas a do outro*. O apelo do olhar do outro humano *precede* a preocupação em *ser* e a inteligibilidade ontológica.

A responsabilidade pela morte que não é minha constitui-se na resposta possível a própria questão da morte, já que é a morte do outro a que me chega, e não a minha. Nesta perspectiva, temos, como pano de fundo, não mais a finitude, mas a *infinitude*, o questionamento constante, a alteridade absoluta. Ausência que se faz presença nos rastros que deixou, já que, de fato, nunca foi totalmente presente.

De outro modo, temos também que a “ausência”, ou na linguagem psicanalítica, a “falta”, é o conceito fundante da psicanálise. As ausências são marcadas por vestígios que impulsionam a busca, mantendo incessante a vida. Não poderíamos também encontrar, nesta significação, a possibilidade de um dos pontos de intersecção entre o pensamento levinasiano e o referencial psicanalítico, especialmente no tema que estamos analisando? A partir da responsabilidade diante do desamparo e da morte, a psicanálise entende a possibilidade de construção da subjetividade como capacidade de lidar com conflitos insuperáveis. Quando Freud afirma que a psicanálise é uma “ferida narcísica” para a humanidade, a exemplo das descobertas de Copérnico e Darwin, refere-se ao *descentramento do eu* do lugar de suposto domínio sobre suas ações. O enunciado de que a consciência não é soberana no funcionamento psíquico abala radicalmente as pretensões de autoridade do eu e remove a segurança das certezas: o eu perde sua autonomia para os registros do inconsciente e das pulsões.

Com isto, inaugura-se a dinâmica do conflito psíquico: o sujeito<sup>6</sup>, para Freud, se constitui entre os pólos da pulsão e da civilização, sendo seu aparelho psíquico estruturalmente dividido entre os comandos do processo primário (princípio do prazer) e processo secundário (princípio da realidade). Esta bipartição é a origem da tensão entre a expressão pulsional, por um lado, e a repressão da satisfação, por parte da cultura.

---

<sup>6</sup> Embora Freud nunca tenha se utilizado do termo “sujeito”, entendemos que, neste caso, a escolha do termo seria mais apropriada, já que referimos o processo de constituição *entre* pulsão e civilização.

É nas obras mais tardias sobre a cultura, especialmente em “O Mal-estar na Civilização”<sup>7</sup>, que Freud aborda de forma bem mais elaborada esta tensão existente entre o sujeito e a cultura. Afirma neste texto que o sofrimento nos ameaça de forma inevitável a partir de três direções: dos limites do corpo, condenado à decadência e à morte; do mundo externo, especialmente das forças da natureza que podem nos ameaçar com destruições impiedosas; e - considerado por ele o mais penoso de todos - das relações entre os homens.<sup>8</sup> Amedrontado e ameaçado em seu suposto poder de domínio, o eu precisa lidar com estes impasses intransponíveis. Na concepção de Freud, portanto, o indivíduo sempre está atrelado ao âmbito social e aos conflitos decorrentes deste entrelaçamento.

Estamos, assim, diante de uma tensão indissociável e insuperável entre o indivíduo e a alteridade, que precisa ser compreendida em suas formas de expressão. Uma delas, analisadas por Freud neste mesmo texto, é a condição do desamparo (*Hilflosigkeit*). Freud nos diz que diante da ausência de uma instância que imaginariamente poderia lhe trazer segurança e proteção, o sujeito se vê tomado por esta angústia que pode se manifestar através de um mal-estar, ou ainda, da violência e da destrutividade.

A dimensão da agressividade e crueldade humana constitui o foco posterior da atenção de Freud, bem como as formas com que a cultura poderia controlá-las. Uma delas é o sentimento de culpa, derivado da autoridade introjetada no supereu e vivenciada como um mal-estar. Como forma de tentar aplacar estes sofrimentos o indivíduo se esforçaria por agir sobre seus impulsos pulsionais, mas, no entanto, Freud é enfático ao afirmar a impossibilidade de sucesso na obtenção de plena satisfação.

Para a psicanálise, a insatisfação é a garantia da permanência do desejo e da própria condição de vida. A procura do sujeito pelo objeto primordial, perdido, é, portanto, o eixo principal que conduzirá todo o desenvolvimento da teoria psicanalítica. Ora, estamos aqui, mais uma vez, diante do paradoxo de uma *ausência* ser determinante para que possibilidades se efetivem.

No texto “Sobre a transitoriedade” (1915), Freud comenta sobre um passeio, na primavera, durante o qual um amigo poeta comenta melancolicamente que toda a

---

<sup>7</sup> FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização* (1927). Rio de Janeiro: Imago, 1976, Vol.XXI. (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas)

<sup>8</sup> FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização*. Rio de Janeiro: Imago, 1976. p. 95.

beleza daquele lugar desapareceria com o passar do tempo. Freud aborda então a questão da transitoriedade concluindo que seu valor “é o valor da escassez no tempo. A limitação da possibilidade de uma fruição eleva o valor dessa fruição”, diz ele, introduzindo suas observações sobre o trabalho de luto. A este respeito, comenta que será possível a reconstrução de tudo o que a guerra destruiu, talvez “em um terreno mais firme e de forma mais duradoura que antes.”<sup>9</sup>

Nessa possibilidade de reconstrução, Freud nos aponta que existem alternativas para o enfrentamento dos conflitos insuperáveis. Vemos aí o ponto que queremos ressaltar, ponto que acreditamos ser comum ao pensamento de Levinas e Freud. A tensão entre indivíduo e cultura possibilita a alternativa de se poder sustentar o próprio desamparo: diante da presença imperiosa da morte, do que morre, de quem morre, através de uma rede infinita de significantes e *a partir da responsabilidade*, dá-se a construção da subjetividade.

Assim, em nosso primeiro capítulo - *No limite da consciência: o outro em sua distância infinita* - procuraremos mostrar os caminhos da construção do pensamento e da identidade, apontando sua importância e sua insuficiência em abarcar experiências incommunicáveis. A partir da perspectiva da identidade, o outro, o sofrimento, o imperativo da morte, colocam-se como enigmas fundamentais para a racionalidade comum, ávida por conhecimento e dominação. O outro afirma-se em seu distanciamento infinito e em seu apelo à resposta, exigindo, portanto, outro registro de consciência capaz de acolhê-lo em sua estranheza.

Já no segundo capítulo, "Do presente ao futuro: a temporalidade na sincronia do narcisismo e da violência", queremos assinalar a relevância do atrelamento entre as ações de crueldade e egoísmo - para as quais não podemos nós mesmos, psicanalistas, filósofos, permanecer sem respostas - com a perspectiva da temporalidade em uma espécie de esterilidade, pela supervalorização do presente, característica da contemporaneidade.

Em nosso terceiro capítulo, "Passividade, substituição e castração na temporalidade do encontro", nos ocuparemos de mostrar, quase como forma de um espelhamento de nosso capítulo anterior, a relação entre temporalidade e passividade, no sentido que Levinas a entende, e, através do conceito psicanalítico

---

<sup>9</sup> FREUD, Sigmund. *Sobre a transitoriedade*. Rio de Janeiro: Imago, 1976. p.347.

de castração, pensar na possibilidade do que poderíamos chamar de futuro autêntico.

Finalmente, em nosso quarto capítulo "Responsabilidade infinita: a questão da morte como estrutura de alteridade radical e o surgimento do sujeito ético", procuraremos mostrar, no pensamento de Levinas, ainda no tema da temporalidade, como a morte não se reduz a uma finitude do/no tempo, mas sim, remete ao seu infinito, porta uma estrutura de alteridade radical que permite que o sujeito ético, a partir da responsabilidade pela alteridade, se *constitua* em sua subjetividade propriamente dita.

Entendemos, portanto, que esta questão que nos propomos a desenvolver, além de requerer um estudo aprofundado da obra levinasiana, também nos convoca a estabelecer este diálogo com os escritos freudianos, diálogo que nos permitiria analisar, desde esta perspectiva, aspectos centrais da cultura contemporânea. Evidentemente, não é nossa intenção simplesmente estatuir um paralelo entre os pensamentos dos autores, mas sim, criar interrogantes e aprofundar condições para encontros filosoficamente significativos entre eles, de forma a fruir do mais precioso e instigante da interlocução, ou seja, o emergir das ressonâncias que brotam a partir de suas diferenças.

## CAPÍTULO 1 - NO LIMITE DA CONSCIÊNCIA: O OUTRO EM SUA DISTÂNCIA INFINITA

“Si la mort n'est pensable ni avant, ni pendant, ni après, quand pourrions-nous la penser?”

(Vladimir Jankélévitch, La Mort.)

A busca de significações para o que se apresenta como enigmático para nós, ou a procura de respostas para nossas interrogações, é inerente à condição humana. Sabemos que desde as mais remotas impressões de uma criança, na interação entre o mundo externo e o psiquismo, existe a tentativa de compreender a novidade a partir de registros e de reconhecimentos, como forma de abarcar em referenciais próprios a estranheza do desconhecido.

Através deste processo que, com o tempo, complexizamos, torna-se possível construir uma singularidade e um lugar a partir do qual também nos fazemos ouvir e é com as marcas destas experiências de atribuição de significados, especialmente as primeiras, que nos conduzimos ao longo da vida. Este processo é, portanto, constitutivo, matriz de outros processos identitários e também considerado como referência de maior ou menor saúde psíquica, dependendo dos recursos individuais de mobilidade e flexibilização destes conceitos internalizados.

De qualquer forma, a ideia que perpassa este processo de assimilação da novidade parte sempre de um encontro, no sentido de um oferecimento da novidade, e é disto que Freud nos fala, já em 1895, devorado pelos pensamentos iniciais que posteriormente viriam estruturar sua teoria analítica, em um texto que originalmente não teve título e que permaneceu rejeitado por ele:

É por este motivo que é em seus semelhantes que o ser humano aprende a (re)conhecer. Os complexos perceptivos emanados desses seus semelhantes serão, então, em parte novos e incomparáveis – como, por exemplo, seus *traços*, na esfera visual; mas outras percepções visuais – o movimento das mãos, por exemplo – coincidirão no sujeito com a lembrança de impressões visuais muito semelhantes, emanadas de seu próprio corpo, (lembranças) que estão associadas a lembranças de movimentos experimentados por ele mesmo. [...] Desse modo, o complexo do ser humano semelhante se divide em duas partes, das quais uma dá impressão de ser uma estrutura que *persiste* coerente como uma *coisa*, enquanto que a outra pode ser compreendida por meio da

atividade da memória – isto é, pode ser *reduzida* a uma informação sobre o próprio corpo (do sujeito).<sup>10</sup> (grifo nosso)

A preocupação essencial de Freud naquele momento era com o processo perceptivo e a assimilação, pelo indivíduo, de novos registros que inaugurariam o desejo. Nosso destaque, porém, será dado ao pequeno recorte que Freud faz, mas não se detém ainda a aprofundar, ou seja, que existem dois momentos distintos neste processo.

No trecho que destacamos, vemos que Freud propõe, na origem da percepção e do (re)conhecimento, a possibilidade de compreensão do que vem do semelhante através de uma *redução* a uma informação já armazenada e passível de ser evocada pela memória, ou seja, a percepção fica associada a uma lembrança.

Ao mesmo tempo, no detalhe da citação que referimos, Freud reconhece outra parte deste processo, uma parte que *persiste* como uma estrutura não-coincidente com o sujeito, que não se deixa reduzir e que ele chama de “complexos novos e incomparáveis”. Assim, além do que é possível assimilar, pelo reconhecimento, em si próprio, Freud aponta-nos para algo mais, algo que não está registrado na memória e, portanto, permanece como inalcançável e irreconhecível. Queremos ressaltar este ponto, pois entendemos que é neste pequeno detalhe que podemos encontrar uma primeira e importante referência ao sentido inapreensível de alteridade na obra de Freud.

Ao marcar que algo do semelhante *persiste* como inacessível ao sujeito, Freud já contempla, antes mesmo da estruturação do modelo de aparelho psíquico, a contraditoriedade de um “reconhecimento” que extrapola a consciência. É claro, tratam-se de registros que contêm em si mesmos a possibilidade de construção do método que viria a se estabelecer posteriormente, mas o que nos parece relevante aqui, ainda ao final do século XIX, é que a representabilidade existe, mas a psicanálise não a reconhece como prioridade. Ela é secundária a outro conteúdo, por sua vez irrepresentável em sua totalidade. Estamos aqui, portanto, no referencial psicanalítico, no limite do que é alcançável pela consciência, no paradoxo da insuficiência do que o pensamento concentra como próprio, no encadeamento e coerência de sua identidade; e a necessidade de rompimento com esta mesma

---

<sup>10</sup> FREUD, Sigmund. *Projeto para uma psicologia científica*. Rio de Janeiro: Imago, 1976. p. 438.

identidade como abertura ao que *vem de fora*, como forma de não estagnar-se. Essencialmente, estamos diante da *ruptura da posição ativa* do sujeito em relação ao conhecimento e à experiência. Não há *domínio*, pelo contrário, há *passividade* diante de um mistério.

Sobre a questão do mistério como elemento intrínseco à prática analítica, é interessante considerarmos uma esclarecedora análise do psicanalista Christian Dunker. A propósito da própria criação da psicanálise, ele ressalta que a descrição dos casos clínicos têm uma contribuição importante na argumentação em favor de sua eficácia como método. É notável, por exemplo, que a maior parte dos casos clínicos de Freud sejam relatos de fracassos, se levarmos em conta que “Dora abandona o tratamento precocemente, o Homem dos Lobos torna-se um paciente crônico, Anna O. indis põe-se com a psicanálise e dedica sua vida à assistência social, a Jovem homossexual é um caso que não passa das entrevistas preliminares.”<sup>11</sup> Com esta observação, o que parece estar em jogo através dos relatos de fracassos, é a insuficiência do cientificismo para abarcar um dispositivo que se alicerça na sua própria crítica. Dunker ressalta ser justamente esta qualidade de pensamento que está na base da ideia de construção:

A noção de construção aponta para o terreno da realidade (*Realität*) e do Real (*Wirklichkeit*) sem que este se confunda com o critério da verdade (*Wahrheit*). As três dimensões da noção de construção, metodologicamente enfatizadas aqui, possuem estreita relação com as linhagens históricas que deram origem à psicanálise como prática de cura, psicoterapia e clínica.<sup>12</sup>

Estas três dimensões, a da cura, a psicoterapêutica e a clínica, conforme Dunker, constituem a prática analítica e combinam-se na escrita freudiana dos casos clínicos, especialmente porque a escrita da psicanálise se assemelha em muito a uma narrativa, no sentido benjaminiano do termo. Assim, longe de ser uma descrição fidedigna, a narrativa clínica é apenas uma *versão* da história, na qual os traços que a caracterizam são:

A transformação criativa entre memória e história, valorização do lado épico da verdade, inerência a uma tradição oral, recusa da

---

<sup>11</sup> DUNKER, Christian I. L.. *Estrutura e Constituição da Clínica Psicanalítica: uma arqueologia das práticas de cura, psicoterapia e tratamento*. São Paulo: Annablume, 2011.p. 544.

<sup>12</sup> DUNKER, Christian I. L.. *Estrutura e Contituição...* p.543.

soberania da informação, economia de explicações, fala autoral que se elabora em seu próprio processo e apropriação coletiva de uma experiência.<sup>13</sup>

Na escrita do caso clínico, portanto, estão presentes as propriedades de um sistema de transmissão que Dunker afirma se darem no terreno literário, mais especificamente na forma do romance policial, e nesta mesma perspectiva está a ligação que apontamos com o que, no referencial psicanalítico, escapa da relação de domínio e posse e se configura como um *mistério*:

Lembremos que o romance policial realista (Poe, Doyle, Chesterton) é um conto estendido, com narrador onisciente em *flashback*, ao modo de uma aventura, com eventuais tons góticos, cômicos ou líricos. Ao longo do século XX esta fórmula transformou-se completamente com a aparição do romance policial moderno (Chandler, Christie, Sayers) de grande apelo popular, narrado em primeira pessoa e compatível com a emergência social do cinema e da cultura do entretenimento. Ambas as formas de romance policial giram em torno do problema formal representado pela impossibilidade de contar consistentemente uma história de forma linear e completa. Daí que a solução não esteja em descobrir quem cometeu o crime, mas na possibilidade de contar a história novamente, mesmo que agora, com o enigma desvendado, não exista nenhum interesse real em fazer isso.<sup>14</sup>

Assim, Dunker ressalta que da mesma forma que para o romance policial se faz necessária uma solução aparentemente óbvia, com a qual o escritor vai ludibriar o leitor até surpreendê-lo com uma solução mais verdadeira, o caso clínico necessita de uma escuta que possibilite a ruptura de uma repetição, também aparentemente óbvia, e traga o imprevisível como construção.

Por isso, a escuta analítica é a escuta do caos. Ela oferece ao sujeito a possibilidade de questionamento e ruptura de crenças e modelos representacionais, e assim, permeada pela presença do que é desconhecido, do que está sempre por vir, é que pode oferecer perspectivas diferentes, transformadoras.

Do incognoscível do outro, semelhante, Freud seguiu sua intuição e, sem deixar-se desanimar pelo cientificismo da época, que muitas vezes lhe custou não só a reputação como médico como caríssimas amizades, seguiu rigorosamente seu

---

<sup>13</sup> DUNKER, Christian I. L.. *Estrutura e Continuidade...* p. 567.

<sup>14</sup> DUNKER, Christian I. L. *Estrutura e Continuidade...* p. 569.

propósito, dirigindo seu olhar a muitos outros fenômenos não representáveis, que se fizeram alicerces de sua teoria. Dentro dos temas irrepresentáveis, sobre a questão da morte, por exemplo, escreveu um belo texto com suas reflexões sobre a guerra que presenciava, em 1915.

Na confusão dos tempos de guerra em que nos encontramos, confiando, como somos obrigados a, em informações unilaterais, demasiadamente próximos das grandes mudanças que já se verificaram ou que começam a se verificar, e sem um vislumbre do futuro que está sendo plasmado, nós próprios ficamos perplexos diante da importância das impressões que nos pressionam e diante do valor dos julgamentos que formamos. Não podemos deixar de sentir que jamais um evento destruiu tanto de precioso nos bens comuns da humanidade, confundiu tanto das inteligências mais lúcidas, ou degradou de forma tão completa o que existe de mais elevado. A própria ciência perdeu sua imparcialidade desapaixonada; seus servidores, profundamente amargurados, procuram nela as armas com que contribuir para a luta contra o inimigo. Os antropólogos sentem-se impelidos a declará-lo inferior e degenerado, os psiquiatras dão um diagnóstico da sua doença da mente ou do espírito. Provavelmente, contudo, nosso sentimento quanto a esses males imediatos é desproporcionalmente forte e não temos o direito de compará-los com os males de outros tempos que não experimentamos.<sup>15</sup>

E segue:

O indivíduo que não é ele próprio um combatente – e desta forma um dente da gigantesca engrenagem da guerra – sente-se atônito em sua orientação e inibido em seus poderes e atividades. Creio que receberá de bom grado qualquer indício, por mais leve que seja, que lhe torne mais fácil encontrar seu rumo pelo menos dentro de si.<sup>16</sup>

Freud empresta-nos sua incredulidade para narrar o indescritível e nos fazer ver que há um encadeamento coerente e extremamente racional, entre os que fazem parte da *engrenagem da guerra*, na direção de seus esforços para a destruição e o assassinato. Sem a esperança de encontrar coerência na exterioridade, acena com a possibilidade da procura de um norte entre os que

---

<sup>15</sup> FREUD, Sigmund. *Reflexões para os tempos de guerra e morte*. Rio de Janeiro: Imago, 1974. p. 311.

<sup>16</sup> FREUD, Sigmund. *Reflexões para os tempos de guerra e morte*. Rio de Janeiro: Imago, 1974. p. 311.

podem *olhar de fora* a barbárie. Propõe como tarefas fundamentais a análise do sentimento de desilusão, que a guerra provocou e a modificação de nossa atitude para com a morte. Segue nos apontando como a realidade da guerra afronta as ilusões que construímos como forma de proteção aos nossos ideais.

Esperávamos que as grandes nações de raça branca, dominadora do mundo, às quais cabe a liderança da espécie humana, que sabíamos possuírem como preocupação interesses de âmbito mundial, a cujos poderes criadores se deviam não só nossos progressos técnicos, no sentido do controle da natureza, como também os padrões artísticos e científicos da civilização – esperávamos que esses povos conseguissem descobrir outra maneira de solucionar incompreensões e conflitos de interesse. Dentro de cada uma dessas nações, elevadas normas de conduta moral foram formuladas para o indivíduo, às quais sua maneira de vida devia conformar-se, se ele desejasse participar de uma comunidade civilizada.<sup>17</sup>

E então, diz, contrariando todas as expectativas sobre o enobrecimento das qualidades da civilização, “a guerra, na qual nos recusávamos a acreditar, irrompeu, e trouxe - desilusão.”<sup>18</sup> *Estrangeiro* torna-se sinônimo de *inimigo*; todas as restrições com as quais os Estados se comprometeram a observar são desprezadas; e a guerra esmaga, com fúria, tudo o que surgir em seu caminho, como se não fosse mais haver futuro, diz Freud.

Sua visão contempla, assim, a existência de impulsos muito primitivos, egoístas e cruéis, na essência da natureza humana. Impulsos que observou virem à tona na doença mental e principalmente nos sonhos, quando nos é permitido o desligamento temporário da moralidade e de sentimentos mais elevados. A guerra estaria entre as forças que provocam esta regressão aos estados mais primitivos, revelando sua natureza imperecível. "Quando uma aldeia se transforma numa cidade ou uma criança num homem, a aldeia e a criança ficam perdidas na cidade e no homem".<sup>19</sup> Com esta peculiaridade do processo de desenvolvimento, no qual a expressão do que é mais primitivo está sempre presente e passível de

---

<sup>17</sup> FREUD, Sigmund. *Reflexões para os tempos...* p. 312.

<sup>18</sup> FREUD, Sigmund. *Reflexões para os tempos...* p. 311.

<sup>19</sup> FREUD, Sigmund. *Reflexões para os tempos...* p.322.

manifestação, Freud conclui que a civilização está alicerçada na hipocrisia, mas com a ressalva de que se o “mal” não pode ser erradicado, pode ser inibido, dirigido a outras finalidades, e que se pode preparar, através dos tempos, um mundo melhor:

Assim, existem muito mais hipócritas culturais do que homens verdadeiramente civilizados – na realidade, trata-se de um ponto discutível saber se certo grau de hipocrisia cultural não é indispensável à manutenção da civilização, de uma vez que a suscetibilidade à cultura, que até agora se organizou nas mentes dos homens dos nossos dias, talvez não se revele suficiente para essa tarefa. Por outro lado, a manutenção da civilização, mesmo numa base tão dúbia fornece a perspectiva de, a cada nova geração, preparar o caminho para uma transformação de maior alcance do instinto, a qual será o veículo de uma civilização melhor.<sup>20</sup>

Notemos, através desta passagem, que Freud vislumbra esperança para a civilização através da transformação da descarga pulsional da agressividade em destinos mais elevados, como a sublimação, por exemplo. Ao falar de esperança, aponta para as novas gerações, para a possibilidade de construção de um futuro que não seja repetição nem do presente, nem do passado. Para o intuito do nosso trabalho, queremos ressaltar, no pensamento freudiano, a ideia de que quando a morte assume uma espécie de sentido - na guerra, com o objetivo de aniquilar um inimigo, por exemplo – ela torna-se banal, perfeitamente em sintonia com a racionalidade dos que fazem parte de uma espécie de “engrenagem da guerra”. O espaço de alteridade, neste caso, é obliterado, não há plurais nem encontros, nem tampouco esperança, somente inflexibilidade das certezas cegas. A temporalidade, nesta engrenagem, não transcorre, ela estanca “na integridade totalizadora do ego e de suas razões”<sup>21</sup>, na definição de Ricardo Timm de Souza. Modelo este, aliás, bastante atual e feito sob medida para o estabelecimento e o incremento da violência. Retomaremos mais profundamente esta ideia em nosso segundo capítulo.

Seguimos ainda com o tema da *desilusão*. Ao nos dizer que mesmo quando *pensamos* nossa morte, só o fazemos porque continuamos presentes como espectadores, Freud também aborda aqui a incapacidade da racionalidade para abarcar, em sua interioridade, algo que lhe seja exterior. Assim, diz : "no fundo

---

<sup>20</sup> FREUD, Sigmund. *Reflexões para os tempos...* p.321.

<sup>21</sup> Ricardo Timm de Souza, em comunicação pessoal.

ninguém crê em sua própria morte, ou, dizendo a mesma coisa de outra maneira, [...] no inconsciente, cada um de nós está convencido de sua própria imortalidade.”<sup>22</sup> É sabido que sobre a morte não se costuma falar, nem mesmo com pessoas em estados terminais; apenas as crianças, em sua espontaneidade, ameaçam-se de morte umas as outras e muitas vezes até expressam que desejam a morte de pessoas amadas. Freud acrescenta:

O complemento a essa atitude cultural e convencional para com a morte é proporcionado por nosso completo colapso quando a morte abate alguém que amamos – um progenitor ou um cônjuge, um irmão ou irmã, um filho ou um amigo íntimo. Nossas esperanças, nossos desejos e nossos prazeres jazem no túmulo com essa pessoa, nada nos consola, nada preenche o vazio deixado pelo ente perdido. Comportamo-nos como se fôssemos um dos Asra, que morrem quando aqueles que eles amam também morrem.<sup>23</sup>

Nestes momentos, assim como em grandes catástrofes ou situações de guerra, a morte não pode mais ser negada. A ilusão de imortalidade não tem mais terreno para se sustentar. Percebemos claramente este fenômeno quando multidões se aglomeram fascinadas pela visão de um acidente de trânsito ou qualquer outro evento fatal, que exponha a morte publicamente. Freud associa a estes lutos uma poderosa fonte de sentimento de culpa no sobrevivente, derivada da ambivalência de sentimentos, assim como o surgimento dos primeiros mandamentos éticos:

A primeira e mais importante proibição feita pela consciência que despertava foi: *Não matarás*. Surgiu em relação a pessoas mortas que eram amadas, como uma reação contra a satisfação do ódio que se ocultava sob o pesar, estendendo-se gradativamente a estranhos que não eram amados e, finalmente, até mesmo a inimigos.<sup>24</sup>

Amor, ódio e indiferença são os sentimentos opostos que coabitam o sujeito, na luta interminável com seus anseios mais primitivos. Nosso inconsciente não executa o ato de matar, ressalta Freud, mas o deseja. A todo momento, em nossa

---

<sup>22</sup> FREUD, Sigmund. *Reflexões para os tempos de guerra e morte*. Rio de Janeiro: Imago, 1974. p. 327.

<sup>23</sup> FREUD, Sigmund. *Reflexões para os tempos...*, p.328.

<sup>24</sup> FREUD, Sigmund. *Reflexões para os tempos...* p. 334.

rotina diária, “nos livramos” de quem nos prejudicou ou atrapalhou. Esta diferença entre o ato e o desejo que reprime o ato é o que nos distancia de nossos ancestrais, e, ao mesmo tempo, durante uma situação de guerra, leva Freud a se questionar:

É fácil ver como a guerra se choca com essa dicotomia. Ela nos despoja dos acréscimos ulteriores da civilização e põe a nu o homem primevo que existe em cada um de nós. Compele-nos mais uma vez a sermos heróis que não podem crer em sua própria morte; estigmatiza os estranhos como inimigos, cuja morte deve ser provocada ou desejada; diz-nos que desprezemos a morte daqueles que amamos. A guerra, porém, não pode ser abolida; enquanto as condições de existência entre as nações continuarem tão diferentes e sua resposta mútua tão violenta, sempre haverá guerras. É então que surge a pergunta: não somos nós que devemos ceder, que devemos nos adaptar à guerra? Não devemos confessar que em nossa atitude civilizada para com a morte estamos mais uma vez vivendo psicologicamente acima de nossos meios, e não devemos antes voltar atrás e reconhecer a verdade?<sup>25</sup>

Freud propõe aqui o reconhecimento do impulso do ódio e do assassinato como inerente à condição humana. O que está em jogo é um abandono da ingenuidade: “E se deixássemos de negar a morte e a tratássemos como real, assumindo todas as consequências desta atitude?”<sup>26</sup> – é a questão que nos coloca. “Não seria melhor dar à morte o lugar na realidade e em nossos pensamentos, que lhe é devido, e dar um pouco mais de proeminência à atitude inconsciente para com a morte, que, até agora, tão cuidadosamente suprimimos?”<sup>27</sup> Ele próprio se responde:

Isso dificilmente parece um progresso no sentido de uma realização mais elevada, mas antes, sob certos aspectos, um passo atrás – uma regressão; mas tem a vantagem de levar mais em conta a verdade e de novamente tornar a vida mais tolerável para nós. Tolerar a vida continua a ser, afinal de contas, o primeiro dever de todos os seres vivos. A ilusão perderá todo seu valor se tornar isso mais difícil para nós. Lembremo-nos do velho ditado: *Si vis pacem, para bellum*. Se queres preservar a paz, prepara-te para a guerra. Estaria de acordo com o tempo em que vivemos alterá-lo para: *Si vis*

<sup>25</sup> FREUD, Sigmund. *Reflexões para os tempos...* p.338.

<sup>26</sup> FREUD, Sigmund. *Reflexões para os tempos...* p. 339.

<sup>27</sup> FREUD, Sigmund. *Reflexões para os tempos...* p. 339.

*vitam, para mortem.* Se queres suportar a vida, prepara-te para a morte.

Deste modo, procuramos até aqui evidenciar como estão presentes, na obra freudiana, a insuficiência das capacidades do pensamento e da percepção em contemplar questões não-representáveis, por extrapolarem o que o indivíduo - como singular, limitado por sua consciência auto-referencial - apreende. Como consequência desta limitação, na visão freudiana a respeito da morte, a forma que está mais ao alcance para lidarmos com sua realidade é a negação de sua existência. Desenvolvemos então a *ilusão de imortalidade*, como afirmação do poder e domínio que asseguram a proteção e a integridade do *eu*.

Freud assinala, diante das ameaças de exterminação da vida com a guerra, a necessidade de uma *desilusão*, justamente para que, *afirmando* a crueldade inerente a humanidade, possamos ter esperança de um mundo mais humano. Voltaremos a esse ponto em nosso terceiro capítulo, mas já percebemos, aqui, alguns elementos que unem nossos autores principais, Freud e Levinas, na direção de uma prioridade de sentido que não encontra suficiência senão na realidade mesma: na preocupação com a preservação da vida.

\*\*\*

Em 1917, dois anos após o texto de Freud, Levinas vivenciava, ainda criança, a Revolução Russa. Sua vida (1906 – 1995) abarcou o século XX quase totalmente e foi marcada por seus momentos de maior violência. Durante a Segunda Guerra, perdeu toda sua família, com exceção de sua esposa e filha, que conseguiram proteger-se da perseguição nazista com a ajuda de amigos. Não poderia a sua obra, portanto, não ser uma contundente resposta ao fracasso da filosofia – e da civilização - em poder reconhecer a humanidade do outro. Assim, a história da filosofia, por ter estado submetida à ideia de totalidade e falhado no resgate da dimensão original da ética, é, de modo geral, contestada em seus textos.

Apesar do pensamento de Levinas inscrever-se no terreno da fenomenologia, não centra-se na origem do sentido e no esclarecimento do fenômeno, mas sim, no que escapa ao saber, na alteridade do mundo. A barbárie que Levinas testemunhou não poderia encontrar razão através de análises

fenomenológicas, e lhe é fundamental encontrar alguma outra dimensão de sentido nestas vivências que lhe foram tão caras. Sobre isso, diz:

Aí – mas também nos acontecimentos que se desenrolaram de 1933 a 1945, e que o saber não soube nem evitar nem compreender - está a razão pela qual minha reflexão se afasta das últimas posições da filosofia transcendental de Husserl ou, ao menos, de suas formulações.<sup>28</sup>

Bensussan ressalta que o pano de fundo para a interrupção traumática do mundo organizado, do real bem ordenado, no pensamento de Levinas, é a derrota militar da França de 1940, descrita nos romances e anotações no período do cativo:

A imagem que Levinas utiliza muitas vezes – é aquilo a que ele chama “a minha cena de Alençon”, cena que se encontra no romance e à qual Levinas se reporta como uma espécie de alegoria da debacle – esta imagem é, então, a de tapeçarias que tombam e se desfazem, como mil máscaras. Um desmoronamento, uma espécie de fim do mundo, em todo o caso o fim de um mundo regrado, ordenado, oficial, com sentido. A cortina cai, e isso não é apenas o fim das ilusões do tempo de paz, é o fim de toda a significação, revelando-se o próprio sentido, pela guerra e pela derrota, como a mais fútil das ilusões.<sup>29</sup>

Desta forma, subvertendo o que a filosofia tradicionalmente priorizou, Levinas surpreende com o mais óbvio, e talvez por isso mesmo, mais complexo modo de atribuição de sentido – *a ética como filosofia primeira*: o olhar, a presença do outro, como prioridade, exigindo-nos resposta. Examinaremos mais atentamente esta questão em nossos próximos capítulos, mas por ora, queremos salientar que o pensamento, dado a classificações e sínteses, não poderia conceber tal alteridade, cujo enigma destituiria o próprio eu do domínio inerente ao intuito de pensar. Levinas descreve esta insuficiência:

---

<sup>28</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Entre nós*: ensaios sobre a alteridade. Petrópolis: Vozes, 1997. p.166.

Là – mais aussi dans les événements qui se sont déroulés de 1933 à 1945 et que le savoir n’a pas su ni éviter ni comprendre – est la raison pour laquelle ma réflexion s’écarte des dernières positions de la philosophie transcendante de Husserl ou, du moins, de ses formulations.

<sup>29</sup> BENSUSSAN, Gérard ; BERNARDO, Fernanda. *Os Equívocos da Ética*: a propósito dos Carnets de Captivité de Levinas. Porto: Fundação Eng. Antônio de Almeida, 2013. p. 45.

Como saber, o pensamento leva ao pensável, ao pensável chamado ser. Levando ao ser, ele está fora de si mesmo, mas permanece maravilhosamente em si mesmo ou a si retorna. A exterioridade ou a alteridade de si é retomada na imanência. Aquilo que o pensamento conhece ou o que em sua “experiência” ele apreende é, ao mesmo tempo, o *outro* e o *próprio* do pensamento. Não se apreende senão aquilo que já se sabe, e que se insere na interioridade do pensamento, à guisa de lembrança evocável, re-presentável.<sup>30</sup>

É importante percebermos este detalhe. Mesmo ao aventurar-se em descobertas em terrenos desconhecidos, o eu, em sua vivência, se reencontra consigo mesmo no processo de assimilação do conhecimento. O processo do pensar e do saber *define* uma realidade cognoscível, e enquanto apreender, onipotentemente, “o pensamento comporta um prender, uma apreensão, uma *tomada* do que é apreendido e uma posse.”<sup>31</sup> Como posse, precisa adequar o objeto pensável à medida do pensamento, como “consciência de si”, no presente da identidade. É assim que:

É o Mesmo que se reencontra no Outro. A atividade do pensamento consegue *justificar* toda alteridade e é nisto, ao fim das contas, que reside sua própria racionalidade. A síntese e a sinopse conceituais são mais fortes que a dispersão e a incompatibilidade do que se dá como outro, como *antes* e como *depois*. Elas remetem à unidade do sujeito e da aprecepção transcendental do *eu penso*.<sup>32</sup>

Levinas está tocando em um ponto fundamental, que nos permite uma aproximação ao modelo psicanalítico. O pensamento, ao assenhorar-se da alteridade, já acaba com ela, no processo contínuo de justificação. Ao ressaltar que neste propósito de alcançar a alteridade, a racionalidade acaba por despojá-la desta mesma condição, não nos reporta mais uma vez à questão da insuficiência da consciência e ao problema da estagnação do pensar, como rememoração, com que

---

<sup>30</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Entre nós*: ensaios sobre a alteridade. Petrópolis: Vozes, 2005, p.167.

En tant que savoir, la pensée porte sur le pensable; sur le pensable appelé être. Portant sur l'être, elle est hors d'elle-même, mais demeure merveilleusement en elle-même ou revient à elle-même. L'extériorité ou l'altérité du soi est reprise dans l'immanence. Ce que la pensée connaît ou ce que dans son “expérience” elle apprend est à la fois l'*autre* et le *propre* de la pensée. On n'apprend que ce que l'on sait déjà et qui s'insère dans l'intériorité de la pensée en guise de souvenir évoquable, re-présentable.

<sup>31</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Entre nós*... p.168.

<sup>32</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Entre nós*... p.169.

C'est le Même qui se retrouve dans l'Autre. L'activité de la pensée a *raison* de toute altérité et c'est en cela, en fin de compte, que réside sa rationalité même. La synthèse et la synopsis conceptuelles sont plus fortes que la dispersion et l'incompatibilité de ce qui se donne comme autre, comme *avant* et comme *après*. Elles renvoient à l'unité du sujet et de l'aperception transcendantale du *je pense*.

se ocupava Freud nos inícios da psicanálise? Ao nosso ver, podemos aproximar nossos autores na preocupação em marcarmos, em um mesmo processo, os registros do que pode ser conhecido, no sentido estrito do termo, - e a importância disto como base e referência de nossa identidade - e do que resta incondicionalmente como inalcançável e enigmático: o novo que nos chega através da percepção.

Para Levinas, o inalcançável e enigmático, por excelência, é o Outro. Ricardo Timm de Souza ressalta:

Ora, o tema central do pensamento levinasiano é, sabidamente, a *relação com o outro*; todos os outros temas de que trata sua obra filosófica – e são muitos – têm como objetivo a facilitação do caminho que abrirá espaço até esta questão. Também assim com o tema da consciência. Não é como tema isolado na constelação das ideias filosóficas que a consciência merecerá a atenção muito detida de nosso autor, mas justamente enquanto uma das chaves de compreensão que possam ter servido *não só para aproximar dois seres humanos, mas também eventualmente para afastá-los definitivamente recolhendo-os cada qual ao seu insuperável mundo solitário que adviria logicamente do desdobramento de sua consciência solitária.*<sup>33</sup>

Deste modo, por seu caráter de estrangeiro, o Outro afirma-se em sua infinita distância, mantendo-se fora de qualquer possibilidade de totalização. Tão distante, de forma a jamais poder ser tocado, e próximo demais para ser ignorado, o Outro tumultua e desacomoda a organização narcísica do eu. A expressão da alteridade, presente no conceito *visage*<sup>34</sup>, traduz a impossibilidade de apreensão ou domínio pela força e convida a que se mantenha a pluralidade, resgatando assim a não-coincidência, a não-confusão de temporalidades, no convite à procura de outra forma de racionalidade. Diz Levinas:

O rosto recusa-se à posse, aos meus poderes. Em sua epifania, na expressão, o sensível ainda captável transmuda-se em resistência

---

<sup>33</sup> SOUZA, Ricardo Timm de. *Sentido e alteridade: dez ensaios sobre o pensamento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000. p.120.

<sup>34</sup> Levinas se utiliza do termo *visage* para expressar a presença do outro. Encontramos como tradução de suas obras tanto os termos *olhar*, quanto *rosto*, e embora ambas sejam apropriadas gramaticalmente, é importante ressaltarmos que a tradução por *olhar* reflete mais propriamente o pensamento levinasiano, na medida em que não sugere nenhuma forma concreta, delimitada, liberando-se, assim, de qualquer determinação ontológica.

total à apreensão. Esta mutação só é possível pela abertura de uma dimensão nova. Com efeito, a resistência à apreensão não se verifica como uma resistência inultrapassável como dureza do rochedo contra a qual o esforço da mão se quebra, como afastamento de uma estrela na imensidão do espaço. A expressão que o rosto introduz no mundo não desafia a fraqueza de meus poderes, mas o meu poder de poder. O rosto, ainda coisa entre as coisas, atravessa a forma que, entretanto o delimita. O que quer dizer concretamente: o rosto fala-me e convida-me assim a uma relação sem paralelo com um poder que se exerce quer seja fruição quer seja conhecimento.<sup>35</sup>

Desta forma, Levinas é preciso em afirmar que, ainda que inapreensível em sua alteridade, o eu não pode passar incólume à estranha *presença* do Outro. O olhar do Outro, imperativo de resposta, não comporta a indiferença, afeta-nos mesmo que não lhe respondamos. Nesta significância está em questão não apenas “o outro”, concreta e particularmente, mas a relação entre o eu e a alteridade, ou seja, relação com o que intriga e desafia a compreensão autocentrada do eu. Mas como alcançar um sentido não objetivável pela consciência, através da consciência? Levinas então formula importantes questões que dialogam com Husserl e apontam para este problema:

Pergunto: a intencionalidade é sempre – como Husserl e Brentano o afirmam – fundada sobre representação? Ou, a intencionalidade é o único modo de “doação de sentido”? O significativo (*sensé*) é sempre correlativo de tematização e de representação? Resulta ele sempre da reunião da multiplicidade e da dispersão temporal? O pensamento é imediatamente votado à adequação e à verdade? Será ele somente captação do dado na sua identidade ideal? O pensamento é, por essência relação ao que lhe é igual, quer dizer, essencialmente ateu? <sup>36</sup>

---

<sup>35</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e Infinito*: ensayo sobre la exterioridad. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2006. p. 211.

Le visage se refuse à la possession, à mes pouvoirs. Dans son épiphanie, dans l'expression, le sensible, encore saisissable se mue en résistance totale à la prise. Cette mutation ne se peut que par l'ouverture d'une dimension nouvelle. En effet, la résistance à la prise ne se produit pas comme une résistance insurmontable comme dureté du rocher contre lequel l'effort de la main se brise, comme éloignement d'une étoile dans l'immensité de l'espace. L'expression que le visage introduit dans le monde ne défie pas la faiblesse de mes pouvoirs, mais mon pouvoir de pouvoir. Le visage, encore chose parmi les choses, perce la forme qui cependant le délimite. Ce qui veut dire concrètement: le visage me parle et par là m'invite à une relation sans commune mesure avec un pouvoir qui s'exerce, fût-il jouissance ou connaissance.

<sup>36</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e Infinito...* p.170.

Com estas questões, torna-se explícita a crise da ideia de representação, chamando nossa atenção para a prioridade do que se esquivava de ser apreendido pelo intelecto, do que sobra, (podemos lembrar aqui do que *persiste*, como dizia Freud em seu Projeto), como *irreduzível* ao poder da totalização e da consciência do si mesmo. É então na relação com o outro, quando da *prioridade do outro*, que Levinas entende a possibilidade de fundamento de um outro registro de sentido, que, ao se impor ao pensamento, se afirma de modo radicalmente diferente. Ricardo Timm de Souza esclarece:

Eis, portanto, a questão proposta em torno ao tema: distinguir com clareza entre, de um lado, os componentes relativamente analisáveis deste composto, compreensíveis apesar de tudo desde um prisma de “conhecer” ; e, de outro, algo que, presente, não se dá senão como *intimidade*, como proximidade extrema e acoplamento à própria ideia de *origem*: espécie de consciência fraca, ou, em oposição terminológica à boa e ativa consciência da claridade intencional, uma determinada consciência passiva.<sup>37</sup>

No encontro com o outro está em cena este paradoxo, através da possibilidade da proximidade e do distanciamento absoluto. Assim:

À consciência intencional, Levinas opõe a *consciência não-intencional*, como contraponto ao que define como uma descrição explícita e ingênua dos acontecimentos. “Má-consciência: sem intenções, sem visada, sem a máscara protetora do personagem contemplando-se no espelho do mundo, seguro a se posicionar”. Ao não afirmar-se, porta a reserva da discrição e da humildade, ou ainda, como Levinas ressalta, traz a marca da *passividade*. “O não-intencional é imediatamente passividade, o acusativo é, de algum modo, seu primeiro “caso”. Na verdade, esta passividade, que não é o correlato de qualquer ação, descreve menos a “má consciência” do não-intencional do que por ela se deixa descrever.”<sup>38</sup>

---

Nous demandons: l'intentionnalité est-elle toujours – comme Husserl et Brentano l'affirment – fondée sur une représentation? Ou, l'intentionnalité est-elle le seul mode de la “donation de sens”? Le sensé est-il toujours corrélatif d'une thématization et d'une représentation ? Résulte-t-il toujours du rassemblement d'une multiplicité et d'une dispersion temporelle? La pensée est-elle d'emblée vouée à l'adéquation et à la vérité? N'est-elle que saisie du donné dans son identité idéale? La pensée est-elle par essence rapport à ce qui lui est égal, c'est-à-dire essentiellement athée?

<sup>37</sup> SOUZA, Ricardo Timm de. *Sentido e alteridade*: dez ensaios sobre o pensamento de Emmanuel Levinas. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000, p.105.

<sup>38</sup> SOUZA, Ricardo Timm de. *Sentido e alteridade*: dez ensaios... p. 173.

É desta forma que o encontro ético é possível: propiciado por uma *ausência* que, por sua vez, é a *garantia da presença da alteridade* do outro. É o Outro quem me exige resposta, através da sua presença. O tempo do Outro - não-coincidente, indizível - ainda que não possa ser visitado, no entanto, me afeta e me concerne como proximidade:

A proximidade do outro é significância do rosto. Este significa, de imediato, para além das formas plásticas que não cessam de o recobrir como máscara de sua presença na percepção. Sem cessar, ele rompe essas formas. Antes de toda expressão particular que, já pose e postura a si concedida, a recobre e protege – nudez e miséria da expressão como tal, isto é, a exposição extrema, o sem-defesa, a própria vulnerabilidade. Exposição extrema – antes de toda visada humana – como um tiro “à queima-roupa”.<sup>39</sup>

Esta vulnerabilidade extrema do Outro, referida nesta passagem, convoca à também extrema e inalienável *Responsabilidade* por ele. Responsabilidade que - Levinas ressalta - é anterior ao arbítrio de aceitá-lo ou rechaçá-lo: é anterior até mesmo à resposta. Com efeito, é assim que se afirma a impossibilidade ética do assassinato:

Outrem é o único ser que posso querer matar. Eu posso querer. E, no entanto, este poder é totalmente o contrário do poder. O triunfo deste poder é sua derrota como poder. No preciso momento em que meu poder de matar se realiza, o outro se me escapou. Posso, é claro, ao matar, *atingir* um objetivo, posso matar como faço uma caçada ou como derrubo árvores ou abato animais, mas, neste caso, apreendi o outro na abertura do ser em geral, como elemento do mundo em que me encontro, vislumbrei-o no *horizonte*. Não o olhei no rosto, não encontrei seu rosto. A tentação da negação total, medindo o infinito desta tentativa e sua impossibilidade, é a presença do rosto. Estar em relação com outrem face-a-face – é não poder matar.<sup>40</sup>

<sup>39</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Entre nós...* p. 193.

La proximité de l'autre est signifiante du visage. Signifiant d'emblée d'au-delà des formes plastiques qui ne cessent de le recouvrir comme un masque de leur présence dans la perception. Sans cesse il perce ces formes. Avant toute expression particulière – et sous toute expression particulière qui, déjà pose et contenance donnée à soi, la recouvre et protège – nudité et dénuement de l'expression comme telle, c'est-à-dire l'exposition extrême, le sans-défense, la vulnérabilité même. Exposition extrême – avant toute visée humaine – comme à un tir “à bout portant”.

<sup>40</sup> BENSUSSAN, Gérard ; BERNARDO, Fernanda. *Os Equívocos da Ética...* p.31

Autrui est le seul être que je peux vouloir tuer. Je peux vouloir. Et cependant ce pouvoir est tout le contraire du pouvoir. Le triomphe de ce pouvoir est sa défaite comme pouvoir. Au moment même où

Levinas ressalta que o assassino, em sua pretensão de domínio absoluto, conquista apenas o corpo morto, já desprovido da alteridade. Fica evidente, assim, que o Outro oferece uma resistência ética: “a resistência do que não tem resistência”<sup>41</sup>, diz Levinas, referindo-se a uma força que não é de oposição mas de transcendência em relação ao todo. Vemos assim que a força do Outro está colocada, curiosamente, em sua fragilidade e exposição. O Outro convoca à responsabilidade incondicional por ele, inclusive por mantê-lo vivo. Levinas aponta: “Este modo de me exigir, de me questionar e fazer apelo a mim, à minha responsabilidade pela morte de outrem, é uma significação a tal ponto irreduzível que é a partir dela que o sentido da morte deve ser entendido.”<sup>42</sup> Ressalta ainda que a morte tem seu sentido na socialidade: “A morte significa na concretude do que é para mim o *impossível abandono de outrem à sua solidão*, na proibição desse abandono dirigido a mim. Seu sentido começa no inter-humano”.<sup>43</sup> A morte do Outro se apresenta então como expressão máxima de seu apelo e de minha responsabilidade.

Mas este em-face do rosto na sua expressão – na sua mortalidade – me convoca, me suplica, me reclama: como se a morte invisível que o rosto de outrem enfrenta - pura alteridade, separada, de algum modo, de todo conjunto – fosse “meu negócio”. Como se, ignorada de outrem que já, na nudez de seu rosto, concerne, ela “me dissesse respeito” (“me regardait”) antes de sua confrontação comigo, antes de ser a morte que me desfigura a mim-mesmo. A morte de outro homem me concerne e me questiona como se eu me tornasse, por minha eventual indiferença, o cúmplice desta morte invisível ao outro que aí se expõe; e como se, antes de ser eu mesmo votado a ele, tivesse que responder por esta morte do outro e não deixar outrem só, em sua solidão mortal. É precisamente neste chamamento de

---

mon pouvoir de tuer se réalise, autrui m’a échappé. Je peux certes en tuant *atteindre* un but, je peux tuer comme je chasse ou comme j’abats des arbres ou des animaux – mais c’est qu’alors j’ai saisi autrui dans l’ouverture de l’être en général, comme élément du monde où je me tiens, je l’ai aperçu à *l’horizont*. Je ne l’ai pas regardé en face, je n’ai pas reconstruit son visage. Être en relation avec autrui face à face – c’est ne pas pouvoir tuer.

<sup>41</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e Infinito...* p.212.

“la résistance de ce qui n’a pas de résistance”

<sup>42</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. Petrópolis, RJ, Vozes, 2004, p. 194.

<sup>43</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Entre nós...* p. 194.

La mort signifie dans la concrétude de ce qu’est pour moi *l’impossible abandon d’autrui à sa solitude*, dans l’interdit à moi adressé de cet abandon. Le sens commence dans l’inter-humain.

minha responsabilidade pelo rosto que me convoca, me suplica e me reclama, é neste questionamento que outrem é próximo.<sup>44</sup>

Levinas enfatiza, neste momento, a necessidade da afirmação do ser-respondente, como presença e infinita responsabilidade diante do mundo, responsabilidade em não deixar o outro só, em sua condição mortal. “Mesmo que, no ponto derradeiro, nesta confrontação e impotente afrontamento, o não-deixar-o-outro-homem-só não consista senão em responder *eis-me-aqui* à súplica que me interpela.”<sup>45</sup>

Esta impotência se traduz pela situação da dor e do sofrimento, como uma pura passividade do eu sem poderes. Levinas ressalta a sua ambiguidade: “O sofrimento é, sem dúvida, na consciência, um *dado*, um certo ‘conteúdo psicológico’, como o vivido da cor, do som, do contato, como qualquer outra sensação. Mas, neste próprio ‘conteúdo’, ele é um apesar- da-consciência, o inassumível.”<sup>46</sup> Não por ser experiência excessiva em quantidade, mas por modo e qualidade: “A dor é, ao mesmo tempo, o que desordena a ordem e o próprio desordenamento. Não somente consciência de uma rejeição, ou sintoma de rejeição, mas a própria rejeição: consciência ao avesso, ‘operando’, não como ‘apreensão’, mas como revulsão.”<sup>47</sup> Em seu apesar-da-consciência, no seu mal, o sofrimento é pura passividade e espera:

A passividade do sofrimento é mais profundamente passiva que a receptividade de nossos sentidos que já é atividade de acolhimento,

<sup>44</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Entre nós...* p. 194.

Mais cet en-face du visage dans son exposition – dans sa mortalité – m’assigne, me demande, me réclame: comme si la mort invisible à qui fait face le visage d’autrui – pure altérité, séparée, en quelque façon, de tout ensemble – était “mon affaire”. Comme si, ignorée d’autrui que déjà, dans la nudité de son visage, elle concerne, elle “me regardait” avant sa confrontatiton avec moi, avant d’être la mort qui me dévisage moi-même. La mort de l’autre homme me met en cause et en question comme si, de cette mort invisible à l’autre qui s’y expose, je devenais, de par mon éventuelle indifférence, le complice; et comme si, avant même que de lui être voué moi-même, j’avais à répondre de cette mort de l’autre, et à ne pas laisser autrui seul à sa solitude mortelle. C’est précisément dans ce rappel de ma responsabilité par le visage qui m’assigne, qui me demande, qui me réclame, c’est dans cette mise en question qu’autrui est prochain.

<sup>45</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Entre nós...* p.175.

Même si, à la dernière extrémité, le ne-pas-laisser-seul-l’autre-homme ne consiste, dans cette confrontation et cet impuissant affrontement, qu’à répondre «me voici» à la demande qui m’interpelle.

<sup>46</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Entre nós...*, p.128.

La souffrance est, certes, dans la conscience, une *donnée*, un certain “contenu psychologique”, comme le vécu de la couleur, du son, du contact, comme n’importe quelle sensation. Mais dans ce “contenu” même, elle est un malgré-la-conscience, l’inassumable.

<sup>47</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Entre nós...*, p. 128.

que logo se faz percepção. No sofrimento, a sensibilidade é vulnerabilidade, mais passiva que a receptividade; ela é provação, mais passiva que a experiência. Precisamente um mal. Não é, na verdade, pela passividade que se descreve o mal, mas é pelo mal que se compreende o padecer. O sofrer é um padecer puro.<sup>48</sup>

Levinas continua:

Ao sofrimento refere-se todo mal. Ele é o impasse da vida e do ser, seu absurdo em que a dor não vem 'colorir' de afetividade, e de certa maneira inocente, a consciência. O mal da dor, o próprio dano, é o esfacelamento e como que a articulação mais profunda do absurdo. Que no seu fenômeno próprio, intrinsecamente, o sofrimento seja inútil, seja 'por nada', é o mínimo que dele se possa dizer.<sup>49</sup>

Ainda que no limiar da consciência, no sofrimento extremo, *a dor pura* que não encontra nenhuma espécie de alívio, em sua "malignidade selvagem", existe uma espera que confia em uma promessa de acolhimento, incidindo em "novas luzes de novos horizontes". Levinas se pergunta:

O mal do sofrimento – passividade extrema, impotência, abandono e solidão – não é ele também o inassumível e, assim, por sua não-integração na unidade de uma ordem e de um sentido, a possibilidade de uma cobertura e, mais precisamente, daquela em que se passa uma queixa, um grito, um gemido ou um suspiro, apelo original por auxílio, por socorro curativo, pelo socorro do outro eu, cuja alteridade, cuja exterioridade prometem a salvação?<sup>50</sup>

---

<sup>48</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Entre nós...*, p.129.

La passivité de la souffrance est plus profondément passive que la réceptivité de nos sens qui est déjà activité de l'accueil, qui d'emblée se fait perception. Dans la souffrance, la sensibilité est vulnérabilité, plus passive que la réceptivité; elle est épreuve, plus passive que l'expérience. Précisément un mal. Ce n'est pas, à vrai dire, par la passivité que se décrit le mal, c'est par le mal que se comprend le pâtir. Le souffrir est un pâtir pur.

<sup>49</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Entre nós...*, p. 130.

A la souffrance se réfère tout mal. Elle est l'impasse de la vie et de l'être, leur absurdité où la douleur ne vient pas "colorier" d'affectivité, et en quelque façon innocemment, la conscience. Le mal de la douleur, la nuisance même, est l'éclatement et comme l'articulation la plus profonde de l'absurdité. Que dans son phénomène propre, intrinsecquement, la souffrance soit inutile, qu'elle soit "pour rien", est donc le moins qu'on puisse en dire.

<sup>50</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Entre nós...* p.131.

Le mal de la souffrance – passivité extrême, impuissance, abandon et solitude – n'est-il pas aussi l'inassumable et, ainsi, de par sa non-intégration dans l'unité d'un ordre et d'un sens, la possibilité d'une couverture et, plus précisément, de celle où passe une plainte, un cri, un gémissement ou un

Vemos que se introduz aqui, mesmo na dor mais extrema, que poderia conduzir-nos ao vazio, ou a nossa reificação, um esboço de esperança que nos remete à espera, à paciência. “Pelo sofrimento, o ser livre deixa de ser livre, mas não-livre é ainda livre. Mantém-se à distância em relação a esse mal em nome da sua própria consciência e, por consequência, pode transformar-se em vontade heróica.”<sup>51</sup> Para o sofrimento puro, intrinsecamente insano, e condenado, *sem saída*, a si mesmo, sem possibilidade de recuar, “se delinea um além no inter-humano.”

Nobre pensamento que é a honra de uma modernidade ainda incerta, titubeante, que se anuncia na saída de um século de sofrimentos sem nome, mas no qual o sofrimento do sofrimento, o sofrimento pelo sofrimento inútil de outro homem, o justo sofrimento em mim pelo sofrimento injustificável de outrem, abre sobre o sofrimento a perspectiva ética do inter-humano.<sup>52</sup>

É importante percebermos também a distinção radical que Levinas explicita nesta passagem, entre o sofrimento do outro, que me convoca a responder-lhe, e o sofrimento próprio, o qual, em sua inutilidade e absurdo, pode tomar um sentido e até mesmo ser bem-vindo. Levinas alude ao sofrimento procurado pelos personagens de Dostoiévski, salientando o sofrimento dos justos, que “ilumina” ao tornar-se “sofrimento pelo sofrimento” de alguém:

Atenção ao sofrimento de outrem que, através das crueldades de nosso século – apesar destas crueldades, por causa delas – pode afirmar-se como o próprio nó da subjetividade humana ao ponto de se ver elevado a um supremo princípio ético – o único que não é

---

soupir, appel originel à l'aide, au secours curatif, au secours de l'autre moi dont l'altérité, dont l'extériorité promettent le salut?

<sup>51</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e Infinito...*, p. 217.

Par la souffrance, l'être libre cesse d'être libre, mais, non-libre, est encore libre. Elle demeure à distance par rapport à ce mal de par sa conscience même et, par conséquent, peut virer en volonté héroïque.

<sup>52</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Entre nós...* p. 132.

Haute pensée qui est l'honneur d'une modernité encore incertaine, encore clignotante, qui s'annonce à l'issue d'un siècle de souffrances sans nom, mais où la souffrance de la souffrance, la souffrance pour la souffrance inutile de l'autre homme, la juste souffrance en moi pour la souffrance injustifiable d'autrui, ouvre sur la souffrance la perspective éthique de l'inter-humain.

possível contestar –e até a comandar as esperanças e a disciplina práticas de vastos agrupamentos humanos.<sup>53</sup>

Desta forma, Levinas ressalta que é a minha responsabilidade pelo outro, na discricção, sem preocupação com reciprocidade, na “*assimetria* da relação de *um* ao outro” que se torna possível resgatar o sentido do inter-humano:

De sorte que o próprio fenômeno do sofrimento, na sua inutilidade é, em princípio, a dor de outrem. Para uma sensibilidade ética – que se confirma, na inumanidade de nosso tempo, contra esta inumanidade – a justificação da dor do próximo é, certamente, a fonte de toda imoralidade. Acusar-se ao sofrer, é, sem dúvida, a própria recorrência do eu a si. É, talvez, assim, que o pelo-outro – a mais correta relação a outrem – é a mais profunda aventura da subjetividade, sua intimidade última.<sup>54</sup>

Com esta análise do sofrimento, Levinas não poderia ter explicitado de forma mais evidente a ruptura da totalidade entre ser e pensar. Quando o sofrimento é abarcado pela consciência, ele não é mais que conceito e abstração, perde o sentido de submissão total à vontade do outro. Nesta assimetria está presente também de forma muito clara a inversão proposta por nosso autor ao retirar da identidade o poder de domínio e prioridade na ação. Nesta perspectiva, se não sou eu quem interpela o outro, é a presença do outro que me interpela; também não é de minha morte que tenho de me ocupar, ou temer, mas da morte do outro. É a propósito desta questão que Levinas dialoga com Heidegger:

A minha morte não se deduz, por analogia, da morte dos outros; inscreve-se, isso sim, no medo que posso ter para o meu ser. O “conhecimento” do ameaçador antecede toda experiência

---

<sup>53</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Entre nós...* p.133.

Attention à la souffrance d'autrui qui, à travers les cruautés de notre siècle – malgré ces cruautés, à cause des cruautés - , peut s'affirmer comme le noeud même de la subjectivité humaine au point de se trouver élevée en un suprême principe éthique – le seul qu'il ne soit pas possible de contester – et jusqu'à commander les espoirs et la discipline pratiques de vastes groupements humains.

<sup>54</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Entre nós...* p.138.

De sorte que le phénomène même de la souffrance dans son inutilité est, en principe, la douleur d'autrui. Pour une sensibilité éthique – se confirmant, dans l'inhumanité de notre temps, contre cette inhumanité – la justification de la douleur du prochain est certainement la source de toute immoralité. S'accuser en souffrant est sans doute la récurance même du moi à soi. C'est peut-être ainsi que le pour-l'autre – rapport le plus droit à autrui – est l'aventure la plus profonde de la subjectivité, son intimité ultime.

racionalizada sobre a morte de outrem – o que, em linguagem naturalista, se exprime como conhecimento instintivo da morte. Não é o saber da morte que define a ameaça, é na iminência da morte, no seu irreduzível movimento de aproximação, que originalmente consiste a ameaça, que se profere e se articula, se assim podemos exprimir-nos, o “saber da morte”. O medo mede esse movimento.<sup>55</sup>

Continua:

O caráter imprevisível da morte vem do fato de ela não se conter em nenhum horizonte. Ela não se oferece a nenhuma espécie de domínio. Apanha-me sem me deixar a hipótese que a luta dá, porque, na luta recíproca, apodero-me daquilo que me agarra. Na morte, estou exposto à violência absoluta, ao assassinio na noite. Mas, a bem dizer, na luta eu já luto com o invisível. Essa luta não se confunde com o embate de duas forças, cujo desfecho não se pode prever nem calcular. A luta é já, ou ainda, *guerra* em que, entre as forças que se confrontam, fica escancarado o intervalo da transcendência através do qual chega e fulmina, sem que ninguém a acolha, a morte.<sup>56</sup>

Ao aproximar-se como um mistério, sem que se possa exercer poder algum sobre ela, a morte traz a ameaça do desconhecido, do imprevisível e inapreensível, ou seja: a própria alteridade. Se o sofrimento nos invade pelo presente, a morte nos ameaça do futuro. A propósito, Luiz Carlos Susin ressalta que a morte é “totalmente outra em relação ao presente”, e ainda:

A morte permanece absolutamente futuro. [...] A relação de passividade e de absoluta espera não permite violar nem desrespeitar este futuro: não se vai do presente ao futuro e de mim à morte. É o contrário: o futuro que vem ao presente, a morte que vem a mim, que ‘me visita’, em contra-corrente.<sup>57</sup>

---

<sup>55</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito...* p. 211.

Ma mort ne se déduit pas, par analogie, de la mort des autres, elle s’inscrit dans la peur que je peux avoir pour mon être. La “connaissance” du menaçant précède toute expérience raisonnée sur la mort d’autrui – ce qui, en langage naturaliste, se dit comme connaissance instinctive de la mort. Ce n’est pas le savoir de la mort qui définit la menace, c’est dans l’imminence de la mort, dans son irréductible mouvement d’approche, que consiste la menace originellement, que se profère et s’articule, si l’on peut s’exprimer ainsi, le savoir de la mort. La peur mesure ce mouvement.

<sup>56</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito...* p.212.

<sup>57</sup> SUSIN, Luiz Carlos. *O homem messiânico: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: EST/ Petrópolis: Vozes, 1984, p. 180.

\*\*\*

Tratamos até aqui de dialogar com nossos autores sobre a irreduzibilidade de minha responsabilidade ao outro, que permanece em uma distância inacessível à consciência. No entanto, a passividade que descrevemos pelo sofrimento constitui-se em uma brecha para o acolhimento do outro em uma dimensão passiva da consciência, garantindo assim o encontro e a interlocução na pluralidade.

Se iniciamos com a afirmação de Freud sobre a urgência da desilusão e aceitação de nossa condição mortal, para que possamos trocar a ingenuidade pela esperança, vemos que encontramos também em Levinas, na essência de nossa solidão mortal, possibilidades de multiplicidade de sentidos em constante devir na alteridade que está sempre a recomeçar.

## CAPÍTULO 2 - DO PRESENTE AO FUTURO: A TEMPORALIDADE NA SINCRONIA DO NARCISISMO E DA VIOLÊNCIA

O que nos propuséramos era, de fato, nada menos do que descobrir por que a humanidade, em vez de entrar em um estado verdadeiramente humano, está se afundando em uma nova espécie de barbárie.

(Adorno e Horkheimer)<sup>58</sup>

Publicada ainda antes do final da Segunda Guerra Mundial, a pergunta lançada nas primeiras páginas da *Dialética do Esclarecimento* permanece bastante pertinente e atual. O século XX foi fortemente marcado por episódios de ódio, medo e extrema violência. Hoje, nestes inícios de novo século, tampouco temos conseguido deixar de nos fazer a mesma pergunta. Seria uma atitude ingênua e exageradamente otimista esperar que, ao longo do progresso civilizatório, atitudes de humanidade pudessem inibir a barbárie? Por que razões a civilização tem fracassado em seus esforços para este propósito?

Na concepção de Adorno e Horkheimer, por exemplo, temos que estes antagonismos são indissociáveis. O argumento principal dos autores é o de que o progresso da civilização contém, em suas origens, aspectos de dominação, racionalização e repressão, o que, ao mesmo tempo, acaba por assinar uma espécie de fracasso da própria civilização: o esclarecimento, imprescindível para o processo civilizatório, como expressão da razão, é mitificado, enraizado na dominação e, portanto, na condição do submetimento. Assim, esta força de dominação que impulsiona o desenvolvimento, é, no entendimento dos autores, também o enfraquecimento da razão.

Como abordamos em nosso primeiro capítulo, a racionalidade tem o afã de classificar, reduzir e assimilar, para poder apossar-se do que conhece, como conteúdo. Apossa-se de todos os elementos, transformando-os em objetos, e, desta forma, não dispõe de meios para poupar nem mesmo os próprios homens. Na linha de raciocínio desenvolvida por estes autores, o desafio é, a partir disto, poder lançar

---

<sup>58</sup> ADORNO, T. E HORKHEIMER, M. *Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985. p. 11.

luz a estes princípios carregados de repressão e objetivação que a construção da sociedade traz consigo, de forma a não excluí-las de nosso alcance e de nossa análise. Nesta medida, ao nosso ver, a filosofia, a psicanálise, tanto quanto outros saberes plurais que têm dispositivos para olhar para estes pontos que não se resolvem através da racionalidade, estão comprometidos com esta causa. É através destas perspectivas críticas que, neste capítulo, abordaremos alguns destes elementos que consideramos fundamentais para nosso tema.

Se tomamos o ponto de vista psicanalítico, por exemplo, temos que Freud, em toda sua obra, foi sempre muito explícito com relação às dificuldades em se inibir a crueldade humana e quase nunca demonstrou otimismo com relação a este propósito. Entretanto, não serviria à psicanálise o estigma de alienação frente aos esforços civilizatórios, principalmente por seu caráter essencialmente ético. Além disso, é importante ressaltar também que Freud não desenvolveu suas teorias no sentido de uma separação entre indivíduo e cultura, nem tampouco subestimou a importância dos aspectos da coletividade na realidade psíquica do sujeito. Podemos testemunhar isto facilmente através dos exemplos da universalidade dos Mitos do Complexo de Édipo e da Horda Primeva, da ideia da expressão dos elementos recalçados através da linguagem, entre tantas outras intersecções.

Não seria exagero afirmar, inclusive, que a psicanálise nasce justamente da ruptura desta dicotomia entre indivíduo e cultura, o que reforça a ideia de que é sua qualidade primeira o comprometimento com a escuta, com o contexto e a memória dos sofrimentos da humanidade. Freud desenvolve esta linha de raciocínio de forma bastante esclarecedora em “*O Mal-Estar na Civilização*”<sup>59</sup>, texto no qual nos apresenta sua tese de que os grupos culturais apresentam um desenvolvimento análogo ao dos indivíduos, na medida em que pulsões de vida e de morte se fazem presentes em indivíduos e comunidades, apenas variando em suas expressões:

Assim como um planeta gira em torno de um corpo central enquanto roda em torno de seu próprio eixo, assim também o indivíduo participa do curso do desenvolvimento da humanidade, ao mesmo tempo que persegue o seu próprio caminho na vida. Para nossos olhos enevoados, porém, o jogo de forças nos céus parece fixado numa ordem que jamais muda; no campo da vida orgânica, ainda podemos perceber como as forças lutam umas com as outras e

---

<sup>59</sup> FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização* (1927). Rio de Janeiro: Imago, 1976, Vol.XXI. (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas)

como os efeitos desse conflito estão em permanente mudança. Assim também as duas premências, a que se volta para a felicidade pessoal e a que se dirige para a união com os outros seres humanos, devem lutar entre si em todo indivíduo, e assim também os dois processos de desenvolvimento, o individual e o cultural, têm de colocar-se numa oposição hostil um para com o outro e disputar-se mutuamente a posse do terreno.<sup>60</sup>

Contudo, Freud adverte que “essa luta entre o indivíduo e a sociedade não constitui um derivado da contradição – irreconciliável – entre os instintos primevos de Eros e de morte”.<sup>61</sup> Existe uma evolução libidinal presente também na história da humanidade, a qual se pode considerar “neurótica”. Trata-se de uma luta na própria economia da libido, de forma análoga a descrita no movimento de distribuição de energia entre o Eu e os objetos no estudo do narcisismo.<sup>62</sup> Para exemplificar, Freud refere que na vida coletiva, a pulsão de vida – Eros – se manifesta na reunião de grupos, como associações e famílias; e as pulsões de morte, irrepresentáveis e silenciosas, se expressam nos impulsos destrutivos e nas guerras:

Em determinado ponto do decorrer dessa investigação, fui conduzido à ideia de que a civilização constituía um processo especial que a humanidade experimenta, e ainda me acho sob a influência dela. Posso agora acrescentar que a civilização constitui um processo a serviço de Eros, cujo propósito é combinar indivíduos humanos isolados, depois famílias e, depois ainda, raças, povos e nações numa única grande unidade, a unidade da humanidade. Por que isto tem que acontecer, não sabemos, o trabalho de Eros é precisamente este. Essas reuniões de homens devem estar libidinalmente ligadas umas às outras. A necessidade, as vantagens do trabalho em comum, por si só, não as manterão unidas. Mas o natural instinto agressivo do homem, a hostilidade de cada um contra todos e a de todos contra cada um, se opõe a este programa da civilização. Esse instinto agressivo é o derivado e o principal representante da pulsão de morte, que descobrimos lado a lado de Eros e que com este divide o domínio do mundo.<sup>63</sup>

---

<sup>60</sup> FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização*. Rio de Janeiro: Imago, 1976, p. 166.

<sup>61</sup> FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização...* p. 166.

<sup>62</sup> A observação da manifestação do delírio de grandeza na psicose fez com que Freud definisse o Eu como um “grande reservatório de libido”, sendo o narcisismo a transferência para o eu de investimentos anteriormente dirigidos ao mundo exterior.

<sup>63</sup> FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização...* p. 144.

A partir desta concepção, e para que sigamos no propósito de responder nossas questões iniciais, é preciso que nos perguntemos ainda de quais meios a civilização poderia se utilizar para inibir a agressividade que lhe faz oposição. Freud propõe a ideia de que esta agressividade é contida pelo sentimento de culpa, tensão criada entre superego e ego e que acaba por estabelecer uma espécie de “guarnição numa cidade conquistada.”<sup>64</sup> O superego, instância surgida na interface entre o individual e o social, age como mediadora, portanto, entre o campo pulsional e a lei. Deste modo, o sentimento de culpa é a expressão da luta entre as pulsões de destruição e as pulsões de vida, e a possibilidade de renúncia pulsional o preço possível - e ao mesmo tempo, mais caro - a ser pago contra ele. A tese de Freud é a de que o indivíduo se torna neurótico por pretender subtrair-se à cultura, ao não suportar as frustrações impostas e atribuir a ela a causa de todos os seus sofrimentos. É importante assinalarmos que no processo descrito estão envolvidas não só as pulsões da ordem da agressividade e a renúncia pulsional como também o equilíbrio narcísico do sujeito.

A propósito disto, retrocedendo um pouco no decorrer da obra freudiana, temos que o narcisismo tem o estatuto de um conceito a partir do texto de 1914<sup>65</sup>, quando Freud se utiliza da tradição grega para designar um lugar fundamental no desenvolvimento humano, precedida pelo auto-erotismo e anterior à eleição de objetos de amor. Neste momento das elaborações de Freud, a dualidade de investimentos dividia-se entre o Eu e os objetos. A partir de 1920, no momento em que ele introduz a segunda teoria da dualidade pulsional, a dualidade opõe pulsões de vida e de morte, e o *desamparo* passa a ser a condição principal do indivíduo. A partir de então, diante da imprevisibilidade e de suas limitações, toma lugar no psiquismo humano uma batalha interminável contra esta modalidade de pulsão sem representação e portanto, sem objeto de satisfação.

*Do ponto de vista psicanalítico, o desamparo é, portanto, a marca da condição humana.* O discurso de Freud adquire então um tom de dureza e descrença para com quaisquer modelos de saída possível para este impasse, especialmente os da religião e da ciência. Não há fórmula para um bem-estar

---

<sup>64</sup> FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização...* p.147.

<sup>65</sup> FREUD, Sigmund. *Sobre o narcisismo: uma introdução*. Rio de Janeiro: Imago, 1976. Vol. XIV. (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas)

universal, como prometiam os ideais iluministas, mas apenas um bem-estar restrito e conquistado de forma singular, de acordo com a luta libidinal de cada indivíduo. Podemos dizer que foi este afastamento da psicanálise do modelo cientificista que atribuiu ao olhar de Freud uma perspectiva muito mais sombria e crítica sobre a cultura. Assim, em “*O Futuro de uma Ilusão*”, de 1927, escreve:

A civilização humana, expressão pela qual quero significar tudo aquilo em que a vida humana se elevou acima de sua condição animal e difere da vida dos animais – e desprezo ter que distinguir entre cultura e civilização – apresenta, como sabemos, dois aspectos ao observador. Por um lado, inclui todo o conhecimento e capacidade que o homem adquiriu com o fim de controlar as forças da natureza e extrair a riqueza desta para a satisfação das necessidades humanas; por outro, inclui todos os regulamentos necessários para ajustar as relações dos homens uns com os outros e, especialmente, a distribuição da riqueza disponível. As duas tendências da civilização não são independentes uma da outra; em primeiro lugar, porque as relações mútuas dos homens são profundamente influenciadas pela quantidade de satisfação pulsional que a riqueza existente torna possível; em segundo, porque, individualmente, um homem pode, ele próprio, vir a funcionar como riqueza em relação a outro homem, na medida em que a outra pessoa faz uso de sua capacidade de trabalho ou o escolhe como objeto sexual; em terceiro, ademais, porque todo indivíduo é virtualmente inimigo da civilização, embora se suponha que esta constitui um objeto de interesse humano universal.<sup>66</sup>

Notemos que Freud evidencia neste trecho importantes paradoxos: ainda que os homens sejam incapazes de viver isoladamente, mesmo assim sentem como um pesado fardo o que a civilização deles espera, no sentido de tornar possível a vida comunitária. Tendências destrutivas e anti-sociais são suficientemente fortes e presentes em todos, e um Freud pessimista e bastante marcado pelas vivências da Primeira Guerra Mundial ressalta que é difícil sabermos em que medida seria possível reduzir o ônus da imposição dos sacrifícios e renúncias pulsionais em troca de compensações. Paradoxal também é o fato de que o avanço do conhecimento e do trabalho em comum tenha colocado os homens uns contra outros: “Fica-se assim com a impressão de que a civilização é algo que foi imposto a uma maioria resistente por uma minoria que compreendeu como obter a posse dos meios de

---

<sup>66</sup> FREUD, Sigmund. *O futuro de uma ilusão* (1927). Rio de Janeiro: Imago, 1976. p.16

poder e coerção,”<sup>67</sup> diz Freud, nos apontando ainda que “depois que o homem primevo descobriu que estava literalmente em suas mãos melhorar a sua sorte na Terra através do trabalho, não lhe pode ter sido indiferente que outro homem trabalhasse com ele ou contra ele.” Assim, a civilização obedeceria às leis da necessidade, impondo restrições e gerando injustiças. O conflito irreconciliável resultante seria uma *incapacidade do indivíduo em renunciar ao egoísmo* e à vantagem pessoal em troca da prioridade do bem comum. Mais adiante, no mesmo texto, Freud analisará o tema do amor como base para o interesse comum, questão que trataremos em nosso quarto capítulo.

Por ora, se nos reportarmos ao modelo cultural no qual vivemos, principalmente desde o século XX, vemos na “Sociedade do Espetáculo,” (se utilizamos o termo de Guy Debord) que os ideais são facilmente relegados em favor da dimensão do consumo e as subjetividades esvaziadas em favor do egocentrismo e da imagem. Não por acaso, o discurso da televisão – onipresente - e, mais recentemente, as imagens nas redes sociais têm servido para disfarçar e ocultar mecanismos de sustentação de poder e submetimento. Da mesma forma, se nos consentimos a licença de parafrasear Freud, também não poderia ser indiferente aos indivíduos que a própria cultura exercesse um forte apelo ao incremento do narcisismo (oferecendo, através da mídia, inúmeros elementos substitutivos para a exaltação do eu), ou para sua renúncia. Sobre estes apelos, Birman afirma:

Pelos imperativos da estetização da existência e de inflação do eu, pode-se fazer a costura entre as interpretações de Debord e Lasch, já que a exigência de transformar os incertos percalços de uma vida em obra de arte evidencia o narcisismo que o indivíduo deve cultivar na sociedade do espetáculo. Nessa medida, o sujeito é regulado pela performatividade mediante a qual compõe os gestos voltados para a sedução do outro. Este é apenas um objeto predatório para o gozo daquele e para o enaltecimento do eu. As individualidades se transformam, pois tendencialmente, em objetos descartáveis, como qualquer objeto vendido nos supermercados e cantado em prosa e verso pela retórica da publicidade. Pode-se depreender, com facilidade, que a alteridade e a intersubjetividade são modalidades de existência que tendem ao silêncio e ao esvaziamento. Toda essa construção, colorida pelos ouropéis do artifício, é mediada pelo universo da imagem. ... A imagem é a condição de possibilidade da

---

<sup>67</sup> FREUD, Sigmund. *O futuro de uma ilusão...* p. 17

sedução e do fascínio, sem a qual o ideal de captura do outro não pode jamais se realizar nesse festim diabólico de exibicionismo.<sup>68</sup>

É fácil percebermos, neste contexto, um tipo de discurso no qual a lei que submete aos indivíduos opera na dimensão do desejo mas de forma a convocar para um *gozo sem restrições*. Desta forma, se a imagem se sobrepõe ao original, se a publicidade vende ideais de felicidade, o indivíduo só acredita poder obtê-los priorizando o parecer em relação ao ser; o egoísmo em relação à disponibilidade e à escuta. As regras do jogo são rapidez e fluidez, onde a realidade é subvertida pelo poder da imagem e o sujeito, conseqüentemente, esvazia-se de reflexões e responsabilidades. Temos assim as fórmulas perfeitas para o estabelecimento e a manutenção de uma cultura narcisista, como se esta inaugurasse uma nova concepção de realidade:

A produção desse imaginário social se realiza de diversas maneiras, entre as quais se destaca a mídia. Sem esta o espetáculo se esvazia, perdendo seu colorido retumbante e o poder de captura do outro. Tanto pelas vias da televisão quanto da informática e do jornalismo escrito, a cena pública se desenha sempre pelas imagens. Desta maneira, não se pode mais opor o original à cópia, pois o *simulacro* perpassa a totalidade do tecido social, constituindo uma nova concepção de realidade e do que é real.<sup>69</sup>

Ora, todas estas lógicas, além de estarem a serviço de um incremento do narcisismo, têm como propósito, também, a negação da finitude, na medida em que se produz a ilusão de que o tempo não transcorre, e também, conseqüentemente, da negação da própria morte. Sem futuro, não há morte nem morrer. É claro que o tributo a ser pago é alto: o congelamento do tempo impede as ações que poderiam superar a angústia e a fragilidade do sujeito diante do abismo no qual a existência humana é confrontada incessantemente a tentar transpor. A *imagem* que pode ser adquirida pelo *consumidor*, (e, de fato, é oferecida incessantemente pelo discurso publicitário) sobrepõe-se a outras formas de visibilidade do sujeito. Maria Rita Kehl descreve este processo:

---

<sup>68</sup> BIRMAN, Joel. *Mal-estar na atualidade: a psicanálise e as novas formas de subjetivação*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999, p. 188.

<sup>69</sup> BIRMAN, Joel. *Mal-estar na atualidade...* p.188.

Apresentados como objetos de gozo, a partir de um discurso que se assemelha ao das formações do inconsciente – onde não existem a negação e a morte, não existem as restrições impostas pelo tempo ou pelo outro -, os objetos e imagens da sociedade do espetáculo vão sendo costurados em uma horizontalidade absoluta, sem necessidade de nenhum significante que se destaque de um lugar diferenciado – como o lugar do pai, portador dos ideais, ou do líder capaz de produzir uma imagem para a identificação dos membros da massa. Por esta mesma razão, os objetos e imagens da sociedade do espetáculo convocam o sujeito a aparecer enquanto consumidor: sua visibilidade é reconhecida no ato do consumo, e não na ação política, e para isso a publicidade tem que trabalhar não com os ideais, mas com o seu avesso.<sup>70</sup>

Nesta fluidez característica de descartáveis também os acontecimentos precisam manter seu caráter de novidade permanente, reduzindo-se à condição de objetos e mercadorias. Na invisibilidade do passado (desvalorizado, reduzido e ignorado), ficam esquecidos o trabalho dos homens, as marcas das narrativas, os conhecimentos dos antepassados, as minúcias, as singularidades e diferenças, enfim, uma infinidade de elementos que constituem uma trama de ações fecundas e subjetivas para construir perspectivas inovadoras. Acercamo-nos assim da principal linha argumentativa que queremos ressaltar neste capítulo, o fato de que este movimento narcísico da cultura contemporânea opera na dimensão da temporalidade reduzindo-a e aprisionando-a a um absoluto *presente*, ou seja, ele obstaculiza a possibilidade de configuração e vivência de um futuro autêntico. Na perspectiva narcísica, o futuro não poderia ser mais do que uma *ilusão* de futuro, pois existiria apenas como *projeção* a partir do presente, a partir do domínio de um eu inflado, estéril e pretensamente autossuficiente.

Encontramos esta ideia da vivência de um “presente narcísico” também em “O Futuro de uma Ilusão”<sup>71</sup> quando em 1927, Freud analisa as possibilidades de futuro da civilização. Ressalta que, em geral, o presente é vivido de forma ingênua pelas pessoas, o que as impede de ter um olhar mais crítico, a não ser que seja

---

<sup>70</sup> KEHL, Maria Rita. Visibilidade e Espetáculo. In: BUCCI, Eugênio e KEHL, Maria Rita. *Videologias*. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 157.

<sup>71</sup> FREUD, Sigmund. *O futuro de uma ilusão* (1927). Rio de Janeiro: Imago, 1976. (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas)

possível observá-lo como passado, de forma que se possam produzir “pontos de observação a partir dos quais elas julgem o futuro.”<sup>72</sup>

Estamos no cerne da questão que inicialmente abordamos, no sentido da impossibilidade de dissociação entre a temporalidade e as formas de violência, esta de modo geral entendida pela psicanálise como impossibilidade de alternativas de transformação ao despertar do indivíduo do seu transe narcísico, na tensão que, conforme estamos analisando, se estabelece pela relação com a cultura. Fica evidente, assim, que Temporalidade e Alteridade são conceitos que estão vinculados de forma a não poderem ser compreendidos isoladamente. Indissociáveis, são o fundamento de todo pensamento que é capaz de conceber a diferença, como a própria psicanálise. Ricardo Timm de Souza comenta:

Na origem da psicanálise e de suas descobertas habita, assim, uma crença pré-racional, anterior a qualquer lógica, no *Diferente* temporal, no que não se resolve simplesmente no “Mesmo” da razão, e em sua “permanência” em um estado de tensão constante. Esta é sua condição *fundamental*. Quando a psicanálise diz que , geralmente, o que parece” não é”, está também dizendo de forma simultânea algo porventura mais surpreendente, e isto de forma incisiva: que “o que é” não é *tudo*. Esta é sua dimensão mais recôndita, aquela que o mundo contemporâneo de Freud talvez não pudesse simplesmente entender, mas à qual os cataclismos do século prepararam uma boa e crescentemente significativa recepção. Desta forma, a “descoberta” da psicanálise está a exigir crescentemente “meta-descobertas” que retraiam novamente ao fulcro de sentido sua *irresolução* original.<sup>73</sup>

A partir destas formas de pensamento, como potências interrogantes, estão as brechas para que a exterioridade apareça, estão os espaços para que, a partir da renúncia a uma realidade ilusoriamente acabada e resolvida narcisicamente, possa inaugurar-se um futuro que não seja somente um reflexo do presente.

\*\*\*

---

<sup>72</sup> FREUD, Sigmund. *O futuro de uma ilusão...* p. 15.

<sup>73</sup> Disponível em: <<http://timmsouza.blogspot.com.br/2012/09/freud-tensao-e-paradoxo.html>>. Acesso em: 15 set. 2014.

Nesta mesma linha, em oposição à história que congela, homogeneiza e define os fatos, como *totalização*, Levinas nos convoca a olhar para a *infinição*, para o que extravasa o próprio pensamento como experiência objetiva. No período entre 1930 e 1960, *Totalidade e Infinito* é a obra na qual ele reúne de forma mais sistematizada suas principais ideias, até então publicadas de forma mais esparsa em outros livros e artigos. É nela que lança os fundamentos para uma nova concepção de alteridade e subjetividade, colocando, (como comentamos em nosso primeiro capítulo), a ontologia subordinada à ética. Dentre os pilares que sustentam esta estrutura, um dos mais importantes e relevantes para nosso tema é a ideia de Infinito como acolhimento do outro:

A ideia do infinito é o modo de ser – a *infinição* do infinito. O infinito não existe antes para se revelar *depois*. A sua infinición produz-se como revelación, como uma colocación em *mim* da sua ideia. Produz-se no fato inverossímil no qual um ser separado, fixado em sua identidade, o Mesmo, o *Eu*, contém, no entanto, em si - o que não pode conter, nem receber, apenas por força de sua identidade. A subjetividade realiza estas exigências impossíveis: o fato assombroso de conter mais do que é possível conter. Este livro apresentará a subjetividade, recebendo ao outro, como hospitalidade. Nela se consuma a ideia do infinito.<sup>74</sup>

Para abordar a complexidade deste pensamento, Levinas inspira-se, inicialmente, no modelo do Infinito de Descartes:

A relação do Mesmo com o outro, sem que a transcendência da relação corte os laços que uma relação implica, mas sem que esses laços unam num Todo o Mesmo e o Outro, está de fato fixada na situação descrita por Descartes em que o “eu penso” mantém com o Infinito, que ele não pode de modo nenhum conter e de que está separado, uma relação chamada “ideia do infinito”<sup>75</sup>

---

<sup>74</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito...* p. 14

L'idée de l'infini est le mode d'être l'*infinition* de l'infini. L'infini n'est pas d'abord pour se révéler ensuite. Son infinición se produit comme révélation, comme mise en *moi* de son idée. Elle se produit dans le fait invraisemblable où un être séparé fixé dans son identité, le Même, le *Moi* contient cependant en soi ce qu'il ne peut ni contenir, ni recevoir par la seule vertu de son identité. La subjectivité réalise ces exigences impossibles: le fait étonnant de contenir plus qu'il n'est possible de contenir. Ce livre présentera la subjectivité comme accueillant. Autrui, comme hospitalité. En elle se consomme l'idée de l'infini.

<sup>75</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito...* p. 35

"Cette relation du Même avec l'Autre, sans que la transcendance de la relation coupe les liens qu'implique une relation, mais sans que ce liens unissent en un Tout le Même et l'Autre, est fixée, en

No entanto, apesar de sutil, é fundamental a divergência com este conceito formal cartesiano no sentido de que ele é incapaz de revelar a alteridade absoluta: o Infinito de Descartes “se conserva no processo de superação dele mesmo”<sup>76</sup>, “conduzindo-o sutilmente à integração na Totalidade ontológica.”<sup>77</sup> Isto por que, pelo fato de ser uma *idéia*, já se constitui em uma *presença do significado* de algo, perdendo assim o traço fundamental de ser absolutamente outro. “É certo que as coisas, as noções matemáticas e morais, também nos estão presentes, segundo Descartes, pelas suas ideias e delas se distinguem”, ressalta Levinas. Entretanto, “a ideia do Infinito tem de excepcional o fato de o seu *ideatum* ultrapassar a sua ideia ao passo que, para as coisas, a coincidência total das suas realidades ‘objetiva’ e ‘formal’ não está excluída; todas as ideias, que não o infinito, teríamos podido, em rigor de termos, justificar por nós próprios.”<sup>78</sup> O infinito é o que escapa à posse pelo pensamento, reafirmando uma relação de igualdade e reciprocidade, ele é absolutamente outro:

A noção cartesiana da ideia do Infinito designa uma relação com um ser que conserva a sua exterioridade total em relação àquele que o pensa. Designa o contato do intangível, contato que não compromete a interioridade daquilo que é tocado. Afirmar a presença em nós da ideia do Infinito é considerar como puramente abstrata e formal a contradição que encerraria a ideia metafísica e que Platão evoca no Parmênides: a relação com o Absoluto tornaria relativo o Absoluto.<sup>79</sup>

Por isto, como inultrapassável, inabarcável, transpõe as barreiras da imanência, origina-se do exterior:

---

effet, dans la situation décrite par Descartes où le "je pense" entretient avec l'Infini qu'il ne peut aucunement contenir et dont il est séparé, une relation appelée "idée de l'infini".

<sup>76</sup> SOUZA, Ricardo Timm de. *Sujeito, ética e história: Levinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999. p. 85.

<sup>77</sup> SOUZA, Ricardo Timm de. *Sujeito, ética e história...* p. 86.

<sup>78</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e Infinito...* p.36

l'idée de l'infini a ceci d'exceptionnel que son *ideatum* dépasse son idée, alors que pour les choses, la coïncidence totale de leurs réalités “objective” et “formelle n'est pas exclue; de toutes les idées, autres que l'Infini, nous aurions pu, à la rigueur, rendre compte par nous-mêmes.

<sup>79</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e Infinito...* p. 37

La notion cartésienne de l'idée de l'Infini désigne une relation avec un être qui conserve son extériorité totale par rapport à celui qui le pense. Elle désigne le contact de l'intangible, contact qui ne compromet que l'intégrité de ce qui est touché. Affirmer la présence en nous de l'idée de l'infini, c'est considérer comme purement comme purement abstraite et formelle la contradiction que recèlerait l'idée de la métaphysique et que Platon évoque dans le *Parménide*: la relation avec l'Absolut rendrait relatif l'Absolu.

A ideia do infinito não é uma noção que se forja, incidentalmente, uma subjetividade para refletir uma entidade que não encontra fora dela nada que a limite, que ultrapasse todo limite e, por isso, infinita. A produção da entidade infinita não pode separar-se da ideia de infinito, porque é precisamente na desproporção entre a ideia de infinito e o infinito de qual é ideia onde se produz esta superação dos limites.<sup>80</sup>

É mais fácil perceber, agora, como Levinas inverte os termos da tradição filosófica ao nos apontar que a metafísica precede a ontologia. Se na tradição filosófica as tensões entre o Mesmo e o Outro se resolvem através de teorias em que o Outro se reduz ao Mesmo, a *relação* com o Outro é a situação, por excelência, que pode preservar sua exterioridade e sua condição de infinitamente distante – a *relação* é infindição provocando *mais* infindição, sempre mais que consciência.”<sup>81</sup> Assim,

A relação com um ser infinitamente distante – isto é, que ultrapassa a sua ideia – é tal que a sua autoridade de ente é já *invocada* em toda e qualquer questão que possamos levantar sobre o significado do seu ser. Não nos interrogamos sobre ele, interrogamo-lo. Ele faz sempre frente. Se a ontologia – compreensão, amplexo do ser – é impossível, não é porque toda a definição do ser supõe já o conhecimento do ser, como dissera Pascal, que Heidegger refuta nas primeiras páginas de *Sein und Zeit*; é porque a compreensão do ser em geral não pode dominar a relação com Outrem. Esta comanda aquela. Não posso subtrair-me à sociedade com Outrem, mesmo quando considero o ser do ente que ele é. A compreensão do ser exprime-se já no ente que ressurgue por trás do tema em que ele se oferece. Este “dizer a Outrem” – esta relação com Outrem como interlocutor, esta relação com um ente – precede toda a ontologia, é a relação última no ser. A ontologia supõe a metafísica.<sup>82</sup>

---

<sup>80</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e Infinito*: ensayo sobre la exterioridad. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2006. p. 52

L'idée de l'infini n'est pas une notion que se forge, incidemment, une subjectivité pour refléter une entité ne rencontrant hors d'elle rien qui la limite, débordant toute limite et, par là, infinie. La production de l'entité infinie ne peut être séparée de l'idée de l'infini, car c'est précisément dans la disproportion entre l'idée de l'infini et l'infini dont elle est idée que se produit ce dépassent des limites.

<sup>81</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e Infinito...* p. 12.

<sup>82</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e Infinito...* p. 34

La relation avec un être infiniment distant c'est-à-dire débordant son idée est telle que son autorité d'étant est déjà *invocée* dans toute question que nous puissions nous poser sur la signification de son être. On ne s'interroge pas sur lui, on l'interroge. Il fait toujours face. Si l'ontologie compréhension, embrassement de l'être est impossible, ce n'est pas parce que toute définition de l'être suppose déjà la connaissance de l'être, comme l'avait dit Pascal que Heidegger réfute dans les premières pages de *Sein und Zeit*; c'est parce que la compréhension de l'être en général ne peut pas *dominer* la relation avec Autrui. Celle-ci comande celle-là. Je ne peux m'arracher à la société avec Autrui, même quand je considère l'être de l'étant qu'il est. La compréhension de l'être déjà se dit à l'étant qui

Como também ressalta Ricardo Timm de Souza, “a Ontologia não permite alguma relação *não claramente identificável* entre o Ser e algo que *não possa vir a ser identificado como um outro ser*. Esse algo não é, neste contexto, percebido como real, pois não se integra à dialética da realidade do Ser. Simplesmente, esse algo *não existe*.”<sup>83</sup> A Ontologia é insuficiente para alcançar o que lhe é estranho. A bem da verdade, como nos diz Levinas, o “Eu penso” redundaria num “Eu posso”. Ou ainda, “a ontologia como filosofia primeira é uma filosofia do poder.”<sup>84</sup> É preciso inverter os termos para que o Outro não sofra a opressão da Totalidade.

A questão da *relação* com o Outro, como uma relação “não alérgica” com a alteridade é, portanto, central na obra de Levinas e é também condição de possibilidade do humano compreender-se humano. Ora, se falamos em *relação*, e não em consciência ou individualidade, estamos, mais uma vez, às voltas com a questão da temporalidade. As conferências proferidas por Levinas no Collège Philosophique em 1946-1947 e publicadas nos *Cahiers du Collège Philosophique* sob o título “*O Tempo e o Outro*”, traduzem os primeiros momentos de seu pensamento e já evidenciam o privilégio das questões da subjetividade, da alteridade, marcando sua relação indissociável com a *temporalidade*. A tese principal que aparece nesta obra consiste em:

Pensar o tempo não como uma degradação da eternidade, mas como relação com aquilo que, sendo de seu inassimilável, absolutamente outro, não se deixaria assimilar pela experiência, ou com *aquilo* que, sendo de seu infinito, não se deixaria compreender, se é que esse Infinito ou esse Outro tolera que se aponte com o dedo mediante um demonstrativo, como um simples objeto, e não exige um artigo determinado ou indeterminado para tomar corpo. Uma relação com um In-visível cuja invisibilidade não procede da incapacidade do conhecimento humano mas da inaptidão do conhecimento enquanto tal – de sua in-adequação- frente ao Infinito do absolutamente outro, do absurdo que neste caso resultaria um acontecimento como a coincidência.<sup>85</sup>

---

ressurgit derrière le thème où il s'offre. Ce “dire à Autrui” cette relation avec Autrui comme interlocuteur, cette relation avec un *étant* précède toute ontologie. Elle est la relation ultime dans l'être. L'ontologie suppose la métaphysique.

<sup>83</sup> SOUZA, Ricardo Timm de. *Sujeito, ética e história...* p. 89.

<sup>84</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e Infinito...* p. 33.

l'ontologie comme philosophie première, est une philosophie de la puissance

<sup>85</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Le temps et l'autre...* p. 69.

A alteridade irreduzível do outro homem, ao revelar o excesso inalcançável ao pensamento, porta um enigma que Levinas define como a impossibilidade de coincidir, como in-adequação:

O tempo significa esse *sempre* da não-coincidência, mas também o *sempre* da *relação*. – do desejo e da espera – um fio mais fino que uma linha ideal e que a diacronia não pode cortar; é ela quem o preserva no paradoxo de uma relação diferente de todas as relações de nossa lógica e de nossa psicologia que, a modo de comunidade última, outorgam ao menos sincronia a seus termos. Se trata aqui de uma relação sem termos, espera sem esperado, desejo insaciável. Uma distância que é também proximidade, que não é uma coincidência ou uma união frustrada, mas que - como temos dito – significa o suplemento, ou o *bem* de uma socialidade original.<sup>86</sup>

O próprio movimento do tempo em sua multiplicidade, sua pluralidade fundamental, o tempo da não coincidência, é o *tempo da relação*. O “movimento” do tempo, Levinas aponta, é entendido como “transcendência ao Infinito do ‘completamente outro’, não se temporaliza de forma linear, não se assemelha à retidão da flecha intencional.”<sup>87</sup> No que concerne à temporalidade que estamos denominando, neste capítulo, *na sincronia do narcisismo*, caracterizando uma supervalorização do presente e da imagem, os instantes esvaziam a qualidade da pluralidade, do debordamento - são absorvidos pela co-incidência da objetividade e da Totalidade.

---

Penser le temps non pas comme une dégradation de l'éternité, mais comme relation à ce qui, de soi inassimilable, absolument autre, ne se laisserait pas assimiler par l'expérience ou à ce qui, de soi infini, ne se laisserait pas com-prendre; si toutefois cet Infini ou cet Autre, devait encore tolérer qu'on le désigne du doigt dans le démonstratif ce, comme un simple objet ou qu'on lui accroche un article défini ou indéfini pour qu'il prenne corps. Relation avec l'In-visible où l'invisibilité résulte, non pas de l'incapacité de la connaissance humaine, mais de l'inaptitude de la connaissance comme telle - de son in-adequation – à l'Infini de l'absolument autre, de l'absurdité qu'aurait ici un événement tel que la coïncidence.

<sup>86</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Le temps et l'autre*. 7e ed. Paris: PUF, 1998. p.70.

Le temps signifie ce *toujours* de la non-coïncidence, mais aussi ce *toujours* de la relation – de l'aspiration et de l'attente: fil plus ténu qu'une ligne idéale et que la diachronie ne coupe pas; elle le préserve dans le paradoxe d'une relation, différence de toutes les autres relations de notre logique et de notre psychologie, lesquelles, en guise d'ultime communauté, confèrent, au moins, la synchronie à leurs termes. Ici, relation sans termes, attente sans attendu, aspiration inassouvissable. Distance qui est aussi proximité – laquelle n'est pas une coïncidence ou une union manquée, mais signifie – nous l'avons dit – tout le surplus ou tout le bien d'une socialité originelle.

<sup>87</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Le temps et l'autre*. 7e ed. Paris: PUF, 1998. p.71

Na história da humanidade, a Totalidade, como nos aponta Ricardo Timm de Souza, consiste em “uma realidade estrita e eminente”, “tornada compreensível pela lógica de desenvolvimento do ‘Mesmo’ em seu processo de crescente substanciação e determinação”<sup>88</sup>. Como definição, “a Totalidade deve, assim, se constituir na realização dinâmica da unidade do Mesmo, a síntese final de todas as energias, que integra a Alteridade em uma unidade sólida. Trata-se do resultado de um processo que pode ser descrito mais formalmente como ‘a reunião de objetos ou de pontos em um todo’<sup>89</sup>” Sendo uma síntese final, ela

pressupõe, para existir, o encontro com seus próprios limites. Este é seu paradoxo definitivamente invalidante, aquilo que invalida, mesmo desde um exame meramente “interno” de suas condições de possibilidade, sua (auto)compreensão. *Pois, para ser total, a totalidade tem de chegar até seus próprios limites; mas ao chegar até eles, não é total, pois os reconhece, exatamente, como seus limites.*<sup>90</sup>

Lugar do saber acabado, encerrado em sua significação e objetividade, a palavra definitiva da totalidade não poderia ter lugar senão na soberania do tempo presente. Luiz Carlos Susin ressalta que “o presente é o tempo da re-presentação do tempo e da possessão na sincronia, presente diverso do ‘presente sem tempo’ do esvaecimento do gozo, e diverso do presente como tempo oportuno da economia com futuro pela frente”.<sup>91</sup> Tudo está retido e hegemonicamente constituído, perseverando como representação. Na soberania do presente, o tempo coincide com a consciência. Ricardo Timm de Souza reforça ainda que

também enquanto futuro permanece o tempo concentrado no presente. Qual o sentido que poderia ter o futuro para a Totalidade, se não se constituísse na mais rápida possível *antecipação*, pré-visão de totalização? O futuro do Mesmo é a *confirmação* de sua própria dinâmica, é necessariamente um futuro *fechado*, porque, como já visto, nesse futuro devem congruir o sentido do Mesmo e seu *fim* teleológico. Não pode existir um futuro *aberto* para a Totalidade, e o futuro que *de nenhuma maneira* esteja presente na

---

<sup>88</sup> SOUZA, Ricardo Timm de. *Sujeito, ética e história...* p. 99.

<sup>89</sup> Levinas, Emmanuel. *Totalité et Totalisation*, Encyclopédie Universelle, p. 102, *apud* SOUZA, Ricardo Timm de. *Sujeito, Ética e História: Levinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental*, p. 103.

<sup>90</sup> SOUZA, Ricardo Timm de. *Razões plurais: Itinerários da racionalidade ética no século XX: Adorno, Bergson, Derrida, Levinas, Rosenzweig*, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004., p. 170.

<sup>91</sup> SUSIN, Luiz Carlos. *O homem messiânico: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: EST/ Petrópolis: Vozes, 1984. p. 85.

dinâmica da sincronização presentificadora da Totalidade não se pode constituir em futuro desta Totalidade, sendo, antes, uma contradição mortal para ela. A *abertura* do futuro não é combinável com o *fechamento* da Totalidade.<sup>92</sup>

Esta hegemonia da Totalidade que coagula a temporalidade em um presente sem futuro é definida por Levinas como “sincronização de toda diacronia”<sup>93</sup>:

Nada aí envelhece, nada se perde, nada surpreende. ‘A imanência conota esta reunião do diverso do tempo na presença da representação [...]. A presença exclui, afinal, toda transcendência. [...] Uma vez feita a conversão do tempo, um *eu* basicamente ‘sempre presente’ acolhe tudo o que vem, como ‘com-veniência’, ao presente: tudo con-vém, con-corre à sua ênfase, à sua exaltação, à presentificação sempre mais ampla, firme e soberana.<sup>94</sup>

Notemos que neste processo, nesta cronologia do Mesmo, como *identidade*, estão em jogo a solidão humana e a própria solidão do existir. Levinas buscará a compreensão do sentido da solidão humana “na economia geral do ser”<sup>95</sup>, perguntando-se “em que sentido se é só?” ou ainda, “em que consiste o rigor da solidão?” Assim,

Dizer que jamais existimos no singular é uma trivialidade. Estamos rodeados de seres e de coisas com as quais mantemos relações. Mediante a visão, o tato, mediante a empatia ou o trabalho em comum, estamos com outros. Todas estas relações são transitivas: toco um objeto, vejo a outro. Mas não *sou* o Outro. Sou em solidão.<sup>96</sup>

A questão central é que o fato de “meu *existir*”, grifa Levinas, constitui o elemento “absolutamente intransitivo, algo sem intencionalidade, sem relação. Tudo pode ser intercambiado entre os seres, exceto sua própria existência. Neste sentido,

---

<sup>92</sup> SOUZA, Ricardo Timm de. *Sujeito, ética e história...* p. 119.

<sup>93</sup> LEVINAS, *De Deus que vem a ideia*. Petrópolis: Vozes, 2005. *apud* SUSIN, Luiz Carlos. *O homem messiânico...* p.85.

<sup>94</sup> SUSIN, Luiz Carlos. *O homem messiânico...* p.85

<sup>95</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Le temps et l'autre...* p. 78.

<sup>96</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Le temps et l'autre...* p.80

Il est banal de dire que nous n'existons jamais au singulier. Nous sommes entourés d'êtres et de choses avec lesquels nous entretenons des relations. Par la vue, par le toucher, par la sympathie, par le travail en commun, nous sommes avec les autres. Toutes ces relations sont transitives: je touche un objet, je vois l'Autre. Mais je ne suis pas l'Autre. Je suis tout seul.

ser é “isolar-se mediante o existir,” é não desfrutar da relação e da pluralidade: “Sou mônada enquanto sou. Careço de portas e de janelas devido ao existir, não a um conteúdo qualquer que estaria em mim como algo incomunicável. Se é incomunicável é porque está arraigado a meu ser, que é o mais privado que há em mim.”<sup>97</sup> Na interpretação de Luiz Carlos Susin, “esta posição básica ou hipóstase, em última análise, é corpo, está para o *eu* no modo de localização e condição. Não é interioridade que se corporifica assumindo uma matéria. É materialidade e corpo material como lugar e base do eu, donde jorra a interioridade.”<sup>98</sup>

Em contraposição à dureza desta interioridade, que é não só solidão, mas identificação, está o Outro como estranho, abertura e pura alteridade. É preciso então colocar a questão: o que permitiria ao Eu – aqui entendido como uma mônada psíquica - não permanecer incólume à alteridade, ser mais do que totalização, estando ao mesmo tempo resguardado de uma relação de aniquilamento de si e do outro?

É fundamental que Levinas faça esta compreensão da radicalidade da solidão, como forma de o Eu poder oferecer resistência à Totalidade, não se confundindo com ela. É na intimidade que um eu, sendo separado, pode estar *em relação* com uma alteridade também separada, escapando à possibilidade de totalização. Esta solidão é, afinal, a própria garantia da relação, garantia de abertura ao que, mesmo não pertencendo ao *meu* ser e ao *meu* tempo, ainda assim, não me é indiferente, toca-me e toma-me. Uma concepção que poderia se traduzir como uma *busca inesgotável pela superação da solidão do existir*, sem que a alteridade seja assimilada e absorvida como conhecimento. O Outro é separado do Mesmo e do mundo, como exterioridade, como alteridade absoluta; o Mesmo é separado do mundo, mas, ao mesmo tempo, mantém uma relação com o mundo, que se oferece. O Eu deve ao mundo esta dívida impagável, diz Levinas.

Desse modo, ainda que o *eu*, em sua interioridade, permaneça separado em seu segredo inexprimível, há situações diversas em que a alteridade se anuncia, se impõe ao eu como uma estrutura que escapa ao presente e ao ser. Uma delas é o

---

<sup>97</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Le temps et l'autre...* p. 80

Je suis monade en tant que je suis. C'est par l'exister que je suis sans portes ni fenêtres, et non pas par un contenu quelconque qui serait en moi incommunicable. S'il est incommunicable, c'est qu'il est enraciné dans mon être qui est ce qu'il y a de plus privé en moi.

<sup>98</sup> SUSIN, Luiz Carlos. *O homem messiânico...* p. 156.

discurso, apresentado como uma “relação não-alérgica”<sup>99</sup> ao Outro, na assimetria do face-a-face. Através da linguagem se dá uma relação de proximidade:

A linguagem é universal porque é a própria passagem do individual ao geral, porque oferece coisas minhas a outrem. Falar é tornar o mundo comum, criar lugares comuns. A linguagem não se refere à generalidade dos conceitos, mas lança as bases de uma posse em comum. Abolir a propriedade inalienável da fruição. O mundo no discurso já não é o que é na separação – o “em minha casa” em que tudo me é dado -, é aquilo que eu dou, o comunicável, o pensado, o universal.<sup>100</sup>

O discurso rompe, portanto, o afastamento, convida ao ultrapassamento do eu, solitário, em direção à alteridade. Na *palavra* está o vestígio do desconhecido, do infinito que ela não é capaz de abarcar totalmente, pois “a palavra procede da diferença absoluta”<sup>101</sup>. O discurso já caracteriza, portanto, uma resistência à Totalidade. Para Levinas, “a linguagem define-se talvez como o próprio poder de quebrar a continuidade do ser ou da história.”<sup>102</sup>

A oposição que Levinas faz entre *Dito* e *Dizer* nos permite compreender de forma muito clara esta relação entre a alteridade e o sujeito. Ele chama Dito (*Dit*) ao sistema de signos que, como código, transmite significações. O Dito identifica, fixa no presente a representação - “é uma síntese concentrada. Ele instaura, em sua originariedade, um campo comum, no qual se podem ancorar as referências da experiência humana” - afirma Ricardo Timm de Souza.<sup>103</sup> Ele acolhe e sintetiza objetivamente a infindição do *Dizer* (*Dire*), que aponta para a ressignificação infinita:

Porque o lapso de tempo é também o do irrecuperável, do refratário à simultaneidade do presente, do irrepresentável, do imemorial, do pré-histórico. Antes das sínteses de apreensão e de reconhecimento, se realiza a “síntese” absolutamente passiva do

<sup>99</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e Infinito...* p. 38.

<sup>100</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e Infinito...* p. 63.

Le langage est universel parce qu'il est le passage même de l'individuel au général, parce qu'il offre des choses miennes à autrui. Parler c'est rendre le monde commun, créer des lieux communs. Le langage ne se réfère pas à la généralité des concepts, mais jette les bases d'une possession en commun. Il abolit la propriété inaliénable de la jouissance. Le monde dans le discours, n'est plus ce qu'il est dans la séparation le chez moi où tout m'est donné il est ce que je donne le communicable, le pensé, l'universel.

<sup>101</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e Infinito...* p. 173.

<sup>102</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e Infinito...* p. 174.

le langage se définit peut-être comme le pouvoir même de rompre la continuité de l'être ou de l'histoire.

<sup>103</sup> SOUZA, Ricardo Timm de. *Sujeito, ética e história...* p. 130.

envelhecimento. É por ela que o tempo se passa. O imemorial não é o efeito de uma debilidade da memória, de uma incapacidade para franquear os grandes intervalos de tempo, para ressuscitar passados excessivamente profundos. É a impossibilidade para a dispersão do tempo de se reunir em presente, a diacronia insuperável do tempo, algo mais além do Dito.<sup>104</sup>

Assim, o Dizer vai além do Dito, simboliza a linguagem do Infinito, a linguagem original do Outro – representa a própria fluidez do tempo. A criança, quando pergunta incansavelmente aos adultos sobre “os porquês” está, de certa forma, começando a descobrir este resto de significação que a palavra não esgota, e pelo próprio fato de se tentar encontrar uma resposta suficiente para a pergunta, faz com que ela se desdobre em mais questionamentos. As perguntas sobre os porquês desafiam a totalidade, mantêm a infinição.

Para Bensussan, o Dizer sem Dito pode ser abstraído também do gesto ético, “como sinceridade que precede toda a tematização ou toda a manifestação.”<sup>105</sup> À maneira de um desinteressamento, de uma generosidade, “tratar-se-á sempre, sob o ditado do Outro, de remontar até o Dizer, de salvar no dito o que, do dizer, nele se traiu.”<sup>106</sup>

Mas ainda além do discurso, outra situação examinada por Levinas, na qual a alteridade se anuncia ao eu, é, por excelência, a morte - não como simples oposição “ser-não ser”, ou “ser-nada”, mas a morte como *mistério*: chegando do futuro, a morte rompe com o presente no qual a existência é solitária. Como aponta Ricardo Timm de Souza, “ a morte propõe ao Eu sua fronteira inarredável, sua *Alteridade indiscutível* e irredutível. *A morte é o primeiro modelo real de Alteridade*. Entretanto, Levinas ressalta, não se trata da mortalidade do ente humano, campo que pertenceria à Ontologia, mas sim, da morte que nos ameaça do além.<sup>107</sup> “*A morte ameaça e aniquila finalmente minha totalidade finita*. A morte é a fronteira

---

<sup>104</sup> LEVINAS, Emmanuel. *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme, 2003. p. 88.

Car le laps de temps, c'est aussi de l'irrécupérable, du réfractaire à la simultanéité du présent, de l'irreprésentable, de l'immémorial, du pré-historique. Avant les synthèses d'appréhension et de reconnaissance, s'accomplit la “synthèse” absolument passive du vieillissement. C'est par là que le temps se passe. L'immémorial n'est pas l'effet d'une faiblesse de mémoire, d'une incapacité de franchir les grands intervalles du temps, de ressusciter de trop profonds passés. C'est l'impossibilité pour la dispersion du temps de se rassembler en présent la diachronie insurmontable du temps, un au-delà du Dit.

<sup>105</sup> BENSUSSAN, Gérard; BERNARDO, Fernanda. *Os Equívocos da Ética...* p.93.

<sup>106</sup> BENSUSSAN, Gérard; BERNARDO, Fernanda. *Os Equívocos da Ética...* p.93.

<sup>107</sup> SOUZA, Ricardo Timm de. *Sujeito, ética e história...* p. 106.

exógena de meu eu totalitário.”<sup>108</sup> Do contrário, para a totalidade, a morte se resumiria a um fim, uma integração na contabilidade da história.

O ser que pensa parece primeiro oferecer-se a um olhar que o concebe como integrado num todo. Na realidade, porém, só se integra nele depois de morto. A vida deixa-lhe um tanto para si, uma folga, um adiamento que é precisamente a interioridade. A totalização só é levada a cabo na história – na história dos historiadores – ou seja, nos sobreviventes. Assenta na afirmação e na convicção de que a ordem cronológica da história dos historiadores desenha a trama do ser em si, análogo à natureza. O tempo da história universal permanece como o mundo ontológico em que as existências particulares se perdem, se contam e em que se resumem, pelo menos, às suas essências. O nascimento e a morte como momentos pontuais e o intervalo que as separa instalam-se no tempo universal do historiador que é um sobrevivente. <sup>109</sup>

Na Totalidade, a interioridade não é mais do que pensamento, dimensão de intelectualidades compreensíveis, e desta forma, é a *total* ausência de possibilidades. Levinas continua:

Ora, para que haja ser separado, para que a totalização da história não seja o último desígnio do ser, é preciso que a morte, a qual é fim para o sobrevivente, não seja apenas esse fim; é preciso que haja no morrer uma outra direção diferente da que conduz ao fim como a um ponto de impacto na duração dos sobreviventes. A separação indica a possibilidade para um *ente* de se instalar e de ter o seu próprio destino, ou seja, de nascer e de morrer sem que o lugar desse nascimento e dessa morte no tempo da história universal contabilize a sua realidade. A interioridade é a própria possibilidade de um nascimento e de uma morte que de modo nenhum vão buscar o seu significado à história. A interioridade instaura uma ordem diferente do tempo histórico em que a totalidade se constitui, uma ordem em que

---

<sup>108</sup> SOUZA, Ricardo Timm de. *Sujeito, ética e história...* p. 107.

<sup>109</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e Infinito...* p.43.

L'être qui pense semble d'abord s'offrir à un regard qui le conçoit, comme intégré dans un tout. En réalité, il ne s'y intègre qu'une fois mort. La vie lui laisse un quant-à-soi, un congé, un ajournement qui est précisément l'intériorité. La totalisation ne s'accomplit que dans l'histoire dans l'histoire des historiographes c'est-à-dire chez les survivants. Elle repose sur l'affirmation et sur la conviction que l'ordre chronologique de l'histoire des historiens, dessine la trame de l'être en soi, analogue à la nature. Le temps de l'histoire universelle demeure comme le fond ontologique où les existences particulières se perdent, se comptent et où se résument, au moins, leurs essences. La naissance et la mort comme moments ponctuels et l'intervalle qui les sépare, se logent dans ce temps universel de l'historien qui est survivant.

tudo é *durante*, em que se mantém sempre possível aquilo que, historicamente, já não é possível.<sup>110</sup>

A linha de raciocínio de Levinas nos convida a pensar no tempo da interioridade de cada um como resistência à totalização de um tempo universal; e a descontinuidade da vida interior, do ser separado que resiste à totalização, como a própria interrupção deste tempo histórico. Na “totalidade do historiógrafo a morte do Outro é um *fim*, o ponto por onde o ser separado se lança na totalidade e onde, por consequência, o *morrer* pode ser ultrapassado e passado, o ponto a partir do qual o ser separado continua graças a herança que sua existência acumula.”<sup>111</sup> É o psiquismo, como interioridade, que resiste a um destino que “consistiria em tornar-se ‘nada senão passado’ , uma recusa a transformar-se num puro passivo, que figura numa contabilidade alheia.”<sup>112</sup> A separação como vida interior, psiquismo, é o traço que expressa o infinito, como inintegrável. É desta forma que a morte, para Levinas, não se reduz ao fim de um ser. “O tempo que ‘ainda resta’ é inteiramente diferente do futuro que se acolhe, que se projeta e que, numa certa medida, se tira de si próprio”<sup>113</sup>

Deste modo, nesta concepção de Levinas, o futuro que a morte nos oferece, a partir do presente, “não é ainda o tempo”<sup>114</sup>. Trata-se de um “futuro para ninguém”<sup>115</sup>, justamente pela impossibilidade de a morte ser *assumida*: ela só poderia converter-se em um elemento de tempo se entrasse em relação com o

---

<sup>110</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e Infinito...* p.43.

Or, pour qu'il y ait être séparé, pour que la totalisation de l'histoire ne soit pas l'ultime dessein de l'être, il faut que la mort qui, pour le survivant est fin, ne soit pas seulement cette fin; il faut qu'il y ait dans le mourir une autre direction que celle qui mène à la fin comme à un point d'impact dans la durée des survivants. La séparation indique la possibilité pour un *étant* de s'installer et d'avoir son destin à lui, c'est-à-dire de naître et de mourir sans que la place de cette naissance et de cette mort dans le temps de l'histoire universelle, en comptabilise la réalité. L'intériorité est la possibilité même d'une naissance et d'une mort qui ne puisent point leur signification dans l'histoire. L'intériorité instaure un ordre différent du temps historique où se constitue la totalité, un ordre où tout est *pendant*, où reste toujours possible ce qui, historiquement, n'est plus possible.

<sup>111</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e Infinito...* p.44.

Dans la totalité de l'historiographe, la mort de l'Autre est une *fin*, le point par où l'être séparé se jette dans la totalité et où par conséquent, le *mourir* peut être dépassé et passé, le point à partir duquel l'être séparé continue par l'héritage que son existence amassait. l'héritage que son existence amassait.

<sup>112</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e Infinito...* p. 44.

<sup>113</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e Infinito...* p. 44.

<sup>114</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e Infinito...* p.68.

<sup>115</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e Infinito...* p.68.

presente.<sup>116</sup> E não há possibilidade de relação, no presente, com este futuro absoluto. Assim, “a angústia da morte está precisamente na impossibilidade de cessar, na ambiguidade de um tempo que falta e de um tempo misterioso que resta ainda.”<sup>117</sup> A interrogação de Levinas explicita bem esta ambiguidade:

Qual é o vínculo entre dois instantes entre os quais se abre todo o intervalo, todo o abismo que separa o presente e a morte, essa margem ao mesmo tempo insignificante e infinita no qual há sempre lugar para a esperança? Não se trata, certamente, de uma relação de contiguidade pura que transformaria o tempo em espaço, mas tampouco do impulso do dinamismo e da duração, já que o poder do presente para ser mais além de si mesmo e invadir o futuro parece justamente excluído pelo mistério da morte.<sup>118</sup>

Notemos que Levinas coloca o lugar da esperança neste intervalo entre o presente e a morte, intervalo no qual pulsa a temporalidade viva. Na Totalidade não há temporalidade, não há mistério; memória e história se resumem a uma acumulação de atos sincrônicos que condicionam um destino. O tempo só se dá *na* relação, e a relação é a revelação da diferença; a presença do futuro *no* presente cumpre-se no face-a-face com o outro. “A situação do face-a-face representa a própria realização do tempo; a invasão do futuro por parte do presente não acontece ao sujeito solitário, mas na relação intersubjetiva. A condição do tempo acontece na relação entre seres humanos, na história”.<sup>119</sup>

Desse modo, se em Freud vimos a relevância do atrelamento entre a violência e a perspectiva de uma temporalidade vivida como uma supervalorização do presente e da imagem do Eu, narcísico, em Levinas esta relação é ainda mais evidente e radical: é o *acolhimento da alteridade*, como mistério, movimento

---

<sup>116</sup> L’avenir que donne La mort, l’avenir de l’événement n’est pas encore le temps. Car CET avenir qui n’est à personne, CET avenir que l’homme n’est peut pas assumer, pour devenir un élément du temps doit tout de même entrer en relation avec le présent. Cf. LEVINAS, Emmanuel. Le temps et l’autre. Paris: PUF, 1983, p. 68

<sup>117</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e Infinito...*, p.44

l’angoisse de la mort est précisément dans cette impossibilité de cesser, dans l’ambigüité d’un temps qui manque et d’un temps mystérieux qui reste encore.

<sup>118</sup> Quel est le lien entre les deux instants, qui ont entre eux tout l’intervalle, tout l’abîme qui sépare le présent et la mort, cette marge à la fois insignifiante mais à la fois infini où il y a toujours assez de place pour l’espoir? Ce n’est certainement pas une relation de pure contigüité qui transformerait le temps en espace, mais ce ne pas non plus l’élan du dynamisme et de la durée, puisque pour le présent ce pouvoir d’être au delà de lui-même et dépiéter sur l’avenir nous semble précisément exclu par le mystère même de la mort. Cf. LEVINAS, Emmanuel. Le temps et l’autre. Paris: PUF, 1983, p. 68

<sup>119</sup> La situation de face-à-face serait l’accomplissement même du temps; l’empiétement du présent sur l’avenir n’est pas le fait d’un sujet Seul, mais la relation intersubjective. La condition du temps est dans le rapport entre humains ou dans l’histoire. Cf. LEVINAS, Emmanuel. Le temps et l’autre. Paris: PUF, 1983, p.69.

contínuo e passível de recomeçar a cada momento, que condiciona a consciência de si mesmo e o tempo. Como afirma Luis Carlos Susin, “o tempo é constituído pelo outro e pela relação ao outro”.<sup>120</sup> Deste modo, o resgate da prioridade desta relação - que Levinas chama ética - suspende as certezas e potencializa a crítica justamente porque opera a partir da possibilidade da diferença, da pluralidade, no movimento de um tempo que não responde à tautologia do presente, é o *tempo do encontro*.

---

<sup>120</sup> SUSIN, Luiz Carlos. *O homem messiânico...* p. 219.

### CAPÍTULO 3 - PASSIVIDADE, SUBSTITUIÇÃO E CASTRAÇÃO NA TEMPORALIDADE DO ENCONTRO

Duas ou três vezes, recusei convites para um coquetel explicando que estava de luto; como se eu tivesse emitido alguma espantosa obscenidade, as pessoas que me convidavam ficaram chocadas e constrangidas com minha desistência. De fato, eu tinha a impressão de que, se tivesse declinado o convite pretextando que coincidia com uma misteriosa noite de orgia que eu estava organizando, teria me beneficiado da compreensão delas e de um apoio jovial. Seja como for, as pessoas cujo convite eu recusava, no entanto todas cultas e distintas, resmungaram entre os dentes e sumiram depressa. Nitidamente, essas pessoas não tinham mais ideia alguma de como se comportar com uma pessoa que se diz de luto. Além disso, temiam, suponho, que eu me deixasse levar por minha aflição e as submergisse com uma desagradável onda de sentimentalismo.

(Geoffrey Gorer<sup>121</sup>)

O desabafo do antropologista inglês em seu livro *Ni pleurs ni couronnes*<sup>122</sup> traduz com maestria o contexto contemporâneo de evitação do sofrimento e negação da existência de finitude. Vimos em nosso capítulo anterior que a imagem inflada, eufórica e supervalorizada de si mesmo tem, atualmente, a urgência de prevalecer sobre toda espécie de vulnerabilidade e tristeza, como forma de manutenção da ilusão individualista de domínio e poder sobre a exterioridade, e até mesmo sobre a temporalidade. Para sustentar esta ilusão, é preciso construir uma rede de crenças e valores substitutivos que auxiliem nesta tarefa, assim como manter fora da visão e da proximidade tudo aquilo que ameace a sensação de poder e autossuficiência.

Além disso, para compreendermos a surpresa do autor com o fato de perceber que as pessoas não sabem como se comportar em uma situação de luto, é interessante observarmos que, com o passar dos anos, a morte vem perdendo seu status de fato social; hoje em dia, não há nela quase nada de público. Da exaltação romântica da morte, dos cortejos fúnebres, dos panos pretos na frente das casas assinalando o luto, da discricção no dia de finados, passamos para o incômodo de

---

<sup>121</sup> GORER, Geoffrey. *Ni pleurs ni couronnes*, Paris: EPEL, 1995, p.45.

<sup>122</sup> GORER, Geoffrey. *Ni pleurs ni couronnes*, Paris: EPEL, 1995.

uma breve e íntima cerimônia de despedida, na qual, na maioria das vezes, familiares e amigos comemoram ruidosamente seu encontro quase festivo.

É importante salientarmos que não se trata, com esta constatação, de evocarmos o passado com um simples lamento saudosista, pois sabemos que a vida contemporânea também muito nos acrescentou em termos de libertação de preconceitos e de rigorosas disciplinas. Porém, parece-nos que nesta transformação, a perda da referência de uma dimensão pública nos descortina outras mudanças que nos afetam profundamente. Assim, estaríamos principalmente às voltas com a questão sobre o que impediria a civilização de caminhar em direção a um futuro de reais possibilidades ao invés de manter, por repetição, um passado sempre atual. Ou ainda, reverberando a análise pessimista de Freud sobre a impossibilidade de resolução da tensão indivíduo e cultura, situação cada vez mais em sintonia com o incremento do narcisismo, da in-diferença e da violência. Parece-nos que, mais uma vez, o temor à estranheza do diferente, ou, em outras palavras, a impossibilidade de o sujeito acolher o diferente, o Outro, segue sendo a questão principal.

É neste contexto que Allouch nos chama a atenção para o fato de que, na contemporaneidade, não é mais o sujeito quem morre:

O “não mais sentir-se morrer” ... tornou-se a modalidade da morte ideal (ao passo que essa morte imprevista era julgada a mais horrível na Idade Média). É o sonho de uma morte por infarto, e a realidade da morte... hospitalar (eis aqui de novo aflorando, com essa hospitalidade da morte, o romantismo); é a derradeira morfina que põe fim ao derradeiro sofrimento daquele que morre sem o saber, mas também, benefício não desprezível, sem incomodar o pessoal.

<sup>123</sup>

E ainda:

Entre os dispositivos que permitem desconhecer que é bem um sujeito que morre, e não dos mínimos, encontra-se a medicalização da morte. É a morte tubular do perfusado oxigenado alimentado por sonda e dopado de analgésicos, a do NTBR<sup>124</sup>. A família não está ali (é preciso trabalhar..., continuar a cuidar dos filhos..., distrair-se..., em suma... viver), tampouco os médicos, que se esquivam no derradeiro instante, o que conhecem muito bem os enfermeiros, os quais disso se queixam sem saber que essa ausência remete a uma antiga tradição, em que a presença do médico era, não sem lógica,

<sup>123</sup> ALLOUCH, Jean. *Erótica do luto no tempo da morte seca*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2004. p. 148.

<sup>124</sup> NTBR é a sigla para “not to be reanimated”.

julgada inconveniente ali onde se passava o acontecimento que assinalava seu fracasso. A morte no hospital, nem o próprio hospital quer saber dela: dura, custa, o moribundo toma o lugar de outro que pode ser salvo. Daí a ideia de morredores, mais ou menos por toda parte realizada. A morte medicalizada não é mais a de alguém que está às voltas com “o ato formidável e solene de sua morte”; é aquela de um assistido, que é tratado como uma criança.<sup>125</sup>

Ao nos apontar que não é mais o *sujeito* que morre, Allouch nos remete a pensar nesta concepção atual da morte e do morrer. Infantilizado, dopado para não ter de deparar-se com seu sofrimento, enfraquecido e, por conta disto, totalmente desprovido de sua capacidade mesma de *sujeição* ao sofrimento, ele é despido de sua condição de sujeito. Evidentemente, não tratamos aqui da evitação da dor física, que é amenizada com medicações apropriadas, mas de uma indistinção entre tratar-se e drogar-se<sup>126</sup>, no sentido do entorpecimento da consciência. Inconvenientes, a evidência da finitude, a falência da virilidade, não poderiam ser explicitadas sob o risco, talvez, de “contagiar” a todos, desfazendo o ideal de soberania e plenitude. Deste modo, é presente também a indiferença com o sofrimento do outro, pois entristecer-se é incômodo, é doença, e a vida contemporânea exige eficácia e pressa.

Ainda em relação à condição do sujeito neste contexto, o sociólogo Alain Ehrenberg (2000) nos assinala que

Em uma sociedade na qual as pessoas tomam permanentemente substâncias psicoativas que atuam sobre o sistema nervoso central e deste modo modificam artificialmente seu humor, já não se poderá saber *quem somos* nem tampouco *o que é normal*. O “quem” aparecia como o termo chave porque designa o lugar onde existe um sujeito. Estaríamos assistindo ao seu eclipse?<sup>127</sup>

Segundo ele, vivemos um período de incitação às iniciativas individuais, numa nova normatividade que “se apresenta como uma *enfermidade da responsabilidade*, na qual domina o sentimento de insuficiência.”<sup>128</sup> Esta questão

---

<sup>125</sup> ALLOUCH, Jean. *Erótica do luto no tempo...* p. 149.

<sup>126</sup> O autor refere que o drogadito é hoje a figura simbólica que define um “anti-sujeito”. Em outras épocas, era o “louco” que ocupava este lugar. p.19

<sup>127</sup> EHRENBURG, Alain. *La fatiga de ser uno mismo: depresión y sociedad*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2000, p.13.

<sup>128</sup> EHRENBURG, Alain. *La fatiga de ser...* p. 12.

põe em evidência não apenas problemas de fronteira entre normal e patológico, mas, especialmente, entre o permitido e o proibido, entre o possível e o impossível:

O abalo da emancipação, desde um começo, alterou de modo coletivo a própria intimidade de cada um: a modernidade democrática – e isso constitui sua grandeza – nos converteu progressivamente em homens sem guia; temos sido postos em situação de ter que julgar por nós mesmos e de construir nossos próprios referenciais. Nos convertemos em indivíduos puros, no sentido no qual nenhuma lei moral nem nenhuma tradição vem nos indicar, desde o exterior, o que devemos ser e como devemos nos conduzir. Desde este ponto de vista, o equilíbrio permitido-proibido, que regulava a individualidade até os anos 1950-1960, perdeu sua eficácia.<sup>129</sup>

Desta forma, segundo Ehrenberg, a individualidade se vê amplamente transformada, não tanto regulada pelo permitido/proibido, (alicerce da vida em comum) mas pelo possível/impossível. Neste deslizamento, a preocupação com o outro, em detrimento de si, perde muito de sua vitalidade: “Fatigados e vazios, agitados e violentos, em suma, nervosos, medimos em nossos corpos o peso da soberania individual. Desligamento decisivo de uma pesada tarefa que, segundo Freud, constitui o destino do homem civilizado.”<sup>130</sup>

Nesta perspectiva, o que representaria um mal-estar, na perspectiva freudiana, poderia ser contornado a partir desta mesma individualidade que é concebida como soberana e para a qual a proibição é relativizada pela passagem à esfera do possível. O proibido é tornado relativo, na medida em que, pelo sentimento de autossuficiência, seria somente uma questão de detalhe torná-lo possível. O que está em jogo, portanto, é a exigência de atividade, eficiência e satisfação absoluta (mantida por um ideal oferecido pela cultura narcisista), prevalecendo sobre a dimensão de manutenção do desejo, (mantido pela ordem do interdito).

Nos capítulos anteriores analisamos como a vivência do indivíduo neste contexto narcísico, que definimos como vivência de um absoluto tempo presente, encontra-se de forma marcante nas pautas de Levinas e de Freud, revelando a indissociabilidade entre temporalidade e alteridade. Ressaltamos a inacessibilidade do Outro, vestígio do Infinito, e a importância de outro registro de acolhimento, além da racionalidade e do reconhecimento, para que tenhamos alternativas de saída da

---

<sup>129</sup> EHRENBURG, Alain. *La fatiga de ser...* p. 15.

<sup>130</sup> EHRENBURG, Alain. *La fatiga de ser...* p. 17.

Totalidade, para que o futuro não seja apenas um projeto do presente, reflexo de uma temporalidade estéril, e, conseqüentemente, berço da intolerância às diferenças e da violência. Estamos nos conduzindo agora, portanto, a concepção de um encontro entre diferenças como forma de resgate de um futuro autêntico.

Passamos a nos perguntar, portanto, se não poderíamos encontrar, no pensamento de Levinas e também nos fundamentos da psicanálise, uma estreita relação entre a questão da *passividade* (diante da morte) e da *castração* (em termos da proibição e da lei constitutiva da ordem humana); no sentido da origem e da possibilidade de relação entre diferentes, no fundamento do que chamamos *temporalidade do encontro*.

\*\*\*

Levinas tem dois de seus cursos, durante os anos de 1975 e 1976, na Sorbonne, reproduzidos em "Deus, a morte e o tempo"<sup>131</sup>, e uma questão relevante nestes trabalhos é justamente a relação entre a morte e a temporalidade. Já no início da obra, a palavra "duração" do tempo é ressaltada por ele como forma de marcar a impossibilidade de se colocar a pergunta "O que é o tempo?", pois (Levinas concorda inicialmente com Heidegger), não se pode considerar o tempo como um ser. Além disso, a escolha da palavra "duração" tem o propósito de afastar os equívocos referentes ao tempo que pode ser mensurado pelo relógio, diferenciando-o do tempo autêntico. Sua preocupação, com a precisão do termo, é desfazer qualquer confusão entre o que transcorre *no* tempo e o tempo em si. O tempo tem, para Levinas, um modo que lhe é próprio e é neste modo que ele situa a possibilidade de compreensão da questão da morte:

Na duração do tempo, cujo significado não pode referir-se ao par ser-nada como referência última do sentido, de todo sentido e de todo pensamento, de todo o humano, a morte é um ponto cujo tempo conserva toda sua paciência, em uma espera que rejeita sua intenção de espera. "Paciência e

---

<sup>131</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Dieu, la mort et le temps*. Paris: Grasset & Fasquelle, 1993.

extensão de tempo,” diz o ditado, paciência como ênfase da passividade. Daí a direção deste curso, a morte como paciência do tempo.<sup>132</sup>

É inegável que a morte virá. Como futuro absoluto, do qual não teremos participação, ela está a caminho. Mistério insondável, inalcançável, nos toma sem que possamos lhe opor resistência. Como Levinas diz, “a morte anuncia um acontecimento em relação ao qual o sujeito não é sujeito”<sup>133</sup>, aqui de forma ainda mais radical do que nos refere Allouch<sup>134</sup>. Luiz Carlos Susin tem, em uma frase preciosa, esta inversão de poder que a morte realiza, traduzindo a concepção de que nem mesmo é possível referir-se a *minha* morte, pois “a morte não é minha, eu é que sou dela”.<sup>135</sup>

Desta forma, Levinas nos convoca a questionar o sentido da morte como experiência: ainda que inicialmente pareça que tudo o que sabemos sobre a morte e o morrer nos chegue pela observação de outros, pelos mitos, provérbios, crenças religiosas, enfim, por informações ou impressões, por outro lado, nossa relação com a morte não se limita a esse “conhecimento de segunda mão”. A bem da verdade, é um grande equívoco a própria expressão “relação com a morte”, pois tal relação é impossível, se a morte chega, não somos mais; e se oferecemos alguma atitude em relação a ela, certamente ela ainda não nos alcançou. Não se *assume*, portanto, a morte, ela vem de fora, anuncia o momento onde já “não podemos poder”, quando somos pura passividade:

A relação com a morte, a forma como afeta nossa vida, seu impacto sobre a duração do tempo que vivemos, sua irrupção no tempo – ou sua erupção fora do tempo – pressentida com temor ou com angústia, pode seguir sendo assimilável a um conhecimento, quer dizer, a uma experiência, a uma revelação? A impossibilidade de reduzir a morte a uma experiência, este truísmo de que é impossível ter uma experiência da morte, da falta de contato entre vida e morte, não representa uma afecção mais passiva que um traumatismo?

---

<sup>132</sup> “Dans la durée du temps, dont la signification ne doit peut-être pas se référer au couple être-neant comme référence ultime du sensé, de tout sensé et de tout pensé, de tout l’humain, la mort est un point dont le temps tient tout sa patience, cette attente – ‘patience et longueur de temps’, dit le proverbe, patience comme emphase de la passivité. D’où la direction de ce cours; la mort comme patience du temps.” Cf LEVINAS, Emmanuel. *Dieu, la mort et le temps*. Paris: Grasset & Fasquelle, 1993. p. 16.

<sup>133</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Le temps et l’autre*. 7ed. Paris: PUF, 1998.

<sup>134</sup> ALLOUCH, Jean. *Erótica do luto no tempo...* p. 62.

<sup>135</sup> SUSIN, Luiz Carlos. *O Homem Messiânico...* p. 181.

Como se houvesse uma passividade mais além do choque. Uma ruptura que afeta mais que a presença, um *a priori* que é mais *a priori*.<sup>136</sup>

Chama a atenção aqui que a situação de desarticulação de minha capacidade de domínio, que se revela diante do outro e da morte, em que o sujeito *sofre* a ação (e que constitui a linha de raciocínio através da qual procuramos aproximar nossos autores desde nosso primeiro capítulo), lembra, em muito, a condição de desamparo. Esta passagem de Levinas a respeito do sofrimento, por exemplo, aproxima-se bastante deste conceito:

No sofrimento em cujo interior temos observado a vizinhança da morte – e ainda no plano do fenômeno – se produz a conversão da atividade do sujeito em passividade. E não no instante do sofrimento em que, encurralados pelo ser, podemos ainda captá-lo, no que ainda somos sujeitos do sofrimento, mas no pranto e soluço nos quais desemboca o sofrimento. Ali onde o sofrimento alcança sua pureza, onde já não há nada entre ele e nós, a responsabilidade suprema se torna suprema irresponsabilidade, infância. Nisso consiste o soluço e por isso se anuncia a morte. Morrer é retornar a este estado de irresponsabilidade, morrer é converter-se na comoção infantil do soluço.<sup>137</sup>

No propósito de nossa interlocução com a psicanálise, é importante frisarmos que, nesta, o desamparo é o conceito que define a condição inicial do sujeito, absolutamente dependente da mãe ou de outra figura que cumpra este papel de proteção, para a sobrevivência. Em qualquer outra situação de vida posterior, em

---

<sup>136</sup> “La relation avec la mort, la façon dont la mort frappe notre vie, son impact sur la durée du temps que nous vivons, son irruption dans le temps – ou son éruption hors le temps -, pressentie dans la crainte ou dans l’angoisse, peut-elle être encore assimilable à un savoir et donc à une expérience, à une révélation? L’impossibilité de réduire la mort à une expérience, ce truisme de l’impossibilité d’une expérience de la mort, d’un non-contact entre vie et mort ne signifient-ils pas une affection plus passive qu’un traumatisme? Comme s’il avait une passivité au-delà du choc. Fission plus affectante que la présence, *a priori* plus *a priori*. Cf. LEVINAS, Emmanuel. *Dieu, la mort et le temps...* p.19.

<sup>137</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e Infinito...* p. 113

Il y a dans la souffrance au sein de laquelle nous avons saisi ce voisinage de la mort – et encontre sur le plan du phénomène – ce retournement de l’activité du sujet en passivité. Non point dans l’instant de souffrance où, acculé à l’être, je le saisis encore, où je suis encore sujet de la souffrance, mais dans la pleur et le sanglot, vers lesquels la souffrance s’invertit; là où la souffrance atteint à sa pureté, où il n’y a plus rien entre nous et elle, la suprême irresponsabilité de cette assumption extrême tourne en suprême irresponsabilité, en enfance. C’est cela le sanglot et par là précisément il annonce la mort. Mourir, c’est revenir à cet état d’irresponsabilité, c’est être la secousse enfantine du sanglot.

que o indivíduo se vê gravemente ameaçado com tensões que o aparelho psíquico não consegue dominar, o desamparo é acionado novamente.

A ideia de desamparo, que já referimos anteriormente, está presente em Freud já em seu *Projeto para uma psicologia científica*, quando descreve (1895) que o choro do bebê, que solicita cuidado e atenção às suas necessidades, além de representar esta demanda, representa também um esboço de comunicação com o outro, ou próximo (*Nebenmensch*), a pessoa que é, ao mesmo tempo, o único capaz de prestar auxílio, o primeiro objeto de satisfação e também o primeiro objeto hostil.<sup>138</sup> Freud ressalta que o auxílio provém de outro, de um estranho que, por ser desconhecido e estar em uma condição de extrema proximidade, causa também um certo horror.

No entanto, na medida em que o choro é escutado como demanda, inscreve-se um signo de representação que a memória do bebê associa à experiência de satisfação, constituindo uma troca simbólica. Nestes primórdios estão lançados os elementos que irão configurar uma estrutura de relação humana. García-Roza explica:

O grito ou o choro da criança não se constituem apenas como descarga motora, mas estabelecem-se como signos de uma demanda, demanda ao outro. Essa demanda não é dirigida a um outro (semelhante) e sim ao Outro, não semelhante, mas estranho e ao mesmo tempo próximo.<sup>139</sup>

Freud nos chama a atenção para o fato de que, num primeiro momento, a estranheza provém de algo que não está totalmente *representado*, por ser desconhecido; nem claramente *recordado*, por não estar internalizado. Isto causa uma incerteza quanto à origem do estranhamento, pois a ameaça se apresenta do exterior, pelo desconhecimento, mas remete ao interior, pela familiaridade. O fato do indivíduo encontrar-se diante de algo cuja proveniência desconhece, que não encontra parâmetros para definir e que o torna indefeso, é um risco de perda de limites do Eu, levando a uma forma particular de angústia, vivida como desamparo. Freud salienta a necessidade de percepção e memória se diferenciarem, evitando

---

<sup>138</sup> FREUD, Sigmund. *Projeto para uma psicologia científica* (1895). Rio de Janeiro: Imago, 1977. p.438.

<sup>139</sup> GARCIA-ROZA, L.A. *Introdução à metapsicologia freudiana 1*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1991. p. 133.

assim, tanto a alucinação do objeto de prazer quanto a incapacidade de proteção diante do objeto hostil.

Com o desenvolvimento do Princípio de Realidade, através da capacidade de inibição do ego e investimento no objeto, é possível distinguir alucinação e realidade, retardando as descargas de excitação, construindo uma maior complexidade para a satisfação e inaugurando o trabalho do pensamento. Deste modo, Freud propõe como origem do processo de pensar, a necessidade inicial de discernir entre percepção e memória, ou seja, o pensamento, através da constatação da *diferença*, pode estabelecer uma *identidade*. Para Freud, a finalidade dos processos de pensamento seria justamente produzir um “estado de identidade”. Entretanto, como salienta Garcia-Roza,

Não se trata da identidade alucinatória do processo primário, caminho direto e rápido para se obter a identidade de percepção, mas aquela que resulta da decomposição de um complexo perceptivo provocada pela dessemelhança entre o investimento-desejo de uma lembrança e um investimento-percepção semelhante a ela. Se houvesse identidade entre ambos os investimentos, o que ocorreria seria a descarga e não o pensar discernidor ou judicativo. É a dessemelhança (ou semelhança parcial) que provoca a inibição por parte do eu e dá lugar ao trabalho de pensar.<sup>140</sup>

Nesta passagem que descreve o processo do pensamento alicerçado na dessemelhança, podemos perceber que a diferença está presente mesmo na identidade que nomeia e individua. Freud ensaia, nesta concepção, a introdução de algo que, segundo Garcia-Roza, se aproximaria hoje da ideia de diferença pura:

Ao afirmar no *Projeto* que a memória é memória de *Bahnungen*, ou melhor, que a memória se faz pela diferença entre os trilhamentos (*Bahnungen*), e que a própria noção de *Bahnung* já implica um diferencial (facilitação/dificultação) ele já estava apontando para a ideia de diferença pura.<sup>141</sup>

Conceber uma ideia como esta, ainda em 1895, quando mesmo a tradição da filosofia clássica pensava o ser como fundamental, era algo extremamente novo, quase impensável. Evidentemente, separar a categoria de *ser* e a categoria de *diferença* não era a pretensão de Freud, mas é notável que possamos já identificar

<sup>140</sup> GARCIA-ROZA, L.A. *Introdução à metapsicologia freudiana 1...* p. 165.

<sup>141</sup> GARCIA-ROZA, L.A. *Introdução à metapsicologia freudiana 1...* p. 111.

aqui as origens de um tipo de relação que supõe uma diferença não-integrável ao eu. Se é através da diferença que a identidade se afirma, ela se constitui, portanto, posteriormente, como inintegrável.

Mesmo assim, Freud reconhece que as ameaças à integridade do Eu continuam, oriundas do exterior, pelas catástrofes, e do interior, pela finitude. É esta a linha de raciocínio que o leva, em *O Futuro de uma Ilusão* (1927), a reconhecer, no desamparo, uma falta que o sujeito procura compensar através do anseio por um pai:

Quando o indivíduo em crescimento descobre que está destinado a permanecer uma criança para sempre, que nunca poderá passar sem proteção contra estranhos poderes superiores, empresta a esses poderes as características pertencentes à figura do pai; cria para si próprio os deuses a quem teme, a quem procura propiciar e a quem, não obstante, confia sua própria proteção. Assim, seu anseio por um pai constitui um motivo idêntico à sua necessidade de proteção contra as consequências de sua debilidade humana.<sup>142</sup>

Sem a proteção de um pai, o sujeito é inserido na vigência do traumático, no sentido de um excesso inadministrável e, ao mesmo tempo, origem do próprio psiquismo, como conjunto de excitações internas e externas que invadem a vida psíquica a partir do meio; ou, se aproximarmos as ideias de nossos autores, o sujeito se vê diante da relação inevitável com a alteridade a partir de uma passividade. Como forma de proteger-se do traumático nesta relação, o indivíduo cria a ilusão da existência de um substituto para o que lhe falta, alguém ou algo que tenha o que ele não tem, que o protegeria e lhe atribuiria poderes absolutos. Evidentemente, o preço a ser pago por isto é bastante alto, a percepção do mundo fica limitada à constatação de ausência ou presença deste algo, ou seja, perde a complexidade em troca da superficialidade do reconhecimento de garantia ou não da obtenção de prazer. O que Freud percebeu e agregou às suas teorias é que quanto mais o indivíduo acredita na existência de uma potência fálica onipotente que poderia suprir as suas faltas, mais ele padece em sua neurose. Assim, a novidade, o que ainda não pode ser assimilado (e que a técnica da psicanálise buscará criar, construindo novos destinos para as forças pulsionais) é tomado como ameaçador,

---

<sup>142</sup> FREUD, Sigmund. *O futuro de uma ilusão...* p. 36.

impedindo à abertura à experiências mais enriquecedoras e fecundas. Somente a falta, no sentido do reconhecimento da impossibilidade de completude, poderia oferecer a possibilidade de se “obter alguma coisa”.

Não podemos esquecer que a onipotência do pai primevo, descrita por Freud em “Totem e Tabu”, obstaculiza a liberdade de convívio entre diferentes. No momento em que o pai, como autoridade da horda, é morto, os irmãos pela primeira vez se interrogam e precisam, assim, convocar uma ação política. No lugar da manipulação perversa se estabelecem ações necessárias para a organização da cultura. Desta forma, ao tomar o destino em suas mãos, o sujeito se independiza do desejo do outro, inaugurando sua subjetividade em um segundo tempo, o tempo da lei. Para a psicanálise, portanto, a cada vez em que o sujeito rompe sua condição de alienação, a cura ganha possibilidades.

Este sentido da “falta”, em Freud, e a passividade, em Levinas, são, afinal, as condições originais do sujeito; como ressaltamos em nossa introdução. Esta concepção constitui-se em um paradoxo que permeia os escritos de ambos os autores, o fato de uma *ausência* ser determinante para que *possibilidades* se efetivem. Do confronto entre indivíduo e alteridade não poderemos sair vitoriosos; e, no entanto, pela impossibilidade de evasão, somos condenados a lutar insistentemente, incessantemente. A morte e o outro não são derrotáveis. É impossível o domínio, a negação da presença ou fazê-los silenciar. Mergulhados em nosso desamparo, na condição de passividade, e na evidência da incompletude (castração), somos obrigados a “sair” do nosso tempo e a “entrar” em um outro tempo. No encontro com o outro, a temporalidade não é a nossa, somos desprovidos de nossas certezas e totalmente privados de nossa sincronia.

Conduzimo-nos assim para a linha argumentativa que nos propomos a desenvolver neste capítulo, pois nesse sentido, é possível afirmar que *todo encontro é já uma morte: depende* da morte para acontecer, como possibilidade de que algo novo seja gerado. A bem da verdade, trata-se da mesma questão do mistério que a *diferença* nos oportuniza receber, como abordamos ao final de nosso segundo capítulo, reforçando assim, na ideia levinasiana de duração, o que estamos denominando *temporalidade do encontro*. Levinas ressalta:

A duração do tempo como relação com o infinito, com o inabarcável, com o Diferente. Relação com o Diferente que, contudo, não é

indiferente, e onde a diacronia é como o *no* do “outro *no* mesmo”, sem que o Outro possa entrar no Mesmo. A consideração do imemorial até o imprevisível. O tempo é, a sua vez, esse “Outro no Mesmo” e este Outro que não pode estar unido ao Mesmo, não pode ser sincrônico. O tempo seria, por conseguinte, a inquietude do mesmo pelo Outro, sem que o Mesmo possa jamais compreender o outro, englobá-lo.<sup>143</sup>

A ideia do Outro *no (dans)* Mesmo tem, nesse *no (dans)*, a dimensão do Eu que acolhe, que responde pelos outros, sendo “necessário, por conseguinte, que no egoísmo do Eu esteja presente o traço de um sem-sentido, de uma loucura”<sup>144</sup> capaz de ser afetado pela dimensão insuspeitada, impensável da morte. Notemos que a morte passa a assumir, assim, esse status de *abertura* ao desconhecido, um sem sentido que pode ser desfrutado como “ainda-não”: “um não saber que se traduz pela minha ignorância do dia de minha morte, ignorância em virtude da qual o eu emite um cheque sem fundos como se dispusesse de toda a eternidade.”<sup>145</sup> Levinas afirma:

A morte é partida, queda, negatividade cujo destino se desconhece. Não devemos, então, conceber a morte como pergunta com tal indeterminação que não podemos dizer que se coloca como questão a partir de seus dados? A morte como viagem sem regresso, pergunta sem dados, puro ponto de interrogação.<sup>146</sup>

“Puro ponto de interrogação” é a sutileza que Levinas se utiliza para exprimir a radicalidade da morte: pergunta sem resposta - nela não há lugar, nem sentido, nem origem, nem finalidade. “A morte não pertence ao mundo. É sempre um escândalo e, neste sentido, transcende sempre ao mundo.”<sup>147</sup> Acontecimento onde

<sup>143</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Dieu, la mort et le temps...* p. 30.

La durée du temps comme relation avec l’infini, avec l’incontenable, avec le Différent. Relation avec le Différent qui cependant est non-indifférent et où la diachronie est comme le dans de l’autre-dans-le-même – sans que l’Autre puisse entrer dans le Même. Déférence de l’immémorial à l’imprévisible. Le temps est à la fois cet Autre-dans-le-Même et cet Autre qui ne peut être ensemble avec le Même, ne peut être synchrone. Le temps serait donc inquietude du Même par l’Autre, sans que le Même puisse jamais comprendre l’Autre,

<sup>144</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Dieu, la mort et le temps...* p. 32.

<sup>145</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Dieu, la mort et le temps...* p. 32

<sup>146</sup> “La mort est départ, décès, négativité dont la destination est inconnue. Ne doit-on pas alors penser la mort comme question d’une indétermination telle qu’on ne peut pas dire qu’elle se pose comme problème à partir de ses données? Mort comme départ sans retour, question sans donnée, pur point d’interrogation”. Cf. LEVINAS, Emmanuel. *Dieu, la mort et le temps...* p.23.

<sup>147</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Dieu, la mort et le temps...* p.134.

se interrompe o acontecimento, é a pura diacronia do tempo na relação com a alteridade. Na dimensão do sem-sentido e do absurdo, a interrogação apresenta “uma modalidade de relação com o mais além do ser”<sup>148</sup>, um desacomodar de todo o sentido da inteligibilidade do Mesmo, acostumado a compreender a temporalidade como um fluxo contínuo de tempo, conteúdo como:

Estabilidade capaz de apresentar-se e representar-se, de agrupar-se em uma presença, de estar controlada. Daí o fracionamento do tempo em instantes, em átomos idênticos, em pontos, em pontas de alfiler?. Puros ondes e quandos, como nascimento e extenuação em uma obscuridade pura. Uma referência ao consistente. Daí a confusão entre tempo e o ser que perdura no tempo.<sup>149</sup>

Ao contrário, na descontinuidade que só a alteridade aciona, temos a possibilidade da relação, do encontro com a interrogação que vem do outro. É a descontinuidade temporal, que provém do futuro que é como a morte, que invade e toma o presente para transformá-lo, para transbordá-lo:

Ideias que transbordam seus limites, como o desejo, a busca, a interrogação, a esperança: pensamentos que pensam mais do que acreditam, mais do que o pensamento pode conter. Assim ocorre com a responsabilidade ética para com os outros. A ética contrasta com a intencionalidade e com a liberdade: ser responsável é ser responsável antes de qualquer decisão. Existe nisso uma escapada, uma derrota, uma deserção da unidade da percepção transcendental, como existe uma derrota da intencionalidade originária de qualquer ato. Como se existisse algo anterior ao começo; uma *an-arquia*.<sup>150</sup>

Assim, vemos que a diacronia do encontro, ao mesmo tempo em que representa a morte da sincronia do Eu, é também a possibilidade de inauguração de

---

<sup>148</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Dieu, la mort et le temps...* p.32.

<sup>149</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Dieu, la mort et le temps...* p.128

Stabilité à même de se présenter et de se représenter, de tenir ensemble dans une présence, d'y être prise en main. D'où le fractionnement du temps en instants, en atomes identiques, en points, pointes d'épingle, purs "où" et purs "quand" comme naissance et extenuation dans une pure épaisseur. Référence au consistant. D'où la confusion faite entre le temps et l'être qui dure dans le temps.

<sup>150</sup> Des pensées débordées sur leur limite, comme le désir, la recherche, la question, l'espoir – pensées qui pensent plus qu'elles ne pensent, plus que la pensée ne peut contenir. Ainsi de la responsabilité éthique pour les autres hommes. L'éthique tranche sur l'intentionnalité comme sur la liberté: être responsable, c'est être responsable avant toute décision. Il y a là une échappée, une défaite, une défection de l'unité de l'aperception transcendantale, comme il y a une défaite de l'intentionnalité originaire de tout acte. Comme s'il y avait ici quelque chose avant le commencement: une an-archie.

um sujeito ético, tema que abordaremos com mais profundidade em nosso próximo capítulo. Neste momento, queremos ressaltar que quando Levinas marca a presença do Outro *no* Mesmo, na essência e sutileza da palavra “no” (*dans*), a morte assume marcadamente a concepção de responsabilidade na alteridade:

“Não cometerás assassinato” é a nudez do rosto. Por acaso a proximidade do próximo não está na minha responsabilidade por sua morte? Então, minha relação com o infinito se inverte nesta responsabilidade. A morte no rosto de outro homem é a modalidade segundo a qual a alteridade que afeta ao Mesmo faz surgir sua identidade de mesmo como pergunta que surge dentro dele.<sup>151</sup>

O “absurdo e a loucura de minha condenação a morte” - para Levinas, “minha morte que não é possibilidade da impossibilidade, mas puro rapto” - são o que constitui esse absurdo que permite a gratuidade da minha responsabilidade pelo próximo. O Outro é, então, alguém que me chama em minha identidade de responsável, respon-dente.

Deste modo, se temos que “a morte do outro é a primeira morte”<sup>152</sup> temos também que o fato de *eu ser afetado* pela morte do outro é o que possibilita minha relação com a morte, como passividade; e estas são, propriamente, as questões fundamentais que sustentam a possibilidade do encontro. “A relação com o Infinito é a responsabilidade de um mortal por um mortal.”<sup>153</sup> Esta responsabilidade está estruturada como um-para-o-outro, até transformar-se na situação de um *refém* do outro, “refém em sua própria identidade de convocado e insubstituível, antes de todo retorno a si mesmo”<sup>154</sup> “O Eu significa “*eis-me aqui*, respondente de tudo e de todos.<sup>155</sup> Consiste em fazer o que ninguém além de mim pode fazer, como uma benevolência natural:

A responsabilidade significa, com efeito, uma desigualdade consigo mesmo na sensibilidade que sofre além de sua capacidade de sofrer. Esta sensibilidade é uma vulnerabilidade que se plasma como o

---

<sup>151</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Dieu, la mort et le temps...* p. 138.

“Tu ne commetras pas de meurtre” ets la nudité du visage. La proximité du prochain n'est-elle pas dans ma responsabilité pour sa mort? Alors ma relation à l'Infini s'invertit en cette responsabilité. La mort dans le visage de l'autre homme est la modalité selon laquelle l'alterité par laquelle le Même est affecté, fait éclater son identité de Même en guise de question qui se lève en lui.

<sup>152</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Dieu, la mort et le temps...* p.57

<sup>153</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Dieu, la mort et le temps...* p.139

<sup>154</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Dieu, la mort et le temps...* p. 206.

<sup>155</sup> LEVINAS, Emmanuel. *De otro modo que ser...* p.185.

outro em mim, quer dizer, como inspiração. O eu é uma ipseidade desemparelhada, sem retorno em si. O núcleo firme e fechado da consciência, de onde sempre se restabelece a igualdade e o equilíbrio entre o traumatismo e o ato, se quebra nesta situação. O outro que desperta ao mesmo é o outro *no* mesmo, sem aliená-lo, sem a escravidão. É a excelência da bondade.<sup>156</sup>

Levinas aponta que esta concepção é possível porque desde o tempo imemorial e an-árquico “o *pelo-outro* é também *para-o-outro*, no sofrer *pela* falta de outro desponta o sofrer *para* a falta de outro. Sofrer *para* os outros sofrendo *por* outros<sup>157</sup>.”<sup>158</sup> Esta é a relação de *proximidade*, não significa uma dimensão espacial, mas por revelar o Outro, o próximo, o primeiro que chega. Trata-se de um movimento no qual a responsabilidade é ilimitada, “um caminho sem saída e no qual se gasta sem qualquer cálculo”<sup>159</sup>, contato an-árquico, anterior a que se possa ver e saber, “invisibilidade que se faz contato”, invasão que significa a prioridade do Outro sobre o eu, incontestavelmente.

É desta forma que, em *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, já na maturidade de seu pensamento, Levinas assume ainda mais radicalmente seu rompimento com o pensamento ontológico. Nesta obra fica explícito que a relação com o Outro é mais do que um *despertar* do Eu para a alteridade, ela é a própria *condição* da subjetividade, que é resposta ao apelo do Outro, na passividade levada ao seu extremo:

No limite da passividade, o si mesmo escapa a passividade ou à inevitável limitação que sofrem os termos dentro da relação; na incomparável relação da responsabilidade o outro não limita ao mesmo, mas é sustentado pelo que limita. É onde se revela a sobredeterminação das categorias ontológicas, a qual as transforma

---

<sup>156</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Dieu, la mort et le temps...* p. 215.

La responsabilité signifie en effet une inégalité à soi dans le subir de la sensibilité au-delà de sa capacité de subir. Cette sensibilité est une vulnérabilité qui se fait en guise de l'autre en moi – c'est-à-dire de l'inspiration même. Le moi est une ipséité dépareillée, sans retour à soi. Le noyau ferme et fermé de la conscience, où toujours se rétablit l'égalité et l'équilibre entre le traumatisme et l'acte, est ici fissuré. L'autre éveillant le même, c'est l'autre dans le même sans l'aliéner, sans esclavage. C'est là excellence de la bonté.

<sup>157</sup> LEVINAS, Emmanuel. *De otro modo que ser...* p.164

<sup>158</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Dieu, la mort et le temps...* p.215

<sup>159</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Dieu, la mort et le temps...* p.115

em termos éticos. Nesta passividade, que é a mais passiva, o si mesmo se libera éticamente de qualquer outro e de si.<sup>160</sup>

O rompimento radical com a ontologia como filosofia primeira está na concepção de que, nesta desigualdade, o sujeito perde seu estatuto de um ser como princípio, ele é um *assujeitado*: “o si-mesmo é sujeito; está sob o peso do universo como responsável por tudo.”<sup>161</sup> Não é mais possível sustentar o *para-si* do egoísmo, que lava as mãos para “as faltas e as desgraças que começam em sua liberdade ou em seu presente”<sup>162</sup> O ser é *para-todos*, o Eu é o único que pode substituir aos outros:

Não é somente que o Eu seja um ser dotado de certas qualidades chamadas morais, que teria como uma substância tem atributos (...); é sua unicidade excepcional na passividade ou a Paixão de si o que conforma esse acontecimento incessante de sujeição à tudo, de substituição, o feito para o ser de des-prender-se, de esvaziar-se de seu ser, de pôr-se “ao revés”, e, se se pode dizer assim, o feito “de outro modo que ser”, sujeição que nem é um nada nem tampouco se produz a partir de uma imaginação transcendental. Em toda esta análise, não se busca relacionar um *ente*, que seria o Eu, ao ato de substituir-se, que seria o ser do ente. A substituição não é um ato, é uma passividade que não pode converter-se em ato, algo mais aquém da alternativa de ato-passividade, a exceção que não pode ligar-se às categorias gramaticais como nome ou verbo, não é no Dito que a conceitua. Trata-se da recorrência, que não pode dizer-se mais que como em si, ou como o reverso de ser, como de outro modo que ser.<sup>163</sup>

<sup>160</sup> LEVINAS, Emmanuel. *De otro modo que ser...* p. 183.

Au bout de la passivité, le Soi-même échappe à la passivité ou à la limitation inévitable que subissent les termes dans la relation: dans la relation incomparable de la responsabilité, l'autre ne limite plus le même, il est supporté par ce qu'il limite. C'est ici que se montre la surdétermination des catégories ontologiques, qui les transforme en termes éthiques. Dans cette passivité la plus passive, le soi, éthiquement, se libère de tout autre et de soi.

<sup>161</sup> LEVINAS, Emmanuel. *De otro modo que ser...* p.185.

<sup>162</sup> LEVINAS, Emmanuel. *De otro modo que ser...* p.185.

<sup>163</sup> LEVINAS, Emmanuel. *De otro modo que ser...* p.186.

Ce n'est pas seulement que le moi serait un être doué de certaines qualités, dites morales, qu'il porterait comme une substance porte des attributs ou qu'elle revête comme des accidents dans son devenir; c'est son unicité exceptionnelle dans la passivité ou la Passion de Soi, qui est cet événement incessant de sujétion à tout, de substitution, le fait, pour l'être, de se dé-prendre, de se vider de son être, de se mettre “à l'envers”, et, si on peut dire, le fait d' “autrement qu'être”, sujétion qui n'est ni néant, ni produit d'une imagination transcendante. On n'entend pas dans toute cette analyse ramener un étant qui serait le Moi à l'acte de se substituer qui serait l'être de cet étant. La substitution

Vemos que é através desta complexa ideia de *substituição* que podemos compreender a definição última da subjetividade, a idéia central do pensamento levinasiano em torno da qual se organiza toda sua obra. *O sujeito levinasiano é quem, em sua passividade e responsabilidade, na substituição, permite ao outro, ser.*

Luiz Carlos Susin chama a nossa atenção para que a substituição não seja entendida como se fosse uma ocupação do lugar do outro, pois a assimetria não permitiria tal inversão. Trata-se, ao invés disso, de uma desocupação do lugar do outro, “que acontece fora de todo sistema, antes do mundo, sem lugar, deixando o outro ser, e servindo-o. Concentra-se na fórmula ‘substituição-do-um-para-o-outro’ onde novamente o ‘para’ indica o modo da substituição.”<sup>164</sup>

É nesta linha de raciocínio que Levinas afirma: “Minha substituição do outro é a figura de um sentido que não depende da empiria do acontecimento psicológico, de uma *Einfühlung* ou de uma compaixão que signifiquem através desse sentido.”<sup>165</sup> E reforça: “É em *mim*, em mim e não em outro, em mim, e não em uma individuação do conceito *Eu*, onde se abre a comunicação. Sou eu quem sou íntegra e absolutamente Eu, e o absoluto é meu tema. Ninguém pode substituir-se por mim que substituo a todos.”<sup>166</sup> É o si mesmo o ponto chave, é na substituição do Próximo que pode se inaugurar o sujeito ético, tema de nosso capítulo seguinte.

---

n'est pas un acte, l'en deçà de l'alternative acte-passivité, l'exception qui ne peut se plier aux catégories grammaticales comme Nom ou Verbe, si ce n'est pas le Dit qui les thématise. La récurrence qui ne peut se dire que comme en soi ou comme l'envers de l'être ou comme autrement qu'être.

<sup>164</sup> SUSIN, Luiz Carlos. *O Homem Messiânico...* p. 378.

<sup>165</sup> LEVINAS, Emmanuel. *De otro modo que ser...* p. 198.

<sup>166</sup> LEVINAS, Emmanuel. *De otro modo que ser...* p. 199.

## CAPÍTULO 4 - RESPONSABILIDADE INFINITA: A QUESTÃO DA MORTE COMO ESTRUTURA DE ALTERIDADE RADICAL E O SURGIMENTO DO SUJEITO ÉTICO

“É graças à morte que há intervalo absoluto. A morte é o esvaecimento do instante, permitindo outro instante, e assim é o fim do presente e fim da finitude e suas possibilidades, de seus projetos, do élan e da duração. Mas o outro – na fecundidade – é futuro intocado pela minha morte, é além dela. E no entanto é futuro que, como a morte, irrompe em direção ao presente e vai além dele.”

(Luiz Carlos Susin)<sup>167</sup>

“A psicanálise é, em essência, uma cura pelo amor.”

(Sigmund Freud)<sup>168</sup>

Para seguirmos em nosso propósito de interlocução entre os pensamentos de Levinas e Freud sobre a questão da morte como estrutura de alteridade e condição de possibilidade para o surgimento do sujeito ético, é interessante observarmos que alguns textos freudianos possuem um traço distintivo de esperança, em uma aparente oposição à ideia de desamparo original do sujeito e também à imagem de pessimismo que sempre caracterizou o criador da psicanálise, em relação à cultura.

Já citamos, em nossa introdução, o texto “Sobre a Transitoriedade”, no qual Freud comenta sobre a possibilidade de reconstrução do que foi perdido, salientando o valor do tempo. Agora ressaltamos ser também o caso de *Luto e Melancolia*<sup>169</sup>, texto escrito após a *Introdução ao narcisismo*<sup>170</sup> e *As pulsões e suas vicissitudes*<sup>171</sup>, e que os complementa. Neste artigo, é importante que observemos, por exemplo, que Freud nos acena para uma temporalidade, que, embora ausente na melancolia, faz-se presente na situação de luto:

---

<sup>167</sup> SUSIN, Luiz Carlos. O homem messiânico: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas. Porto Alegre: EST/ Petrópolis: Vozes, 1984.

<sup>168</sup> FREUD, Sigmund. *Sobre a transitoriedade*. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

<sup>169</sup> FREUD, Sigmund. *Luto e Melancolia* (1915). Rio de Janeiro: Imago, 1976.

<sup>170</sup> FREUD, Sigmund. *Sobre o narcisismo: uma introdução* (1914). Rio de Janeiro: Imago, 1976.

<sup>171</sup> FREUD, Sigmund. *As pulsões e suas vicissitudes* (1915). Rio de Janeiro: Imago, 1976.

O luto, de modo geral, é a reação à perda de um ente querido, à perda de alguma abstração que ocupou o lugar de um ente querido, como o país, a liberdade ou o ideal de alguém, e assim por diante. Em algumas pessoas, as mesmas influências produzem melancolia em vez do luto; por conseguinte, suspeitamos que estas pessoas possuem uma disposição patológica. Também vale a pena notar que, embora o luto envolva graves afastamentos daquilo que constitui a atitude normal para com a vida, jamais nos ocorre considerá-lo como sendo uma condição patológica e submetê-lo a tratamento médico. Confiamos que seja superado após certo lapso de tempo, e julgamos inútil ou mesmo prejudicial qualquer interferência em relação a ele.

<sup>172</sup>

Se a passagem do tempo pode fazer com que um luto seja superado, Freud esboça aqui a ideia de que, na melancolia, ocorre uma espécie de estagnação do tempo, e a considera uma condição distinta e patológica. Além disto, no luto, a diminuição de energia e a perda de interesse pelo mundo externo decorrem do trabalho que é exigido do ego para assimilar uma transformação, um sofrimento. Nesta transformação, que se opera como um processo, a temporalidade está presente, o sujeito não a desconhece, apenas se recolhe para recolocar-se de forma diferente no mundo. Não por acaso, Freud se utiliza do verbo “trabalhar” (*arbeiten*), para definir este processo no qual o ego fica temporariamente absorvido:

Em que consiste, portanto, o trabalho que o luto realiza? Não me parece forçado apresentá-lo da forma que se segue. O teste da realidade revelou que o objeto amado não existe mais, passando a exigir que toda a libido seja retirada de suas ligações com aquele objeto. Essa exigência provoca uma oposição compreensível – é fato notório que as pessoas nunca abandonam de bom grado uma posição libidinal, nem mesmo, na realidade, quando um substituto já lhes acena. Essa oposição pode ser tão intensa que dá lugar a um desvio da realidade e a um apego ao objeto por intermédio de uma psicose alucinatória carregada de desejo. Normalmente, prevalece o respeito pela realidade, ainda que suas ordens não possam ser obedecidas de imediato. São executadas pouco a pouco, com grande dispêndio de tempo e de energia catexial, prolongando-se psicicamente, nesse meio tempo, a existência desse objeto perdido.<sup>173</sup>

Vemos através desta passagem que, pouco a pouco, com grande dispêndio de tempo e de energia, o desligamento da libido vai se realizando, e que quando o

---

<sup>172</sup> FREUD, Sigmund. *Luto e melancolia...* p. 275.

<sup>173</sup> FREUD, Sigmund. *Luto e melancolia...* p. 276.

trabalho de luto se conclui, “o ego fica outra vez livre e desinibido.”<sup>174</sup> Notemos que nesta transformação, não só a temporalidade, como a alteridade também se faz presente, pois se o ego se encontra livre e desinibido para reinvestir novos objetos, está pronto para novas trocas, para ir ao encontro do novo, mais uma vez.

Ao contrário, na melancolia, pelo fato do investimento objetal ser substituído por uma identificação, ocorre a captura narcísica e a conseqüente “ausência” de temporalidade. Podemos observar esta importante diferença nesta descrição:

No luto, verificamos que a inibição e a perda de interesse são plenamente explicadas pelo trabalho de luto no qual o ego é absorvido. Na melancolia, a perda desconhecida resultará num trabalho interno semelhante, e será, portanto, responsável pela inibição melancólica. A diferença consiste em que a inibição do melancólico nos parece enigmática porque não podemos ver o que é que o está absorvendo tão completamente. O melancólico exhibe ainda uma outra coisa que está ausente no luto – uma diminuição extraordinária de sua auto-estima, um empobrecimento de seu ego em grande escala. No luto, é o mundo que se torna pobre e vazio, na melancolia, é o próprio ego.<sup>175</sup>

Freud observa, neste caso, que uma parte do ego colocou-se contra a outra, tomando-a como um objeto e julgando-a criticamente. Na verdade, tratam-se de recriminações que substituiriam acusações e queixas que seriam originalmente endereçadas a outra pessoa. Ele descreve, num esforço teórico impressionante, este processo:

Existem, num dado momento, uma escolha objetal, uma ligação da libido a uma pessoa particular; então, devido a uma real desconsideração ou desapontamento proveniente da pessoa amada, a relação objetal foi destroçada. O resultado não foi o normal – uma retirada da libido desse objeto e um deslocamento da mesma para um novo -, mas algo diferente, para cuja ocorrência várias condições parecem ser necessárias. A catexia objetal provou ter pouco poder de resistência e foi liquidada. Mas a libido livre não foi deslocada para outro objeto; foi retirada para o ego. Ali, contudo, não foi empregada de maneira não especificada, mas serviu para estabelecer uma *identificação* do ego com o objeto abandonado. Assim, a sombra do objeto caiu sobre o ego, e este pôde, daí por diante, ser julgado por um agente especial, como se fosse um objeto, o objeto abandonado.<sup>176</sup>

---

<sup>174</sup> FREUD, Sigmund. *Luto e melancolia...* p. 277.

<sup>175</sup> FREUD, Sigmund. *Luto e melancolia...* p. 278.

<sup>176</sup> FREUD, Sigmund. *Luto e melancolia...* p. 281.

As queixas do melancólico contra si mesmo são, portanto, assim entendidas: a perda do objeto aciona uma espécie de desligamento da realidade, não no sentido da psicose, mas sim, pela importância que o indivíduo dá a si mesmo, em prioridade ao mundo externo, através desta identificação com o objeto perdido. Ora, neste mecanismo de tomar o Eu como um objeto, a ilusão que se cria é a de que o objeto não foi perdido. Nega-se a alteridade para defender a vulnerabilidade do Eu e preservar a ilusão de autossuficiência, questões que têm sido constantes no decorrer de nosso trabalho e uma das ideias centrais de nossa argumentação.

Podemos afirmar então que o atrelamento entre temporalidade e alteridade, que destacamos anteriormente na obra levinasiana, se faz anunciar também neste que é o último dos textos da metapsicologia freudiana, o que nos sinaliza, mais uma vez, uma importante sintonia entre os autores, sintonia que nos aponta para o fundamento de uma potência interrogante, de desacomodação narcísica, que os caracteriza. Da mesma forma, este enlace entre temporalidade e alteridade permite que se aponte para o futuro, de onde provém, tanto a morte, quanto as esperanças de mudanças.

Se retomarmos as considerações que fizemos em nossos capítulos anteriores, podemos afirmar que a cultura contemporânea, por sua incitação às iniciativas individuais, narcísicas, e à tendência em supervalorizar e iludir-se com a aparência de um absoluto tempo presente, favorece o aparecimento de sintomas que impedem o sujeito de colocar-se, passivamente, em estado de luto, ou seja, em condições de reconhecer a perda do objeto - a finitude, a castração e a morte - como expressões da própria temporalidade. Neste sentido, é interessante a concepção de Maria Rita Kehl, ao associar a melancolia descrita por Freud, ao que hoje se convencionou chamar de depressão:

Meu propósito, ao associar melancolia e devaneio, é estabelecer uma continuidade entre as antigas manifestações da melancolia e essa forma de mal-estar que hoje denominamos depressões. As ruminções auto-agressivas que caracterizam a melancolia freudiana não têm nada a ver com a predisposição à meditação e ao devaneio dos melancólicos da Antiguidade. Penso que os herdeiros contemporâneos do lugar de sintoma social ocupado pelas

melancolias até Freud (ou até Walter Benjamin) sejam os depressivos.<sup>177</sup>

Isto porque:

Instalados em um tempo que lhes parece vazio sob sua aparente imobilidade, os depressivos estão mais próximos de encontrar a temporalidade distendida da contemplação e do devaneio do que os neuróticos mais bem adaptados às condições que a vida social lhes impõe. O tempo vazio do depressivo recusa a urgência da vida contemporânea e remete a um outro modo de viver o tempo, que a modernidade recalçou, ou, pelo menos, reprimiu.<sup>178</sup>

Percebemos, na concepção de Kehl, que o tempo que não transcorre, estagnado e sem deixar vestígios atrás de si, é uma consequência da velocidade exigida pela cultura, e o sujeito depressivo é aquele que se recusa a esta urgência. Retrato de uma sociedade que tenta negar que

O tempo é uma das dimensões da falta. O mesmo tempo de espera que inaugura a formação do aparelho psíquico, tempo que corre em ritmo distendido e alheio à urgência das demandas do Outro, introduz a falta no psiquismo. *A demora é uma das manifestações mais incontornáveis da falta, para o sujeito.* Inversamente, a automatização da pressa que nos leva a viver e realizar as tarefas da vida no tempo do Outro atropela o sujeito (do desejo); nesse caso, a pressa convém ao neurótico, que negocia seu desejo em troca da demanda do outro. A expressão corriqueira “preciso disto para ontem” expressa bem tal desvalorização da duração presente, a única na qual o corpo existe, respira, age – duração que é também a temporalidade psíquica do sujeito que espera pela satisfação. Queremos “tudo ao mesmo tempo agora”: o tempo comprimido e aparentemente *pleno* de ofertas/demandas de gozo, que caracteriza a sociedade contemporânea é cúmplice, senão co-autor do sentimento de vazio que abate os depressivos. Parece que nada falta aos que se precipitam na velocidade exigida por essa demanda. Nada falta a não ser – tempo. O tecido da vida.<sup>179</sup>

Este entrelaçamento entre a temporalidade e as patologias, tão claramente explicitada por Kehl, evidencia também que a obsessão pela pressa, ao mesmo

---

<sup>177</sup> KEHL, Maria Rita. *O tempo e o cão: a atualidade das depressões*, São Paulo: Boitempo, 2009. p. 135.

<sup>178</sup> KEHL, Maria Rita. *O tempo e o cão...* p. 135.

<sup>179</sup> KEHL, Maria Rita. *O tempo e o cão...* p. 188.

tempo em que evita reconhecer a falta, obviamente, evita também reconhecer a morte. Sem tempo, sem vestígios do que se faz presente na ausência, o saldo é a pobreza de imaginação e de criação. Toda possibilidade ou promessa requer, essencialmente, tempo. Assim, a tese freudiana da substituição do objeto no luto, ao afirmar que o enlutado primeiramente redobra sobre seu Eu os investimentos libidinais que antes haviam se dirigido ao objeto (perdido), para assim permitir um novo enamoramento e colocar mais uma vez o objeto (outro) como tendo precedência sobre o eu, mantém viva a promessa de vida, justamente no reconhecimento da morte.

É possível então, agora, redefinirmos o que antes se mostrava como um paradoxo, a noção de desamparo e a esperança que vemos emergir em alguns dos escritos freudianos. O que Freud introduz, ao marcar, no trabalho de luto, o momento no qual os investimentos libidinais podem ser reinvestidos num novo objeto, é, afinal, a ideia de *possibilidade*, de uma transformação ou renovação, que, por sua vez, só pode se dar a partir de uma perda. Trata-se da restituição da possibilidade do devir, como alternativa à repetição, o que, afinal de contas, é o alicerce que sustenta tanto teoria quanto técnica analítica.

Por isso, nesta mesma linha de raciocínio, consideramos essencial referirmos, ainda que brevemente, o texto no qual *Luto e melancolia* se enraiza, e que, não por acaso, trata do amor. *Sobre o narcisismo: uma introdução* é um dos textos fundamentais da metapsicologia freudiana, por inaugurar o termo como conceito e destacar sua importância para o desenvolvimento sexual. Não abordaremos aqui as especificidades e evoluções do termo na psicanálise, mas é importante que nos detenhamos em um trecho do artigo em que Freud se indaga sobre em que momento de nossas vidas se tornaria necessário ultrapassar os limites do narcisismo e passar a investir objetos externos. Ele próprio se responde:

Um egoísmo forte constitui uma proteção contra o adoecer, mas, num último recurso, devemos começar a amar a fim de não adoecermos, e, estamos destinados a cair doentes, se, em consequência da frustração, formos incapazes de amar. Isso acompanha mais ou menos os versos do quadro que Heine traça sobre a psicogênese da Criação:

*Krankheit ist wohl der letzte Grund  
Des ganzen Schöpferdrangs gewesen;  
Erschaffend konnte ich genesen,*

*Erschaffend wurde ich gesund.*<sup>180</sup>

Se Narciso, cego para a alteridade, restringe seu mundo interior para preservar a coesão de sua identidade, isola-se para proteger seu frágil equilíbrio, o que Freud explicita nesta passagem é que este egoísmo nos faz adoecer, e que, mesmo para a coesão do sentimento de si é necessária uma troca permanente com os outros, trocas que exigirão reacomodações e recomposições constantes. *Amar para não enfermar* é o aforisma freudiano que traduz a necessidade de articulação entre a repetição e a diferença, sintetizando assim a difícil tarefa de conjugar os riscos de imobilidade, pelo isolamento e limitação de recursos psíquicos, e os de desorganização, pela perda de referenciais identitários. Freud, portanto, é claro: ainda que amar nos cause sofrimento, é também a saída possível para mantermos nossa saúde psíquica. Não estaríamos aqui, mais uma vez, ao falarmos da necessidade de amar, considerando a alteridade como categoria fundamental?

Nesta mesma linha, também *O Mal-estar na Civilização*, considerado um de seus escritos mais sombrios, por tratar essencialmente da tragédia da condição humana, faz referência ao amor, na medida em que, como já referimos, considera a própria civilização, um processo a serviço de Eros. Observemos o que Freud nos diz a respeito das formas de afastarmos o sofrimento decorrente das relações humanas e das forças da natureza:

Contra o sofrimento que pode advir dos relacionamentos humanos, a defesa mais imediata é o isolamento voluntário, o manter-se à distância das outras pessoas. A felicidade passível de ser conseguida através deste método é, como vemos, a felicidade da quietude. Contra o temível mundo externo, só podemos defender-nos por algum tipo de afastamento dele, se pretendermos solucionar a tarefa por nós mesmos. Há, é verdade, outro caminho, e melhor: o de tornar-se membro da comunidade humana e, com o auxílio de uma técnica orientada pela ciência, passar para o ataque à natureza e sujeitá-la à vontade humana. Trabalha-se então com todos para o bem de todos.<sup>181</sup>

---

<sup>180</sup> FREUD, Sigmund. *Sobre o narcisismo...* p. 102. No poema citado por Freud, se imaginaria Deus dizendo: "A doença foi, sem dúvida, a causa final de todo anseio de criação. Criando, pude recuperar-me; criando, tornei-me saudável."

<sup>181</sup> FREUD, Sigmund. *Mal-Estar na Civilização...* p. 96.

Sabemos que não somente a fúria das manifestações da natureza, mas também a dos homens ditos civilizados constitui o que Freud chama “o temível mundo externo”. Com o peso da guerra e da perseguição nazista sobre os ombros, pergunta-se sobre a possibilidade de união entre as pessoas como forma possível de fazer frente à crueldade e à imensa potência de destruição daquele período. É claro que neste “fazer frente” se denota também uma forte parcela de agressividade, mas ainda que neste texto Freud tenha sistematizado muitos dos impasses da modernidade e ressaltado a impossibilidade de sintonia entre o sujeito e a cultura, ele indica explicitamente a presença de Eros, ao propor a alternativa de se “trabalhar com todos para o bem de todos”.

Ainda dentre suas análises do amor, neste texto, ressaltamos este trecho no qual descreve a relação entre sua natureza pulsional e a civilização:

O amor que fundou a família continua a operar na civilização, tanto em sua forma original, em que não renuncia à satisfação original direta, quanto em sua forma modificada, como afeição inibida em sua finalidade. Em cada uma delas continua a realizar sua função de reunir consideráveis quantidades de pessoas, de um modo mais intensivo do que o que pode ser efetuado através do interesse pelo trabalho em comum. A maneira descuidada com que a linguagem utiliza a palavra “amor” conta com uma justificação genética. As pessoas dão o nome de “amor” ao relacionamento entre um homem e uma mulher cujas necessidades genitais os levaram a fundar uma família; também dão esse nome aos sentimentos positivos existentes entre pais e filhos, e entre os irmãos e as irmãs de uma família, embora nós sejamos obrigados a descrever isso como “amor inibido em sua finalidade” ou “afeição”. O amor com uma finalidade inibida foi, de fato, originalmente, amor plenamente sensual, e ainda o é no inconsciente do homem. Ambos – o amor plenamente sensual e o amor inibido em sua finalidade – estendem-se exteriormente à família e criam novos vínculos com pessoas anteriormente estranhas.<sup>182</sup>

A linha de raciocínio de Freud nos dá a entender que, no decorrer do desenvolvimento, o amor, “de um modo mais intenso do que o que pode ser efetuado através do interesse pelo trabalho em comum”, responde a uma demanda de interesse próprio, em oposição aos interesses da civilização. Este conflito entre a natureza pulsional e a inscrição do sujeito na cultura impede a conquista de um amor romântico, ideal de completude e felicidade plena. No entanto, diferentemente de um amor “plenamente sensual”, o amor inibido em sua finalidade, como a

---

<sup>182</sup> FREUD, Sigmund. *Mal-Estar na Civilização...* p. 123

amizade, pode estender-se e “criar novos vínculos com pessoas estranhas”. Não poderíamos considerar esta referência a possibilidade de estender o amor a *novos vínculos com pessoas estranhas* como uma brecha por onde a captura narcísica, no ideal de completude, poderia vislumbrar uma saída? Pensamos que sim, e marcamos, nesta possibilidade, a esperança que Freud colocou nas novas gerações quanto à conquista de um mundo menos cruel.

Assim, ainda que Freud tenha assinalado a impossibilidade de realização do “Amar ao próximo como a ti mesmo”, em função do psiquismo ser movido pelo desejo, (o que difere radicalmente do pensamento levinasiano) vemos também, pela própria insatisfação mantenedora do desejo, a abertura para o fruir do desconhecido.

O amor no discurso freudiano pode também ser compreendido, portanto, como uma afirmação de um desencontro, de uma impossibilidade de complementaridade, do que anuncia constantemente uma força pulsional clamando por satisfação. É, assim, regulado pelo descompasso, não pela sintonia. Um exemplo muito claro e que muito bem ilustra esta concepção é o amor de transferência, na medida em que este procura incessantemente reviver, em modelos atuais, uma demanda pulsional da mais tenra infância. Em seu desprezo pela realidade, o amor de transferência testemunha a excelência da temporalidade, pela revivência do passado que insiste em não silenciar. Ao transferir para o analista os padrões relacionais e crenças adquiridas ao longo da vida, o sujeito tem a possibilidade de questioná-los e transformá-los, vislumbrando um futuro em construção.

Desta forma, queremos chamar a atenção para o fato de que o amor, em psicanálise, (e poderíamos também dizer “o amar”, em sintonia com a argumentação deste trabalho) é a experiência fundamental e imprescindível para que mudanças se efetivem, é o suporte para a prioridade do interesse comum, a forma mais exitosa de gestão do mal-estar. Na relação com os outros, na cultura, em uma permanente atmosfera de estranha familiaridade, de aproximação e distanciamento, o sujeito se encontra e se perde. Ao mesmo tempo em que repete, inventa; permanece e se transforma. Se apontamos anteriormente que *todo encontro é já uma morte*, podemos também afirmar que a psicanálise opera neste mesmo registro, o de descortinar possibilidades a partir da angústia do encontro com o que desorganiza,

pela ruptura de crenças e pela necessidade de abandono de modelos pré-estabelecidos.

Já ressaltamos que a psicanálise só é possível na *prioridade da ausência*; ausência que, como vestígio, denuncia a presença de uma outra cena. A bem da verdade, a escuta destes vestígios é a possibilidade de vislumbrar uma pluralidade de sentidos para eles. É assim que, como *ainda não*, como *não-lugar*, como abertura, a escuta analítica indica temporalidade, movimento e mudança. Neste diálogo imaginário que nos propomos a escutar, entre Freud e Levinas, talvez não parecesse forçado dizer, mesmo com as diferenças entre eles, que a forma possível de gestão do mal-estar é a prioridade da ética.

\*\*\*

Ao longo de nosso texto, marcamos que a característica fundamental e também mais radical no pensamento de Levinas, consiste em situar a filosofia no terreno da ética. O deslocamento da prioridade da identidade para considerar a alteridade como originária em relação ao eu, diferentemente de Husserl, Heidegger e todo o pensamento filosófico tradicional, nos conduz à ideia de diferença absoluta, e, nesse sentido, a ética adquire também um estatuto fundamental, muito mais abrangente do que um conceito como disciplina filosófica. Para que possamos nos conduzir ao momento final de nossa argumentação, sobre a questão do surgimento do sujeito ético a partir da morte, é necessário que possamos trazer aqui a complexidade e a abrangência da palavra ética. Ainda que possa parecer tardia esta observação, já que em todos os capítulos anteriores evidenciamos, em muitos momentos, a significância da ética, acreditamos que é essencial uma precisão em marcar a sua relação indissociável com a condição humana. Ricardo Timm de Souza escreve sobre esta condição:

A Ética não é um elemento a mais a ser levado em consideração quando se pensa sobre a questão filosófica fundamental: a condição humana, simplesmente porque a Ética se constitui no fundamento da *própria possibilidade de pensar o humano*. Pois a *própria ideia de pensar pressupõe a Ética*. Não existe pensamento fora de alguém

que pensa, porque não se pensa fora de um corpo, é sempre *alguém* que pensa, e que, para pensar, tem de antes existir; e esse alguém não é uma mônada fechada em si mesma, mas de algum modo, desde sempre, *o fruto de relações* – seja no âmbito de sua gênese biológica (ninguém nasce senão de seus pais), seja em termos de sua geração social e histórica (ninguém existe fora de uma cultura e de uma língua que o acolhem, ou fora de estruturas materiais que o sustentam). Ser humano é provir e viver na multiplicidade do humano, existência humana é expressão de um existir múltiplo, de um existir na multiplicidade.<sup>183</sup>

Essa definição traduz, com excelência, a ética como *relação*, como *fundamento* e *condição* de vida. Fica evidente, desta forma, que a ética não pertence ao universo das formalidades e abstrações, ela depende de ações concretas, das menores às mais relevantes situações que compõem a vida. Como exemplo desta concretude, o autor nos diz que “para que uma gestação tenha chegado a *bom* termo, é necessário que nem a mãe, nem todos os que a apoiaram houvessem agido de forma *má*, pelo menos não a ponto de impedir o desenvolvimento do novo ser.”<sup>184</sup> Da mesma forma, em todas as situações da vida humana há sempre decisões e atos que, por menores que sejam, se direcionam à preservação e a continuidade do viver. Ética é, portanto, *relação*; mas não a *relação* que já descrevemos anteriormente como capturada no interior da Totalidade, e sim, a *relação* com a própria alteridade, *relação* que considera o infinito.

Assim, como fundamento da condição humana e de tudo que a envolve, a Ética é inconcebível separada desta, é a base de toda a vida, e por isto mesmo, base da pluralidade da existência. Sobre esta pluralidade, é importante, portanto, que também possamos pensá-la como indissociável da condição humana. Ricardo Timm de Souza refere, a este respeito, que não se trata de uma dimensão quantitativa, mas pelo contrário: “a multiplicidade só é perceptível quando as singularidades a constituem, ou seja, quando a qualidade, ou seja, a singularidade de cada constituinte não se confunde com a singularidade de nenhum outro.”<sup>185</sup> Se não fosse assim, ao invés de multiplicidade, teríamos massa: “indiferenciação

---

<sup>183</sup> SOUZA, Ricardo Timm de. *Justiça em seus termos*: Dignidade humana, dignidade do mundo. Rio de Janeiro: Editora Lumen Juris, 2010. p. 61.

<sup>184</sup> SOUZA, Ricardo Timm de. *Justiça em seus termos...* p. 62.

<sup>185</sup> SOUZA, Ricardo Timm de. *Justiça em seus termos...* p. 62.

quantitativa de constituintes, homogeneização dos diferentes, con-fusão dos múltiplos numa unidade violenta: totalização.”<sup>186</sup>

Sendo assim, como se poderia teorizar sobre a Ética? Certamente, como já referimos ao longo de nosso primeiro capítulo, a teorização que comporta o pensamento auto-referente, na racionalidade totalizante, é insuficiente para concebê-la. Impõe-se a necessidade de outro horizonte, uma dimensão que lhe empreste sentido e que seja capaz de estender-se e vislumbrar a relação entre Eu e o Outro. Ricardo Timm de Souza define, assim, uma *racionalidade ética* como:

Uma racionalidade que tem sentido na sua dimensão ética propriamente dita, uma racionalidade que não existe sem que a sua dimensão ética seja a própria medula do que de racional ela possui. Por quê? Porque “racionalidade” significa aqui se relacionar para além dos reflexos que o pensamento é capaz de destilar para si mesmo. Racionalidade significa relacionar-se com a realidade, e a realidade não está presente de forma concreta e absoluta, no interior da lógica do próprio pensamento que pensa: há sempre algo para além daquilo que é possível pensar, e, se assim, não fosse, haveria a onisciência, e não o conhecimento paulatino da realidade. Portanto, é com base nesta dimensão de racionalidade ética que é possível retomar a dimensão da ética como fundamento das relações humanas.<sup>187</sup>

Poderíamos ainda, nas ressonâncias que temos feito emergir através das diferenças entre os pensamentos de Levinas e Freud, afirmar que esta ideia de racionalidade ética constitui também o substrato da psicanálise, pois só na forma de um pensar em relação com o infinito é que é possível que se estabeleça uma conjunção entre eu e inconsciente, que ao mesmo tempo em que é inesgotável, é também singular, próprio de cada indivíduo. A ideia de inconsciente é a própria noção de infinito *no* finito. Não fosse assim, teríamos, ao invés da possibilidade de escuta das conexões que emergem nos retornos do recalcado, um grande e definitivo *manual* de interpretações de sonhos, por exemplo.

A necessidade de se conjugar singularidade e pluralidade, é portanto, fundamental na pauta de nossos autores. Vimos que o sujeito levinasiano vive a

---

<sup>186</sup> SOUZA, Ricardo Timm de. *Justiça em seus termos...* p. 62.

<sup>187</sup> SOUZA, Ricardo Timm de. *Justiça em seus termos...* p. 69.

ambiguidade de habitar o mundo da necessidade, do trabalho e da posse, e, ao mesmo tempo, ser atingido em sua solidão e egoísmo pelo indizível do sofrimento e o inapreensível da morte. Levinas nos descreve esse egoísmo ao dizer que “a solidão do sujeito pertence a sua relação com o existir, da qual é dono”.<sup>188</sup> Assim, por este domínio do existir, o sujeito tem o poder de falar por si mesmo, de pensar, de ser. A relação de identificação seria a ocupação do eu pelo si mesmo, como materialidade: desta forma, “fazendo abstração de toda relação com um futuro ou com um passado, o sujeito se impõe a si mesmo, e isto, na mesma liberdade de seu presente.”<sup>189</sup> Desta forma, a solidão do sujeito não se deve, aqui, a um desamparo, mas ao fato de “ser jogado como pasto para si mesmo, de submergir-se em si mesmo”,<sup>190</sup> como essência da materialidade. Por isto, diz Levinas:

No mesmo instante da transcendência da necessidade, que coloca ao sujeito frente aos alimentos, frente ao mundo como alimento, este lhe oferece uma liberação a respeito de si mesmo. O mundo oferece ao sujeito a participação no existir sob a forma do gozo, lhe permite, em consequência, existir a distância de si mesmo. Deixa-se absorver no objeto que o absorve, mas conserva, contudo, uma distância a respeito deste objeto. Todo gozo é, também, sensação, quer dizer, conhecimento e luz. Em absoluto desaparecimento de si, mas um esquecimento de si e como uma abnegação primordial.<sup>191</sup>

Observemos que Levinas nos aponta que este tipo de transcendência, por ainda provir do sujeito, não o retira da solidão. “A luz, a claridade, é a inteligibilidade mesma, faz com que tudo provenha de mim, reduz toda experiência a uma reminiscência elemental. A razão está só”.<sup>192</sup> O conhecimento não encontra, desta forma, algo no mundo que se apresente como alteridade, mesmo na situação do

---

<sup>188</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Le temps et l'autre...* p. 51.

<sup>189</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Le temps et l'autre...* p. 51.

Abstraction faite de toute relation avec un avenir ou avec un passé, le sujet s'impose à soi, et cela, dans la liberté même de son présent.

<sup>190</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Le temps et l'autre...* p. 51.

<sup>191</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Le temps et l'autre...* p. 51.

Dans l'instant même de la transcendance du besoin, plaçant le sujet en face des nourritures, en face du monde comme nourriture, lui offre-t-elle une libération à l'égard de lui-même. Le monde offre au sujet la participation à l'exister sous forme de jouissance, lui permet par conséquent d'exister à distance de soi. Il est absorbé dans l'objet qu'il absorbe, et garde cependant une distance à l'égard de cet objet. Toute jouissance est aussi sensation, c'est-à-dire connaissance, et lumière. Non point disparition de soi, mais oubli de soi et comme une première abnégation.

<sup>192</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Le temps et l'autre...* p. 53.

esforço do trabalho, na superação pelo esforço ou pela técnica: o sujeito se reafirma, nesta condição, na solidão do existente. Assim, “na concretude da necessidade, o espaço que nos separa de nós mesmos é sempre um espaço que se tem de conquistar. É preciso atravessá-lo, tomar o objeto, quer dizer, há que trabalhar com as próprias mãos”.<sup>193</sup>

Mas como seria possível ao sujeito libertar-se da solidão de ser, em uma relação com o que não provém dele? Estamos agora no ponto central de nossa argumentação. A questão da morte como “correlato da experiência da impossibilidade do nada”<sup>194</sup> coloca-o na situação através da qual se abre um abismo entre o acontecimento e o sujeito a quem os acontecimentos sucedem. O mistério da morte opõe-se ao poder do presente, é ela – a morte – que “determina a medida em que o futuro não é presente.”<sup>195</sup> Nesta relação única com o futuro, com o incompreensível,

A morte é a impossibilidade de ter um projeto. Esta proximidade da morte indica que estamos em relação com algo que é absolutamente outro, algo que não possui a alteridade como determinação provisional que poderíamos assumir mediante o gozo, algo cuja existência mesma está repleta de alteridade. Por isso, a morte não confirma minha solidão, mas, ao contrário, a rompe.<sup>196</sup>

Se à solidão do sujeito se sobrepõe algo mais forte, capaz de rompê-la, Levinas pode assim afirmar a pluralidade da existência: “O plural não designa neste caso uma multiplicidade de existentes, mas aparece no existir mesmo. No próprio existir do existente, até aqui assumido pelo sujeito solitário e manifestado mediante

---

<sup>193</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Le temps et l'autre...* p. 53.

Dans le concret du besoin, l'espace qui nous éloigne de nous-mêmes, est toujours à conquérir. Il faut le franchir, Il faut prendre l'objet, c'est-à-dire Il faut travailler de ses mains.

<sup>194</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Le temps et l'autre...* p. 56.

<sup>195</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Le temps et l'autre...* p.71.

<sup>196</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Le temps et l'autre...* p. 62.

La mort, c'est l'impossibilité d'avoir un projet. Cette approche de la mort indique que nous sommes en relation avec quelque chose qui est absolument autre, quelque chose portant l'altérité, non pas comme une détermination provisoire, que nous pouvons assimiler par la jouissance, mais quelque chose dont l'existence même est faite d'altérité. Ma solitude ainsi n'est pas confirmée par la mort, mais brisée par la mort.

o sofrimento, se insinua uma pluralidade,<sup>197</sup> na forma de um espaço livre para um próximo acontecimento.

O Outro é absolutamente outro, não participa comigo de uma existência comum. É exterior, e, ao mesmo tempo, me chega, me atinge. Desta forma, a pluralidade se afirma, escreve Levinas, pois “somente um ser que alcançou a exasperação de sua solidão mediante o sofrimento e a espera de outro acontecimento como a incógnita da morte, pode situar-se no terreno em que se faz possível a relação com outro.”<sup>198</sup> Neste sentido é que temos, em Levinas, a morte como possibilidade das impossibilidades, pois somente no sem-resposta da morte – única certeza – é que se descortinam possibilidades. Se dá aí o rompimento definitivo com a solidão de ser, pois na morte, “o existir do existente se aliena.”<sup>199</sup>

Na verdade, o Outro que assim se anuncia não possui esse existir como o sujeito o possui; seu poder sobre meu existir é misterioso; não desconhecido, mas incognoscível, refratário a toda luz. Mas isso é precisamente o que nos indica que o outro não é de nenhum modo um outro-eu, um outro si-mesmo que participa comigo de uma existência comum. A relação com outro não é uma relação idílica e harmoniosa de comunhão nem uma empatia mediante a qual possamos nos colocar em seu lugar: o reconhecemos como semelhante a nós e ao mesmo tempo exterior; a relação com outro é uma relação com um Mistério.<sup>200</sup>

Esta ideia é também muito bem traduzida na frase célebre “Nós não é plural de eu,”<sup>201</sup> e reflete-se na revelação traumática do Infinito, que Levinas refere como

---

<sup>197</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Le temps et l'autre...* p. 63.

Le pluriel n'est pas ici une multiplicité d'existants, Il apparaît dans l'exister même. Dans l'exister même de l'existant, jusqu'alors jalousement assume par le sujet Seul et manifeste par la souffrance, s'insinue une pluralité.

<sup>198</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Le temps et l'autre...* p. 63.

<sup>199</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Le temps et l'autre...* p.62.

<sup>200</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Le temps et l'autre...* p.62.

Certes, l'Autre qui s'annonce ne possède pas cet exister, comme le possède le sujet; son emprise sur mon exister est mystérieuse; non pas inconnue, mais inconnaissable, réfractaire à toute lumière. Mais cela indique précisément que l'autre n'est en aucune façon un autre moi-même, participant avec moi à une existence commune. La relation avec l'autre n'est pas une idyllique et harmonieuse relation de communication, ni une sympathie par laquelle nous mettons à sa place, nous le reconnaissons comme semblable à nous, mais extérieur à nous; la relation avec l'autre est une relation avec un Mystère.

<sup>201</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*, p. 108.

futuro autêntico. Como absolutamente surpreendente, incognoscível, a exterioridade do futuro é claramente distinta de uma exterioridade espacial:

A antecipação ao futuro, a projeção ao futuro, acreditadas como o essencial do tempo em todas as teorias, desde Bergson até Sartre, não constituem mais que o presente do futuro, não o futuro autêntico; o futuro é aquilo que não se capta, aquilo que cai sobre nós e se apodera de nós. O futuro é o outro. A relação com o futuro é a relação mesma com o outro. Falar do tempo a partir de um sujeito só, de uma duração puramente pessoal, é algo que nos parece impossível.<sup>202</sup>

O futuro é o Outro, inatingível, intocável, mas também aquele que nunca está sozinho. Na concepção de Levinas, é também “graças à multiplicidade dos muitos outros que o outro não se torna um tu.”<sup>203</sup> Com o Outro, se apresentam ao Eu muitos outros, que Levinas chama “o terceiro”, e por quem o Eu deve também responder, como forma de construção de uma sociedade humana. A cidadania está ligada às idéias de fraternidade e igualdade, no sentido do *visage*<sup>204</sup> que se dirige à mim, como completamente estranho. Catherine Chaliier nos aponta que “o que constitui o fato original da fraternidade é que cada homem, próximo ou longínquo, possa sair do anonimato e tornar-se rosto para mim”<sup>205</sup> isto porque, neste frente-à-frente, “pela responsabilidade que ele não cessa de avivar, dá o sentido das minhas relações com todos os homens.”<sup>206</sup>

Através do terceiro, o Eu pode lançar-se à exterioridade, sem, no entanto, fundir-se à exterioridade. Para Luiz Carlos Susin, a possibilidade desta entrada reside no fato:

Da nudez do outro e na an-arquia da assignação e vulnerabilidade ao outro. Se o outro se apresentasse com atributos, fenômenos,

---

<sup>202</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Le temps et l'autre...* p. 64.

L'antéicipation de l'avenir, la projection de l'avenir, accréditées comme l'essentiel du temps par toutes les théories de Bergson à Sartre, ne sont que le présent de l'avenir et no pas l'avenir authentique; l'avenir, c'est ce qui n'est pas saisi, ce qui tombe sur nous et s'empare de nous. L'avenir, c'est l'autre. Parler de temps dans un sujet seul, parler d'une durée purement personnelle, nous semble impossible.

<sup>203</sup> SUSIN, Luiz Carlos. *O homem messiânico...* p. 409.

<sup>204</sup> Olhar ou rosto.

<sup>205</sup> CHALIER, Catherine. *Lévinas: A utopia do humano*. Lisboa: Instituto Piaget, 1993. p. 141.

<sup>206</sup> CHALIER, Catherine. *Lévinas: a utopia...* p. 141.

essência, etc., ou se eu fosse a ele desde minha consciência ou liberdade, tudo ficaria limitado e estaria acionado o processo de interessamento. Mas na *nudez* do outro além do ser, no seu desfalecimento de ser, no seu infinito de altura e de despojamento, *cabem todos os outros*. No seu Olhar nu me olham, me suplicam e me exigem todos os outros. E por outro lado, a minha exposição anárquica e a sensibilidade vulnerável me abrem *em ferimento por todos os outros*, sem poder limitar nem escolher *qual* outro.<sup>207</sup>

É desta forma, nesta relação de absoluta assimetria pela responsabilidade infinita do Eu em relação ao outro, que se evidencia de forma ainda mais radical a passagem do registro do ser ao registro ético, inaugurando o *sujeito para-o-outro* e, ao mesmo tempo, também a questão da justiça. Susin continua:

É da universalidade do outro que surge a minha própria universalidade como responsabilidade por todos. O Olhar do outro propõe à minha designação pré-original toda a humanidade, e me expõe ao público, à sociedade, à família sem fronteiras. É neste contexto que todo o universo pesa sobre meus ombros, todo o universo me acusa e me exige, e eu sou suporte universal.

Responsável como refém de todos os homens, o sujeito levinasiano é também “refém da justiça,”<sup>208</sup> que evidentemente, não seria possível na singularidade. A questão que então é decisiva, claramente colocada por Ricardo Timm de Souza, é a necessidade de se pensar “desde o ponto de vista do *trauma* da injustiça cometida, a *questão da justiça como fundamento da estrutura das relações humanas*.”<sup>209</sup> A condição humana, na concepção do autor, é “antes de tudo, nesse sentido, ansiedade por justiça,”<sup>210</sup> não havendo nenhum sentido no mundo sem esta busca:

Justiça, portanto, não é – repita-se, ressalte-se – uma categoria da filosofia, ou da ciência jurídica, ou das ciências sociais, como qualquer outra categoria, mas é o *essencial da própria possibilidade* da filosofia, das ciências jurídicas, das ciências sociais e humanas, e da ciência em geral. Justiça é o objeto por excelência da ciência e da

<sup>207</sup> SUSIN, Luiz Carlos. *O homem messiânico...* p. 410.

<sup>208</sup> SUSIN, Luiz Carlos. *O homem messiânico...* p. 415.

<sup>209</sup> SOUZA, Ricardo Timm de. *Justiça em seus termos...* p. 93.

<sup>210</sup> SOUZA, Ricardo Timm de. *Justiça em seus termos...* p. 93.

filosofia, porque é o conteúdo da própria humanidade, sem o qual a humanidade torna-se vazia.<sup>211</sup>

Desse modo, fica evidente que a questão da justiça é também uma questão que se fundamenta em uma radical assimetria: o sujeito (*sub-jectum*) é aquele que é responsável por todos, como não-indiferente à injustiça. *A diferença é anunciada aqui, como definição, na própria não-indiferença.* Da mesma forma, Ricardo Timm de Souza aponta, “a justiça, ou a vontade de justiça ou a ética, se constitui numa desordem da ordem do saber. Saber que retorna sempre à sua convicção de razoabilidade, através da ideia de equilíbrio lógico-ontológico entre os termos.”<sup>212</sup> Assim,

na expressão “Diferença significa a não-indiferença”, temos à vista, de uma forma tão sutil quanto poderosa, a inversão que se está processando e conduz à razão ética: pensar a diferença pode ser uma atividade solitária, mas sentir a vontade, a necessidade ou o trauma da não indiferença – da ética – (a menos que se consiga elocubrar uma contrapartida lógica ao primeiro termo, e então estaremos novamente na estaca zero) – nada tem de atividade solitária.<sup>213</sup>

Vemos através desta perspectiva a proposição levinasiana da necessidade de justiça como responsabilidade do sujeito *para além* de todo limite estabelecido por uma lei objetiva. É importante notarmos que quando da prioridade do Outro, na redefinição da ética como filosofia primeira, os direitos do outro estão antes dos meus e mesmo antes de minha liberdade, antes ainda de que eu os reconheça. O apelo à responsabilidade infinita inverte, portanto, o medo da morte no medo de cometer um assassinato:

O juízo incide sobre mim na medida em que me intima a responder. A verdade faz-se na resposta à intimação. A intimação exalta a singularidade precisamente porque se dirige a uma responsabilidade infinita. *O infinito da responsabilidade não traduz a sua imensidão*

---

<sup>211</sup> SOUZA, Ricardo Timm de. *Justiça em seus termos...* p. 94.

<sup>212</sup> SOUZA, Ricardo Timm de. *Razões Plurais...* p. 207.

<sup>213</sup> SOUZA, Ricardo Timm de. *Razões Plurais...* p. 207.

*atual, mas um aumento da responsabilidade, à medida em que ela se assume, os deveres alargam-se à medida que se cumprem. Quanto melhor cumpro o meu dever, tanto menos direitos tenho; quanto mais justo sou, mais culpado sou. O eu que na fruição vimos surgir como ser separado tendo à parte, em si, o centro em volta do qual gravita a sua existência – confirma-se na sua singularidade esvaziando-se desta gravitação, que não cessa de se esvaziar e que se confirma precisamente no incessante esforço de se esvaziar. Chama-se a isso bondade. A possibilidade de um ponto do universo onde um tal transbordamento da responsabilidade se produz, define, talvez, no fim das contas, o eu.*<sup>214</sup>

Como já comentamos no decorrer de nosso texto, esta responsabilidade infinita pelo outro, puro des-interesse, se constitui como fundamento para o surgimento do sujeito ético, recolocando, de outro modo, (*autrement*) o sentido do ser. Depois de levar até à utopia esta subjetividade, Levinas se pergunta que direitos possuiria o ser de ocupar um lugar no mundo e cuidar de si, se isto poderia traduzir-se por uma indiferença ou opressão ao outro, inaugurando, a partir daí, uma nova compreensão do ser, como ser-para-o-outro, responsabilidade no interesse pela justiça e pela paz.

Nessa linha de pensamento, do amor no sofrimento pelo sofrimento do outro, Levinas é conduzido à sua “teoria do Eros”, onde o sexo, de forma similar a libido freudiana, torna-se uma questão central, estando mesmo “na própria origem do social”.<sup>215</sup> É fácil compreendermos isso se entendemos, na significação do termo Eros, esta prioridade do outro. Na concepção de Bensussan, por exemplo,

---

<sup>214</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e Infinito...* p. 222.

Le jugement se porte sur moi dans la mesure où il me somme de répondre. La vérité se fait dans cette réponse à la sommation. La sommation exalte la singularité précisément parce qu'elle s'adresse à une responsabilité infinie. L'infini de la responsabilité ne traduit pas son immensité actuelle, mais un accroissement de la responsabilité, au fur et à mesure qu'elle s'assume; les devoirs s'élargissent au fur et à mesure qu'ils s'accomplissent. Mieux j'accomplis mon devoir, moins j'ai de droits; plus je suis juste et plus je suis coupable. Le moi que dans la jouissance nous avons vu surgir comme être séparé ayant à part, en soi, le centre autour duquel son existence gravite se confirme, précisément, dans cet incessant effort de se vider. On appelle cela bonté. La possibilité d'un point de l'univers où un tel débordement de la responsabilité se produit, définit, peut-être en fin de compte le moi.

<sup>215</sup> BENSUSSAN, Gérard; BERNARDO, Fernanda. *Os Equívocos da Ética...* p. 51.

a sexualidade<sup>216</sup> é, por excelência, a relação com o absolutamente outro, quer dizer, a relação em que a dualidade precede e sucede, enquadra a própria relação, que nem mesmo é mais uma relação. É a razão pela qual – se tem de ser meditado em profundidade –, o amor deverá de antemão excetuar-se da “sua concepção antiga”, quer dizer, que lhe é preciso libertar-se de toda a ontologia do Uno e da fusão erótica e confrontar-se, sem rodeios, com a “dualidade inultrapassável do Eros.”<sup>217</sup>

Esta linha de raciocínio coloca o amor em oposição ao interesse, como preocupação primeira pelo outro e, conseqüentemente, pela justiça. A partir desta perspectiva, somos conduzidos a concluir que a inauguração do sujeito ético se dá, no pensamento levinasiano, pela não-resposta da morte, e, ao mesmo tempo, também pela resposta do amor.<sup>218</sup>

É interessante que, quando pela primeira vez na história da filosofia o Amor foi apresentado, no *Banquete*<sup>219</sup> de Platão, a fala de Fedro o situava como o mais antigo entre os deuses:

Eros é um Deus grandioso, extraordinário entre deuses e homens, por muitos motivos, entre os quais a origem não é o menor. Ser entre imortais o mais antigo, declaro, representa distinção ímpar. Trago a prova: ancestrais de Eros não existem, ninguém jamais se referiu a eles, seja um qualquer, seja um poeta. Hesíodo afirma que primeiro apareceu o Caos “em seguida a Terra de amplos peitos, de todos assento seguro sempre, e Eros...” Acusilau reafirma o que se lê em Hesíodo, ao declarar que depois do Caos apareceram a Terra e o Eros. Parmênides, ao se referir à origem, sustenta: “Antes de tudo, (a Justiça) ideou Eros. Pelo que se vê, diversas fontes homologam a antiguidade de Eros. Como é o mais velho, é-nos a causa dos maiores bens.”<sup>220</sup>

Entretanto, *O Banquete* nos apresenta duas concepções distintas para definir o Amor, e somente uma delas traduziria o pensamento levinasiano. É

---

<sup>216</sup> Gérard Bensussan afirma que há uma constante ambivalência nas utilizações que Levinas faz dos conceitos de Eros e amor, “no transporte que vai de um ao outro, ou no amálgama que os funde em uma única matéria.” BENSUSSAN, p. 55.

<sup>217</sup> BENSUSSAN, Gérard; BERNARDO, Fernanda. *Os Equívocos da Ética...* p. 57, apud LEVINAS, Emmanuel. *Carnets – Œuvres 1. Carnets de Captivité et autres inédits*. Paris: Grasset & Fasquelle, 2009. p.114.

<sup>218</sup> Gérard Bensussan, em comunicação pessoal.

<sup>219</sup> PLATÃO. *O Banquete*. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1991.

<sup>220</sup> PLATÃO. *O Banquete...* p. 37.

importante atentarmos ao sentido que Levinas dá a palavra amor, ou Eros<sup>221</sup> para que se evitem compreensões equivocadas. Não se trata, por exemplo, do tipo de amor romântico que descreve uma metade perdida, onde dois formariam um. Levinas preocupou-se em esclarecer isto, salientando o sentido de uma abertura ética, e não de uma busca de unidade entre diferentes, na qual certamente se anularia o outro. Podemos observar, na fala de Aristófanes, o sentido mais próximo da concepção levinasiana, e mesmo freudiana, onde Eros é como “uma das faces do espanto, dá-se como perda”:<sup>222</sup>

Parece-me que os homens não perceberam nada do poder de Eros. Se o tivessem percebido, dele seriam os templos mais imponentes, os mais vistosos altares teriam sido erguidos em seu louvor, para ele arderiam os mais fartos sacrifícios. Não seria como agora, quando nada disso se vê, embora necessitemos dele acima de tudo. Eros é, ao que tudo indica, o mais filantrópico dos deuses, o mais benéfico aos homens, médico de males que, ao curar, proporciona o mais completo bem-estar ao gênero humano.<sup>223</sup>

Ainda sobre o uso do termo, salientando seu desgaste e ambiguidade, Levinas diz também fazer pouco uso da palavra “amor”, ressaltando principalmente que não fala teologicamente:

Eu me substituo a qualquer homem e ninguém pode substituir-se a mim, e nesse sentido sou eleito. Pensemos de novo na minha citação de Dostoievski.<sup>224</sup> Sempre pensei que a eleição não é, em absoluto, um privilégio; é a característica fundamental da pessoa humana, enquanto moralmente responsável. A responsabilidade é uma individuação, um princípio de individuação. Sobre o famoso problema, “é o homem individuado pela matéria, individuado pela forma?”, sustento a individuação pela responsabilidade por outrem. Isto não deixa de ser duro; todo o lado consolador desta ética deixou-o para a religião.<sup>225</sup>

---

<sup>221</sup> Bensussan ressalta que há uma constante ambivalência nas utilizações levinasianas dos termos amor e Eros, “no transporte que vai de um ao outro ou na amálgama que os funde numa única matéria.” In: BENSUSSAN, Gérard; BERNARDO, Fernanda. *Os equívocos da ética...* p. 55.

<sup>222</sup> PLATÃO. *O Banquete...* p.154

<sup>223</sup> PLATÃO. *O Banquete...* p.61.

<sup>224</sup> Levinas refere-se aqui a citação do romance *Os irmãos Karamázov*, onde um dos personagens diz: “Somos todos culpados de tudo e de todos e eu mais do que os outros”.

<sup>225</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Entre Nós...* p.149.

Ora, se a questão humana como verdadeira filosofia é a questão por excelência, se a ética é “o humano enquanto humano”<sup>226</sup> e o valor absoluto “é a possibilidade de dar, em relação a si, prioridade ao outro,”<sup>227</sup> o termo *amor* tem, justamente, este sentido de vocação ética, de temor pelo outro, de responsabilidade infinita por outrem.

É neste sentido que Bensussan afirma que as anotações do jovem Levinas em sua solidão e sofrimento no cativo, publicadas recentemente nos *Carnets*<sup>228</sup>, abrem um campo que traz elementos que esclarecem muitos aspectos das obras posteriores, no sentido do amor como suporte para a existência:

Aquilo que transversalmente se pensará como ética, em toda a obra por vir, está prefigurado nesta teoria geral do erótico, que convém tomar muito a sério se se quiser captar, a partir da sua proveniência, a própria estrutura do duo ético na sua assimetria. Há, sob esse aspecto, parece-me, um campo muito novo de re-consideração do estatuto da ética a partir destas análises de juventude, não para as reorientar ou *a fortiori* as invalidar, claro, mas, pelo contrário, para lhes encontrar toda a espessura extra-moral, se assim posso dizer, à luz do primado do Dois sobre o Um.<sup>229</sup>

O amor como fundamental para a existência aparece, na obra levinasiana, como uma espécie de antídoto para a dor do sofrimento. É importante assinalar que os principais conceitos desenvolvidos por Levinas trazem esta assinatura de sua “experiência” de sofrimento e caos vividos como prisioneiro de guerra; período que, como ressalta Bensussan, não poderia exatamente ser definido como experiência, já que “ela caiu-lhe em cima, sem escolha e mesmo sem reversão de uma provação em decisão, ao contrário daquilo a que dá acesso a redução fenomenológica.”<sup>230</sup>

---

Je me substitue à tout homme et personne ne peut se substituer à moi, et dans ce sens-là je suis élu. Pensons encore à ma citation de Dostoïevski. J’ai toujours pensé que l’élection n’est pas du tout un privilège; c’est la caractéristique fondamentale de la personne humaine, en tant que moralement responsable. La responsabilité est une individuation, un principe d’individuation. Sur le fameux problème, “l’homme est-il individué par la matière, individué par la forme?”, je soutiens l’individuation par la responsabilité pour autrui. C’est aussi dur; tout le côté consolateur de cette éthique, je le laisse à la religion.

<sup>226</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Entre Nós...* p.149.

<sup>227</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Entre Nós...* p.150.

<sup>228</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Carnets – Œuvres1. Carnets de Captivité et autres inédits*. Paris: Grasset & Fasquelle, 2009.

<sup>229</sup> BENSUSSAN, Gérard; BERNARDO, Fernanda. *Os equívocos da ética...* p. 41.

<sup>230</sup> BENSUSSAN, Gérard; BERNARDO, Fernanda. *Os equívocos da ética...* p. 47.

Bensussan considera, portanto, que os *Carnets* são como uma “gênese erótica da ética”:

Estas notas de cativo parecem-me constituir uma espécie de célula germinal da fenomenologia do Eros de *Totalidade e Infinito*. Eros, Amor, Sexo, utilizados de maneira quase indiferenciada nos *Carnets*, encontram-se aí aproximados na sua radical nudez de pensamento, enquanto tais, sem articulação à fecundidade, sem reconciliação, sem ontologia do “ser infinito”. ... Há que se observar que a ambição de Levinas no cativo é, de fato, construir uma teoria geral do erótico sob a forma, obrigada pela situação, de anotações descontínuas, mas frequentemente encabeçadas por títulos como “contribuições para a análise do eros”, ou “para a análise do eros”.<sup>231</sup>

Notemos que o erótico tem aqui, portanto, a ligação com a alteridade, por excelência. *O Amor é amor pela diferença*. *Totalidade e Infinito* nos apresenta esta perspectiva de forma muito clara:

O amor visa Outrem, visa-o na sua fraqueza. A fraqueza não representa aqui o grau inferior de qualquer atributo, a insuficiência relativa de uma determinação comum a mim e ao Outro. Anterior à manifestação dos atributos, ela qualifica a própria alteridade. Amar é temer por outrem, levar ajuda à sua fraqueza.<sup>232</sup>

O que está em questão, essencialmente, é a possibilidade de amar a diferença, no sentido do *reconhecimento da prioridade da diferença*. A fraqueza do Outro significa que ele é o que eu não sou, ou seja, sua vulnerabilidade decorre da impossibilidade de ele se juntar à mim. Esta fragilidade leva Levinas a fazer uma aproximação, mais uma vez, e ao mesmo tempo, com as questões da alteridade e temporalidade. O Outro, semelhante ao *Unheimlich* na teoria freudiana, é quem vem forçar o interdito de um segredo:

---

<sup>231</sup> BENSUSSAN, Gérard; BERNARDO, Fernanda. *Os equívocos da ética...* p.41.

<sup>232</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito...* p. 235.

L'amour vise Autrui, il le vise dans sa faiblesse. La faiblesse ne figure pas ici le degré inférieur d'un attribut quelconque, la défiance relative d'une détermination commune à moi et à l'Autre. Antérieure à la manifestation des attributs, elle qualifie l'alterité même. Aimer, c'est craindre pour autrui, porter secours à sa faiblesse.

O essencialmente escondido lança-se para a luz, sem se tornar significação. Não o nada, mas o que ainda não é. Sem que a irrealidade, no limiar do real, se ofereça como um possível a captar, sem que a clandestinidade descreva um acidente gnosiológico que acontece a um ser. “Não-ser-ainda” não é um isto ou um aquilo; a clandestinidade esgota a essência dessa não essência. Clandestinidade que, no impudor da sua produção confessa uma vida noturna, que não equivale a uma vida diurna apenas privada de claridade, nem à simples interioridade de uma vida solitária e íntima, mas que procuraria uma expressão para superar o seu recalçamento.<sup>233</sup>

A palavra recalçamento (*refoulement*), ainda que seja utilizada no idioma francês sem necessariamente fazer referência à psicanálise, não pode aqui ser desprezada, pois sua presença retrata, talvez, a mesma significância nos escritos de Levinas e Freud. Ela se refere, neste caso, ao que pode se expressar, sem aparecer claramente; ao que se anuncia, sem perder sua clandestinidade. “O segredo aparece sem aparecer”<sup>234</sup>, escreve Levinas, ressaltando que “a simultaneidade do clandestino e do descoberto define precisamente a *profanação*. Aparece no equívoco.”<sup>235</sup>

No *equívoco*, que aqui expressa a incompatibilidade com a Totalidade, com o peso do Ser, com toda a pretensão de significância absoluta que caracteriza a contemporaneidade, conforme analisamos em nossos capítulos anteriores, está também a essência dos pensamentos de Levinas e de Freud, ao priorizarem a falta e a diferença, como ressaltamos em nossos capítulos anteriores.

Levinas reconhece, de forma muito clara, na *carícia*, esta dimensão, tanto do equívoco, quanto do indissociável entre alteridade e temporalidade:

---

<sup>233</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e Infinito...* p. 236.

L'essentiellement *caché se jette vers la lumière, sans devenir signification*. Non pas le néant, mais ce qui n'est pas encore. Sans que cette irréalité, au seuil du réel s'offre comme un possible à saisir, sans que la clandestinité décrive un accident gnosiologique qui arrive à un être. “Ne-pas-être-encore” n'est pas un ceci ou un cela; la clandestinité épuise l'essence de cette non-essence. Clandestinité qui dans l'impudeur de sa production avoue une vie nocturne, laquelle n'équivaut pas à une vie diurne et seulement privée de jour; elle n'équivaut pas à la simple intériorité d'une vie solitaire, et intime, mais qui chercherait une expression pour surmonter son refoulement.

<sup>234</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e Infinito...* p. 236.

<sup>235</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e Infinito...* p. 236.

A carícia, tal como o contato, é sensibilidade. Mas a carícia transcende o sensível. Não que ela sinta para além do sentido, mais longe do que os sentidos, que se apodere de um alimento sublime, conservando, ao mesmo tempo, na sua relação com esse sentido último uma intenção de fome que incide sobre o alimento que se promete e se dá a essa fome, a escava, como se a carícia se alimentasse da sua própria fome. A carícia consiste em não se apoderar de nada, em solicitar o que se afasta incessantemente da sua forma para um futuro – nunca suficientemente futuro – em solicitar o que se escapa como se *ainda não fosse*. A carícia *procura*, rebusca. Não é uma intencionalidade do desvelamento, mas de procura: caminho para o invisível. Num certo sentido, exprime o amor, mas sofre de uma incapacidade de o dizer.<sup>236</sup>

Notemos que nesta citação, além da evidência da impossibilidade do domínio e da posse do outro, ou mesmo do próprio gesto de acariciar, vemos um sinal da garantia da possibilidade de um futuro autêntico, como nos propõe Levinas, pela não-significação do que ainda não é. É o tempo imemorial, tempo do Outro e fundante da subjetividade humana. Através desta passagem, podemos também reforçar o sentido de nossa afirmação, em nosso terceiro capítulo, de que *todo encontro é já uma morte*: a carícia (como o amor) não se apropria, ela se aproxima e, ao se aproximar, *perde*.

É como um jogo com algo que se escapa, um jogo absolutamente sem plano nem projeto, não com aquilo que pode converter-se em nosso, ou converter-se em nós mesmos, mas com algo diferente, sempre outro, sempre inacessível, sempre por vir.<sup>237</sup>

---

<sup>236</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e Infinito...* p. 236.

La caresse comme le contact est sensibilité. Mais la caresse transcende le sensible. Non pas qu'elle sente au-delà du senti, plus loin que les sens, qu'elle se saisisse d'une nourriture sublime, tout en conservant, dans sa relation avec ce senti ultime, une intention de faim qui va sur la nourriture qui se promet et se donne à cette faim, la creuse, comme si la caresse se nourrissait de sa propre faim. La caresse consiste à ne se saisir de rien, à solliciter ce qui se dérobe comme *s'il n'était pas encore*. Elle *cherche*, elle fouille. Ce n'est pas une intentionnalité de dévoilement, mais de recherche: marche à l'invisible. Dans un certain sens elle exprime l'amour, mais souffre d'une incapacité de le dire.

<sup>237</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Le temps et l'autre...* p. 82.

Elle est comme un jeu avec quelque chose qui se dérobe, et un jeu absolument sans projet ni plan, no pas avec qui peut devenir nôtre et nous, mais avec quelque chose d'autre, toujours autre, toujours inaccessible, toujours à venir.

Levinas marca, neste momento, esta intencionalidade da volúpia, “intencionalidade única do futuro enquanto tal,”<sup>238</sup> em uma rara observação a respeito da obra freudiana, na crítica a ausência desta investigação em sua análise da libido:

O próprio Freud não diz 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 enquanto tal. Freud não investiga qual seja a significação desse prazer na economia geral do ser. Nossa tese, que consiste em afirmar a voluptuosidade como o acontecimento mesmo do porvir, o porvir puro de todo conteúdo, o mistério do porvir enquanto tal, pretende prestar contas de sua excepcional posição.<sup>239</sup>

Desta forma, vemos que o cerne da questão da alteridade, em Levinas, se evidencia na noção de perda, ou de uma procura, que se traduz de forma mais radical na questão da morte. Mais especificamente, na responsabilidade pela morte do outro, que por estar ausente, clama por resposta. De que plano provém esta resposta? Da relação original de Eros, plano do amor e da fecundidade.<sup>240</sup> O amor, como a morte, não depende de nossa iniciativa, não se apoia em nenhuma racionalidade, apenas nos invade, desfazendo toda e qualquer relação de poder. Eros, como a morte, difere da posse, comporta um tipo de relação única entre as relações, preservando, ao mesmo tempo, algo do próprio e da alteridade, além de manter o sentido de que sempre há algo que permanece inacessível, por chegar, com algo de nós e algo do Outro, atestando a impossibilidade de dissociação, mais uma vez, entre temporalidade e alteridade.

---

<sup>238</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Le temps et l'autre...* p. 82.

<sup>239</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Le temps et l'autre...* p.82.

Freud lui-même ne dit pas de la libido beaucoup plus que sa recherche du plaisir, prenant le plaisir comme simple contenu, à partir duquel on commence l'analyse, mais qu'on n'analyse pas lui-même. Freud ne cherche pas la signification de ce plaisir dans l'économie générale de l'être. Notre thèse qui consiste à affirmer la volupté comme l'événement même de l'avenir, l'avenir pur de tout contenu, le mystère même de l'avenir, cherche à rendre compte de sa place exceptionnelle.

<sup>240</sup> Levinas analisa também as questões da fecundidade, do feminino e do filho, situações que traduzem a possibilidade de relação com um si-mesmo, que, apesar disto, permanece também como estranho. Não aprofundaremos estes temas neste trabalho, pois optamos por dirigir nossa atenção principalmente à questão da morte, e neste último capítulo, do amor.

É interessante que a observação de Levinas a respeito do referencial freudiano ter centrado a significância da libido na procura de satisfação evidencia o percurso que norteou todo nosso trabalho a partir do prisma psicanalítico, a saber, apontar a amplitude de alcance da teoria psicanalítica para além do indivíduo, revelando sua relação com a temporalidade. Ressaltamos, já em nosso primeiro capítulo, que um Freud entristecido pelas atrocidades da guerra, apontava a urgência da desilusão e a aceitação de nossa condição mortal, para que pudéssemos trocar a ingenuidade pela esperança. De igual forma, nos capítulos posteriores, abordamos também a importância do amor à serviço do bem comum, abrangendo a maioria em detrimento de um indivíduo; a castração como condição para a entrada de um terceiro e a instauração da justiça; o trabalho de luto como possibilidade de resgate da capacidade de amar; e o amor de transferência. Estas são, ao nosso ver, importantes referências tanto a um enlace incontestável com a temporalidade quanto ao caráter ético da psicanálise. De modo geral, o que Levinas explicita de forma bastante radical, no terreno da filosofia, Freud (por sua preocupação com a estrutura de uma teoria voltada à construção e o funcionamento do psiquismo, essencialmente) faz anunciar através de sinais menos evidentes. Procuramos, ao longo de nossos capítulos, trabalhar estas referências pondo-as a dialogar. É desta forma que, mesmo através de suas divergências, e até mesmo por causa delas, podemos extrair do fundamental de suas obras, na complexidade de temas como a subjetividade, a alteridade, a morte e o amor, a preocupação em comum com a responsabilidade por uma ausência, ou ainda, com *a prioridade da diferença*.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A tarefa de unir dois autores em um trabalho é sempre um desafio. Sobretudo quando se tratam de autores de obra tão vasta e marcada por objetivos e períodos de vida distintos. Ainda assim, desde o início de nossa caminhada na filosofia, o horizonte de pensamento de Levinas e de Freud nos pareceu provir de uma mesma inspiração, o que nos instigou a persistir neste propósito, a despeito da ousadia de seu tamanho.

Ao longo de nosso trabalho procuramos fazer emergir este horizonte comum, que, com todas as limitações decorrentes das definições, apontamos como *o fato da subjetividade inaugurar-se a partir da responsabilidade pela alteridade, e, mais especificamente, no pensamento levinasiano, revelar-se através do infinito ao qual a morte remete*. Vimos que essa questão coloca ao avesso o império da razão e do cientificismo que marcou o século XIX, exigindo a prática de um outro registro de consciência - não intencional - que reconheça as experiências incomunicáveis e inassimiláveis como os sonhos, a loucura, a temporalidade e a morte.

Assim, na elaboração de suas obras, onde o devir parece fazer parte da própria construção dos textos, Levinas e Freud escrevem e inscrevem, reescrevem e reinscrevem, precisando repetidas vezes retornar e retomar significados - ônus comum aos pensamentos que estão continuamente buscando transcender a margem extrema de seus limites. Condição, também, é preciso lembrar, característica da judeidade e do exílio, que marcou em ambos a obsessão em legitimar a diferença, transformar o sofrimento em potência criadora, - Eros - e, fundamentalmente, priorizar ao Outro.

Procuramos seguir uma linha de pensamento que pudesse extrair, deste contexto, elementos que aproximassem a ambos na direção de nosso argumento principal. Iniciamos, assim, pela questão fundamental que Levinas e Freud inicialmente ressaltam em suas obras - a impossibilidade de se abarcar, em um mesmo processo de pensamento ou de consciência, os registros que nos servem como base e referência identificatória e o que resta como inalcalçável e enigmático, e as proposições daí decorrentes. Em seguida, com o tema da temporalidade sempre como nosso “pano de fundo”, ressaltamos o constante atrelamento entre esta e a alteridade, analisando os muitos desdobramentos que se refletem na cultura

contemporânea, para, finalmente, evidenciar que a morte, como estrutura de alteridade radical, no apelo do Outro por resposta e responsabilidade na ausência, é fundante do sujeito ético.

Esperamos ter podido, assim, fazer eco ao trecho de Didi-Huberman que utilizamos como epígrafe do trabalho e que descreve, numa clara alusão ao jogo do Fort-Da, a experiência vivida por um bebê, no momento em que ele, simultaneamente, vê e é olhado por um objeto. Nesta dialética do olhar, o autor descreve o instante – intraduzível para o pensamento – em que algo provindo do exterior, de um fundo de ausência, invade o psiquismo do bebê e o fere, pelo rompimento da solidão e da indiferença. A partir daí, algo novo poderá, assim, *revelar a alteridade*, desfazendo a linearidade de uma temporalidade sincrônica e narcísica.

No decorrer de nossas vidas, podemos iludir-nos, de diversas formas, com a ideia de que temos um fio de carretel sob nosso comando e que nos permitirá recuperar, sempre que desejarmos, o objeto ausente, e nossos autores têm em comum e como ponto central de suas obras, o fato de que a radicalidade da ausência, na verdade, sempre permanecerá. Nesta mesma metáfora do carretel, podemos também observar como as perspectivas estão intrinsecamente relacionadas à temporalidade: se mantivermos a ilusão de possibilidade de recuperação do objeto perdido, ou, dizendo de outra forma, se acreditamos na ilusão de completude, seja através de substitutos que o mundo contemporâneo nos oferece (consumo exagerado, drogas, medicalização excessiva), seja pelo incremento do narcisismo, viveremos uma estagnação do tempo presente e uma impossibilidade de um futuro transformador, como novidade. Ao contrário, se pudermos nos deixar ferir pelo que nos é absolutamente exterior, que não se oferece a um reconhecimento, mas ainda assim se oferece à relação, (e que procuramos ressaltar como essências do pensamento de Levinas e Freud), podemos considerar um fluir da temporalidade na forma da expectativa e da possibilidade. É esta radicalidade do que é exterior, e, portanto, sempre faltante, que nos convoca à responsabilidade pelo inacabado e determina, especialmente na relação com a morte, a medida em que o futuro não é, nem nunca poderá ser presente. O sujeito seguirá, assim, incessantemente na procura e construção de um devir.

A questão da morte não nos coloca primeiramente diante de nossa finitude, mas diante da morte do outro, da infinitude. É desta forma que, no que Levinas chama a “temporalidade do encontro”, o olhar do Outro, qualquer outro, nos concerne e clama por justiça, que aqui se constitui concretamente em uma resposta à própria relação entre o eu e a alteridade. Um encontro só é possível na diferença e o rosto do outro, estrangeiro, se apresenta ao meu acolhimento e dá sentido a relação com todos os outros. Esta convocação à palavra, este chamado à infinita responsabilidade em responder, como referimos ao longo de nosso trabalho, coloca também, ao mesmo tempo, a justiça e a ética como questões indissociáveis.

Assim, vimos que para Levinas, a preocupação com o sofrimento do outro homem, como ruptura da indiferença, é a questão humana por excelência, questão que o habita como sobrevivente e franqueia o caminho de uma filosofia na qual a subjetividade se dá em uma perspectiva relacional. Ressaltamos que esta inversão marca a filosofia com uma transformação fundamental, na qual o sujeito pelo-outro e para-o-outro, em prioridade à solidão do para-si (que tem ao Ser como referência) torna a morte do Outro, a morte primeira.

Jacques Derrida fala sobre esta experiência no exato momento em que seu amigo Levinas não mais pode responder, em 27 de dezembro de 1995, no cemitério de Pantin, em um discurso que denominou “A-Deus”<sup>241</sup>. Naquele momento, Derrida diz que gostaria de poder tomar a palavra “com palavras nuas, tão infantis e inermes quanto minha dor,”<sup>242</sup> já denunciando a insuficiência das palavras formais para abarcar a significação pretendida. E continua: “Sabia que minha voz tremeria no momento de fazê-lo, e sobretudo de fazê-lo em voz alta, aqui, diante dele, tão perto dele, pronunciando esta palavra de adeus, esta palavra *aDeus*, que, de uma certa maneira, recebi dele, esta palavra que ele me ensinou a pensar ou a pronunciar de outra forma”.<sup>243</sup>

---

<sup>241</sup> DERRIDA, J. *Adeus a Emmanuel Levinas*. São Paulo:Perspectiva.

<sup>242</sup> DERRIDA, J. *Adeus a Emmanuel Levinas*... p. 16.

<sup>243</sup> DERRIDA, J. *Adeus a Emmanuel Levinas*... p.16.

Falar ao Outro diante de sua morte, a forma mais radical de sua ausência, convoca à responsabilidade em falar em nome dele, de uma forma que Levinas caracterizou como falar em *retidão*, para diferenciar de um discurso reflexivo e voltado para si-mesmo.<sup>244</sup> Esta palavra que fala ao Outro em sua ausência, é, portanto, a palavra que *funda a relação ética*. É esta retidão da fala, que não é o *falar com*, nem o *falar de*, o que traduz o acolhimento da relação, no seguimento de rastros de uma ausência que é, afinal, a única forma com que o outro se revela. Nesta fala, Derrida diz, “as lágrimas na voz mostram uma certa intimidade com o outro que guarda silêncio, elas o interpelam sem desvios ou mediação, elas o apostrofam, elas o saúdam também e o confiam a ele”.<sup>245</sup> Nas palavras nuas, seguindo vestígios do agora absolutamente ausente, a fala inaugura o sujeito ético na responsabilidade em responder, antes de si mesmo, *pelo outro*, no A-Deus. A-Deus: a saudação que é dada em uma separação sem volta, possibilidade que não pode jamais ser excluída, remete ainda à alteridade em sua infinita potência e, nesta dimensão de sentido, não pode anunciar o fim da relação, mas o seu infinito.

A propósito, é importante fazermos aqui a ressalva de que o próprio Levinas não considerava-se um pensador religioso. Na entrevista concedida a François Poirié<sup>246</sup>, ele diz, a este respeito, que “as verdades da revelação adquirida de uma vez por todas como verdades”<sup>247</sup> não constituem as bases de sua vida filosófica. Nem poderiam, pois estas certezas destruiriam a potencialidade crítica inerente a seu pensamento. No entanto, Levinas acredita que a religião que se interpreta na Bíblia, priorizando a relação com o próximo e colocando o sujeito como consagrado a outrem, na vocação por servir, é essencial ao humano.

A sintonia com o pensamento de Freud, apesar de seu ateísmo declarado, se dá pela tradição judaica da narrativa, na qual o pensamento se caracteriza por seu nomadismo e errância. O infinito irrepresentável que não se apreende, tem, em psicanálise, o nome de inconsciente. Assim, a presença da ausência continua revelando-se fundamental para que a pulsão continue circulando, na preservação do desejo e da vida.

Esperamos ter evidenciado ao leitor que tanto filosofia quanto psicanálise estão inequivocamente implicadas nesta responsabilidade pela prioridade da

---

<sup>244</sup> DERRIDA, J. *Adeus a Emmanuel Levinas...* p. 16.

<sup>245</sup> DERRIDA, J. *Adeus a Emmanuel Levinas...* p.16.

<sup>246</sup> POIRIÉ, F. *Emmanuel Levinas: Ensaio e Entrevistas*. São Paulo: Perspectiva, 2007.

<sup>247</sup> POIRIÉ, F. *Emmanuel Levinas...* p. 105.

alteridade, na escuta do sofrimento do Outro, dos outros, da cultura, sem que possam deixar-se contagiar pelo entorpecimento que descrevemos traduzido, na contemporaneidade, por uma “enfermidade da responsabilidade”. Por sua condição crítica e interrogante, ambas são convocadas a se apresentarem ao mundo sem os escudos da neutralidade e da racionalidade totalizante, pois afinal de contas, se constituem através da ruptura com a ordem que a alteridade introduz. Se utilizamos as palavras de Levinas podemos dizer que tanto filosofia quanto psicanálise são originariamente, *reféns* do Outro, na medida em que não há pensamento, ou interrogação sem a irrupção da diferença.

Desta forma, na qualidade interminável de toda escrita, de toda análise e de toda filosofia que se ocupe em combater criticamente a ingenuidade e a indiferença, é que nos ocupamos desta interlocução, na esperança de que ela também possa seguir, com outros, renovando-se e transformando-se.

## REFERÊNCIAS

### DE LEVINAS

LEVINAS, Emmanuel. *Altérité et transcendance*. Montpellier: Fata Morgana, 1995.

\_\_\_\_\_. *Carnets – Œuvres1. Carnets de Captivité et autres inédits*. Paris: Grasset & Fasquelle, 2009.

\_\_\_\_\_. *Da existência ao existente*. Trad. Paul A. Simon e Ligia M. C. Simon. Campinas: Papirus, 1998.

\_\_\_\_\_. *De l'évasion*. Montpellier: Fata Morgana, 1982 [1935].

\_\_\_\_\_. *De l'oblitération: entretien avec Françoise Armengaud à propos de l'oeuvre de Sosno*. Paris: La Différence, 1990.

\_\_\_\_\_. *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*. Trad. esp. Antonio Pintor-Ramos. Salamanca: Sígueme, 2003.

\_\_\_\_\_. *Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger*. Trad. Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

\_\_\_\_\_. *Dieu, la mort et le temps*. Paris: Grasset & Fasquelle, 1993.

\_\_\_\_\_. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1994 [1967]

\_\_\_\_\_. *El tiempo y el Otro*. Trad. José Luís Pardo Torío. Barcelona, Ediciones Paidós, 1993.

\_\_\_\_\_. *Entre Nous: essais sur le penser-à-l'autre*. Paris: Éditions Grasset & Fasquelle, 1991.

\_\_\_\_\_. *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. Trad. Pergentino S. Pivatto et al. Petrópolis: Vozes, 1997.

\_\_\_\_\_. *Ética e infinito: diálogos com Philippe Nemo*. Trad. João Gama. Lisboa: Edições 70, 1988.

\_\_\_\_\_. *Fuera del sujeto*. Trad. Esp. Roberto Ranz Torrejón Cristina Jarrillot Rodal. Madrid, Caparrós editores, 2002.

\_\_\_\_\_. *Hors sujet*. Montpellier: Fata Morgana, 1997 (Le Livre de Poche) [1987].

\_\_\_\_\_. *Humanismo do outro homem*. Trad. Pergentino S. Pivatto et al. Petrópolis: Vozes, 1993.

\_\_\_\_\_. *La realidad y su sombra*. Trad. Antonio Domínguez Leiva. Madrid : Minima Trotta, 2001.

\_\_\_\_\_. *La Théorie de l'Intuition dans la Phénoménologie de Husserl*. Paris : VRIN, 2003.

\_\_\_\_\_. *Le temps et l'autre*. (1947). 7e ed. Paris: PUF, 1998.

\_\_\_\_\_. *Les imprévus de l'histoire*. Montpellier: Fata Morgana, 2007.

\_\_\_\_\_. *Sur Maurice Blanchot*. Montpellier: Fata Morgana, 1975.

\_\_\_\_\_. *Totalidade e infinito*. Trad. José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1988.

\_\_\_\_\_. *Totalidad e Infinito: ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2006.

\_\_\_\_\_. *Totalité et Infini: essai sur l'extériorité*. Paris: Kluwer Academic, 1994 (Le Livre de Poche) [1961].

## **DE FREUD**

FREUD, Sigmund. *Além do princípio do prazer* (1920) Rio de Janeiro: Imago, 1976. vol. XVIII. (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas)

\_\_\_\_\_. *Análise terminável e interminável* (1937). Rio de Janeiro: Imago, 1976. vol. XXIII. (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas)

\_\_\_\_\_. *As pulsões e suas vicissitudes* (1915). Rio de Janeiro: Imago, 1976. (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas)

\_\_\_\_\_. *Esboço de psicanálise* (1938). Rio de Janeiro: Imago, 1976. vol. XXIII. (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas)

\_\_\_\_\_. *Luto e Melancolia* (1915). Rio de Janeiro: Imago, 1976. vol. XIX. (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas)

\_\_\_\_\_. *Moisés e o monoteísmo* (1939). Rio de Janeiro: Imago, 1976. vol. XXIII. (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas)

\_\_\_\_\_. *O ego e o id*. (1923) Rio de Janeiro: Imago, 1976. vol. XIX. (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas)

\_\_\_\_\_. *O mal-estar na civilização.* (1927) Rio de Janeiro: Imago, 1976. vol. XXI. (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas)

\_\_\_\_\_. *Psicologia das massas e análise do ego.*(1921) Rio de Janeiro: Imago, 1976. vol. XVIII. (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas)

\_\_\_\_\_. *Reflexões sobre os tempos de guerra e morte* (1915) Rio de Janeiro: Imago, 1976. vol. XIV. (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas)

\_\_\_\_\_. *Sobre o narcisismo: uma introdução* (1914). Rio de Janeiro: Imago, 1976. (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas)

\_\_\_\_\_. *Sobre a transitoriedade.* (1915) Rio de Janeiro: Imago, 1976. vol. XIV. (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas)

\_\_\_\_\_. *Totem e tabu* (1934). Rio de Janeiro: Imago, 1976. vol. XIII. (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas)

## **OUTRAS REFERÊNCIAS**

ABREU, Caio F. *Morangos Mofados.* São Paulo: Editora Brasiliense, 1983.

ADORNO, Theodor W. *Notas de Literatura I.* São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2003.

ALLOUCH, Jean. *Erótica do luto: no tempo da morte seca.* Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2004.

BADIOU, Alain. *La Ética.* Ciudad del México: Editorial Herder, 2004.

BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade e Holocausto.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

BENSUSSAN, Gérard; BERNARDO, Fernanda. *Os Equívocos da Ética. Les Équivoques de l'Éthique: A propósito dos / A propos des Carnets de Captivité de Levinas.* Porto: Fundação Eng. Antônio de Almeida, 2013.

BENSUSSAN, Gérard. *Ethique et expérience: Levinas politique.* Strasbourg: Editions La Phocide, 2008.

\_\_\_\_\_. *Franz Rosenzweig: Existence et philosophie.* Paris: PUF, 2000.

\_\_\_\_\_. *La philosophie allemande dans la pensée juive.* Paris: PUF, 1997.

\_\_\_\_\_. *Le temps messianique. Temps historique et temps vécu.* Paris: Vrin, 2001.

\_\_\_\_\_. *Qu'est-ce que la philosophie juive?* Paris: Desclée de Brouwer, 2004.

BIRMAN, Joel. *Mal-estar na atualidade*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

\_\_\_\_\_. *Por uma estilística da existência*, São Paulo: Editora 34, 1996.

\_\_\_\_\_. *Estilo e modernidade em psicanálise*, São Paulo: Editora 34, 1997.

\_\_\_\_\_. *Arquivos do mal-estar e da resistência*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

BRAGA, Eneida. *Trauma, Paradoxo, Temporalidade: Freud e Levinas*. 2007. Dissertação (mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Pontifícia Universidade Católica, Porto Alegre, 2007.

CALIN, Rodolphe.; SEBBAH, François-David. *Le vocabulaire de Lévinas*. Paris: Ellipses, 2002.

CHALIER, Catherine. *Lévinas: A utopia do humano*. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.

\_\_\_\_\_. *La trace de l'Infini: Levinas et la source hébraïque*. Paris: Le Cerf, 2002.

DALMÁS, Giovana. *O Outro e o Tempo: Alteridade e Temporalidade no Pensamento Ético de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: PUCRS, 2001 (dissertação de mestrado).

DERRIDA, Jacques. *Adeus a Emmanuel Lévinas*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2004.

DIDI-HUBERMAN, Georges. *O que vemos, o que nos olha*. São Paulo: Ed. 34, 1998.

DUNKER, Christian Ingo Lenz. *Estrutura e Constituição da Clínica Psicanalítica: uma arqueologia das práticas de cura, psicoterapia e tratamento*. São Paulo: Annablume, 2011.

EHRENBERG, Alain. *La fatiga de ser uno mismo: depresión y sociedad*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2000.

FABRI, Marcelo. *Desencantando a ontologia: subjetividade e sentido ético em Levinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

\_\_\_\_\_. Linguagem e desmistificação em Levinas. *Síntese*. 28/91 (2001), pp. 245-266.

\_\_\_\_\_. *Sentido ético e compreensão: em torno da questão levinasiana "A ontologia é fundamental?"* *Cadernos de Subjetividade*, São Paulo, 5 (1) : 53-69, 1997.

FARIAS, André Brayner de. *Para Além da Essência. Racionalidade Ética e Subjetividade no Pensamento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: PUCRS, 2006 (tese de doutoramento).

FERON, Étienne. La réponse à l'Autre et la question de l'un (Le paradoxe du langage chez Levinas). *Études Phénoménologiques*. n° 12, 1990, pp. 67-100.

FIGUEIREDO, Luis Cláudio. *Psicanálise : elementos para a clínica contemporânea*. São Paulo: Escuta, 2003.

FUKS, BETY. *Freud e a judeidade ; a vocação do exílio*. Rio de Janeiro : Jorge Zahar Ed., 2000.

GARCIA-ROZA, L.A. *Introdução à metapsicologia freudiana 1*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1991.

GORER, Geoffrey. *Ni pleurs ni couronnes*. Paris: EPEL, 1995.

HADDOCK-LOBO, Rafael. *Da existência ao infinito: ensaios sobre Emmanuel Levinas*. Rio de Janeiro, Ed. PUC-Rio 2006.

HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes, 1993.

HORNSTEIN, Luis. *Narcisismo: autoestima, identidade, alteridade*. Buenos Aires: Paidós, 2000.

KEHL, Maria Rita. *O tempo e o cão: a atualidade das depressões*, São Paulo: Boitempo, 2009.

\_\_\_\_\_. *Sobre ética e psicanálise*, São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

MELO, Nélio Vieira de. *A Ética da Alteridade em Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

MENEZES, Magali Mendes de. *O Dizer: Um ensaio desde E. Lévinas e J. Derrida sobre a linguagem estrangeira do Outro, da Palavra e do Corpo*. Porto Alegre: PUCRS, 2004 (tese de doutorado).

NASIO, Juan David. *Como trabalha um psicanalista?* Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

PELIZZOLI, Marcelo. *A relação ao outro em Husserl e Levinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994.

\_\_\_\_\_. "Husserl, Heidegger e Levinas: da (im)possibilidade da (inter)subjetividade". *VERITAS – Revista de Filosofia da PUCRS*. Porto Alegre, v.44, n°2, junho/1999, p. 327-352.

\_\_\_\_\_. "Da fenomenologia à 'metafenomenologia' e 'meta-ontologia' – aportes para uma crítica a Husserl e Heidegger desde Levinas", in: SOUZA, Ricardo Timm

de – OLIVEIRA, Nythamar Fernandes de. (Orgs.) *Fenomenologia hoje: existência, ser e sentido no alvorecer do século XXI*, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

PIVATTO, Pergentino. “A Nova Proposta Ética de Emmanuel Levinas”, in *Cadernos da FAFIMC*. Viamão: FAFIMC, n.13, 1995.

\_\_\_\_\_. “Ser moral ou não ser humano”. *Veritas*, vol. 44, n. 2 (1999), pp. 353-367.

\_\_\_\_\_. “Responsabilidade e culpa em Emmanuel Levinas”, in: SOUZA, Ricardo Timm de – OLIVEIRA, Nythamar Fernandes de. (Orgs.) *Fenomenologia hoje: existência, ser e sentido no alvorecer do século XXI*, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

PLATÃO. *Banquete*. 5 ed. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1991.

POIRIÉ, François. *Emmanuel Lévinas: Ensaio e Entrevistas*. São Paulo: Perspectiva, 2007.

\_\_\_\_\_. *Sujet et altérité sur Emmanuel Levinas: suivi de deux dialogues avec Emmanuel Levinas*. Trad. do italiano por Nicolas Bonnet. Paris: L’Harmattan, 1996.

RICOEUR, Paul. *Outramente: Leitura do Livro Autrement qu’être ou au-delà de l’essence de Emmanuel Levinas*. Trad. Pergentino Stefano Pivatto. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

\_\_\_\_\_. *Parcours de l'autrement: lecture d'Emmanuel Lévinas*. Paris: PUF, 2000.

SOUZA, Ricardo Timm de. *Ainda além do medo: filosofia e antropologia do preconceito*, Porto Alegre: Dacasa, 2002.

\_\_\_\_\_. *Em torno à Diferença: aventuras da alteridade na complexidade da cultura contemporânea*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2008.

\_\_\_\_\_. *Existência em decisão*. São Paulo: Perspectiva, 1999.

\_\_\_\_\_. *Justiça em seus termos: Dignidade humana, dignidade do mundo*. Rio de Janeiro: Editora Lumen Juris, 2010.

\_\_\_\_\_. *Levinas e a ancestralidade do mal: por uma crítica da violência biopolítica*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2012.

\_\_\_\_\_. “Levinas”, in: PECORARO, R. (Org.), *Os filósofos III*. Petrópolis: Vozes/ Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2009. p.126-146.

\_\_\_\_\_. *O Tempo e a Máquina do Tempo: estudos de Filosofia e Pós-modernidade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.

\_\_\_\_\_. *Razões plurais – Itinerários da racionalidade ética no século XX: Adorno, Bergson, Derrida, Levinas, Rosenzweig*, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

\_\_\_\_\_. *Sentido e Alteridade: dez ensaios sobre o pensamento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

\_\_\_\_\_. *Sobre a construção do sentido: o pensar e o agir entre a vida e a filosofia*. São Paulo: Perspectiva, 2004.

\_\_\_\_\_. *Sujeito, ética e história: Levinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

\_\_\_\_\_. Traumatismo e Infinito. In: *Cadernos da FAFIMC*. Viamão: FAFIMC, n.13, 1995.

SOUZA, Ricardo Timm de; FABRI, Marcelo; FARIAS, André Brayner de. (Orgs.) *Alteridade e Ética*, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.

SUSIN, Luiz Carlos. *O homem messiânico: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: EST/ Petrópolis: Vozes, 1984.

VILA-CHÃ, J. Para lá do ser: sujeito, morte e alteridade no pensamento de Emmanuel Levinas. *Revista Portuguesa de Filosofia*. XLII, fasc. 3-4, p. 345-379, jul./dez., 1986.