

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

ENEIDA CARDOSO BRAGA

**TRAUMA, PARADOXO, TEMPORALIDADE**  
**Freud e Levinas**

Prof. Dr. Ricardo Timm de Souza

Orientador

Porto Alegre, julho de 2007

ENEIDA CARDOSO BRAGA

TRAUMA, PARADOXO, TEMPORALIDADE

Freud e Levinas

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de mestre, pelo Programa de Pós-graduação da Faculdade de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Orientador: Prof. Dr. Ricardo Timm de Souza

Porto Alegre, julho de 2007

ENEIDA CARDOSO BRAGA

TRAUMA, PARADOXO, TEMPORALIDADE

Freud e Levinas

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de mestre, 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. Pergentino Pivatto (PUCRS)

---

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

À minha família

## Agradecimentos

São muitas as pessoas as quais teria de agradecer por, de muitas formas, terem incentivado e estado por perto nesta riquíssima aproximação com a filosofia, que, do tanto que me ofereceu, está aqui só em pequena parte expressa na realização deste trabalho. Algumas destas pessoas foram imprescindíveis. De forma muito especial, agradeço:

Ao professor Ricardo Timm de Souza, por tão generosa acolhida na filosofia; pela imensa disponibilidade e dedicação na orientação; pelo “mais” que sempre instiga pensar, com seu profundo conhecimento e sensibilidade; e, especialmente, pela confiança;

Aos colegas do PPG, Mauro Castro, Tiegue Rodrigues e Luciano Mattuella, por tão agradável convívio e pelas esclarecedoras discussões no grupo de leitura de Levinas;

Ao colega Rafael Werner Lopes e ao professor Pergentino Pivatto pelas importantes contribuições da pré-defesa;

Aos colegas e amigos do Núcleo de Estudos Sigmund Freud, por compartilhar a psicanálise em tantos e tão criativos e inspiradores momentos;

À Bárbara Conte, pelos ricos momentos de discussão sobre a psicanálise;

À Janine Severo, pelo incentivo e pela preciosa amizade;

À Sissi Castiel, pela escuta transformadora e fecunda que me proporcionou, e que me faz psicanalista;

Aos meus pais, Ambrosina (*in memoriam*) e Guilherme, pelo exemplo do eterno buscar de novos sonhos para novas conquistas, e à querida Ruth, pela alegria e carinho de sempre;

Ao Cláudio e à Júlia, em tantos momentos privados da minha presença, pela capacidade de transformar o difícil em crescimento e fortalecimento de nossa união.

“Entre a subjetividade encerrada na sua interioridade e a subjetividade mal entendida na história, há a assistência da subjetividade que fala”.

Emmanuel Levinas<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> *Totalidade e Infinito*, p.164.

## RESUMO

O presente trabalho tem como objetivo principal ressaltar a importância da alteridade na constituição da subjetividade. Também com o propósito de estabelecer uma aproximação entre a psicanálise freudiana e a filosofia, analisaremos alguns elementos da obra de Emmanuel Levinas (1906 – 1995) que tratam desta questão e apontaremos como esta se revela também no pensamento de Sigmund Freud (1856 – 1939), embora de forma menos evidente. Para tanto, percorreremos um caminho com estes autores, desde a concepção da individualidade do eu separado do outro, garantia de sua singularidade; até a possibilidade do encontro e a constituição da subjetividade a partir da aproximação com a alteridade. Apontaremos que tanto na obra de Freud quanto na de Levinas está presente a idéia de que o narcisismo indispensável para uma integração inicial e constitutiva da individualidade precisa ser rompido para não configurar um eterno retorno do eu a si mesmo, na indiferença que impede o “reconhecimento” do Outro e a constituição da subjetividade. Trataremos deste tema no primeiro capítulo, que se intitula “O trauma do encontro” e aborda como subtítulos, “A individualidade: o eu em sua inocência” e “Do narcisismo ao outro: a possibilidade do encontro”. O eu em sua inocência assinala o eu que ignora o outro, que frui dos elementos do mundo, de forma egoísta. Refere-se a uma interioridade pessoal que demarca a singularidade e permite a construção da vida individual e única. No entanto, esta inocência mesmo que inicialmente estruturante, precisa ser rompida, sem que o eu abdique de sua singularidade. Esta questão é abordada no item seguinte, “Do narcisismo ao Outro”. Neste capítulo, vemos como, no pensamento de Levinas, a possibilidade de a exterioridade ser concebida como para além da natureza do Mesmo e de sua particularidade está referida ao surgimento do pensamento e do desejo. O momento de “saída da inocência” é o momento em que o eu perde a segurança da intenção de assimilar e possuir a exterioridade e se inaugura a possibilidade do encontro com o novo, com o que incessantemente apela para o transbordamento e redimensionamento do eu, possibilitando a construção da subjetividade. Tanto na teoria freudiana quanto no pensamento levinasiano, encontramos a idéia de que pelo efeito de um trauma decorrente de algo anunciar-se como estranho, inconcebível, há uma exigência de que o eu tome para si o encargo



desse excesso, o que constitui o paradoxo de que, recebendo da imprevisibilidade e da estranheza do diferente, mais do que pode conter ou compreender, o eu precisa sair de si para construir sua subjetividade a partir da diferença. A exigência do responsabilizar-se pelo que é traumático, inconcebível para os parâmetros de organização do sujeito está presente nas teorias de Freud e Levinas. A constituição da subjetividade é mais do que reconhecimento do outro, ela depende do outro, e por este motivo, para Levinas, ela implica na responsabilidade incondicional e infinita por ele. O Eu é o único que pode acolher aos outros, porque é ao Eu que a proximidade do Outro oferece o vestígio do infinito. Falamos então da constituição da subjetividade a partir da alteridade, item do segundo capítulo que nos encaminha para os temas do discurso e da escuta. Entre a identidade do Mesmo e a alteridade do Outro, há um descompasso de temporalidades, uma brecha que convida à turbulenta e instigante novidade do Outro. O acontecer da relação é tornado possível pelo que pode se introduzir neste intervalo, na tentativa de atravessá-lo: o discurso. Com o discurso, não há unificação nem reciprocidade, e ao mesmo tempo, há relação. É uma aventura que nunca pode acolher perfeitamente o que o Outro revela, pois a cada vez se reabre em novos enigmas para o Mesmo, revelando a fluidez do tempo. Na psicanálise freudiana, o discurso também não é entendido em sua linearidade, mas em sua fratura, o que permite que sejam articuladas sempre novas significâncias. Vemos assim que através das diferenças entre os legados de Freud e Levinas ilumina-se um ponto em comum: a escuta é a escuta do Outro, estranho e estrangeiro que, como alteridade, desarticula o tempo da identidade para, na articulação de um outro tempo, manter a construção incessante do eu, como subjetividade.

Palavras-chave: Identidade. Subjetividade. Responsabilidade. Outro. Psicanálise.

## ABSTRACT

This work has as a main objective to highlight the importance of the alterity in the constitution of subjectivity. Also aiming to establish an approach between Freudian psychoanalysis and philosophy we will analyse some elements in the works of Emmanuel Levinas (1906-1995) that deal with this question and point how such question is also present, though less evidently, in the thought of Sigmund Freud (1856-1939). Insofar providing this approach we will build a path that goes since the conception of the individuality of the self separated from the other, warranty of its singularity until the possibility of the encounter and the constitution of the self since its approach with alterity. We will point that in Freud as well as in Levinas works the notion of a narcissism that is paramount to a initial and constitutive integration of subjectivity must be broken in order not to configure a eternal return of the self to the same , in the indifference that forbids the recognition of the Other and the constitution of subjectivity is present. This theme will be treated in the first chapter of this thesis, entitled "The trauma of the encounter" and has as subtitles "The individuality: the self in its innocence" and "From the narcissism and towards the Other: the possibility of the encounter". The self in its innocence signs the self that ignores the other, that enjoys from the elements of the world, in a selfish fashion. It is referent to a personal interiority that limits the singularity and allows the building of a individual and unique life. However, such innocence at first understood as structuring, must be broken without the waiver of oneself singularity. This question will be approached in the following item, "From the narcissism and towards the Other". In this chapter we will see how, in Levinas thought, the possibility of understanding the exteriority beyond the nature of the Self and its particularity refers to the appearance of the thought and the desire. The moment of "departing the innocence" is the moment in which the self loses the safety of the intention to assimilate and possess the exteriority and the possibility of the encounter with the new is inaugurated, which incessantly appeals to the overflowed and redimensioning of the self, which then allows the construction of subjectivity. In the Freudian theory as well in Levinasian thought we find the idea that through the effect of

a traumatic event that is the announcement of something as strange and inconceivable, there is a demand for the self to take for itself the burden of such excess, which constitutes the paradox that, having received from the unpredictability and strangement of the different more than it can handle or understand, the self must leave itself to constitute its own subjectivity from the difference. The demand of taking responsibility for what is traumatic, inconceivable to the standards of the organization of the self is present in the theories of Freud and Levinas. The constitution of subjectivity is more than the recognition of the other, it depends of the other and for this reason, for Levinas, it implies in the unconditional and infinite responsibility for the other. The Self is the only one who may host the others, because is to the Self that the proximity of the other offers the vestige of the infinite. We thus speak of the constitution of the subjectivity since the alterity, an item in the second chapter that leads to the themes of discourse and hearing. Among the identity of the self and the alterity of the Other, there is a decompass of temporalities, a tear that invites to the turbulent and instigant news that is the Other. The event of the relation is made possible for what one can introduce in this interval, in an attempt to cross it: the discourse. With the discourse there is no unification nor reciprocity, and, at the same time, there is revelation. It is an adventure that may never perfectly host what the Other reveals, for each time new enigmas for the Other are opened, thus revealing the flowing of time. In Freudian psychoanalysis the discourse is also not understood in its linearity, but in its breaking, which allows new meanings always to be articulated. We then see that through the differences among the legacies of Freud and Levinas it is enlighten a common ground: the hearing is the hearing of the Other, strange and stranger that, as alterity, desarticulates the time of the identity for, in the articulation of another time, keeping the non-stoppable building of the self, as subjectivity.

Key words: Identity. Subjectivity. Responsibility. Other. Psychoanalysis.

## ABREVIATURAS

### Obras de Levinas:

TI – Totalidade e Infinito.

EN – Entre Nós: Ensaio sobre a alteridade.

DOMS – De otro modo que ser o más allá de la esencia.

EI – Ética e Infinito

### Obras de Sigmund Freud:

SN – Sobre o narcisismo: uma introdução

APP – Além do princípio do prazer

### Outras obras:

#### Luiz Carlos Susin:

OM – O Homem Messiânico

#### Ricardo Timm de Souza:

SEH – Sujeito, Ética e História

TD – Totalidade e Desagregação

SA – Sentido e Alteridade

RP – Razões Plurais

## SUMÁRIO

RESUMO.....	08
ABREVIATURAS.....	11
INTRODUÇÃO.....	13
1. O TRAUMA DO ENCONTRO.....	22
1.1 A individualidade: o Eu em sua inocência.....	24
1.2 Do narcisismo ao outro: a possibilidade do encontro.....	35
1.3 O Outro: estranho e estrangeiro.....	46
2. O PARADOXO DO ENCONTRO.....	54
2.1 A Responsabilidade infinita pelo Outro.....	56
2.2 A subjetividade a partir da alteridade.....	60
3. A TEMPORALIDADE DO ENCONTRO.....	68
3.1 O Discurso – entre a possibilidade e a impossibilidade de compreensão....	70
3.2 O Dito e o Dizer.....	73
3.3 A Escuta.....	77
CONCLUSÃO.....	81
REFERÊNCIAS.....	84

## INTRODUÇÃO

“Vontades sem obras não constituirão história”.<sup>2</sup>

Emmanuel Levinas

Vivemos em uma época em que somos convocados a refletir, com urgência, sobre as ameaças à vida. A rapidez e a intensidade dos acontecimentos que são direcionados contra a preservação da vida - o terror, a violência, a impulsividade – têm, cada vez mais, se sobressaído em relação aos esforços realizados no sentido do aumento da solidariedade e da paz.

Além disso, o empobrecimento das trocas humanas, característica que se acentua no momento atual, pelo incremento da desconfiança e do egoísmo, traz como consequência um sentimento de vazio que vemos revelar-se em variadas formas de depressão e angústia. Há uma preocupação com a uniformidade de valores superficiais e com o culto à aparência, antes características exclusivas do período da adolescência e hoje valorizadas, inclusive por adultos, como substitutas para uma identidade.

Não é difícil observarmos a intolerância das pessoas frente a qualquer obstáculo ao prazer imediato, bem como a incapacidade de conviver ou admirar ao outro em sua diferença. Ao contrário disto, o outro é percebido enquanto objeto de acesso ou empecilho à satisfação, no sentido de ser um outro em relação ao eu.

Entendemos que o que parece agravar esta situação é um certo oferecimento da idéia, na cultura atual, de que esta busca do indivíduo pelo prazer imediato e egoísta possa ser legítima; e que é nesta cultura de ideais narcísicos, marcada pela indiferença ao outro, pelo sepultamento da complexidade, da privacidade e das diferenças individuais, que estrutura-se o psiquismo do sujeito.

---

<sup>2</sup> TI, p.206.

Acreditamos que tanto a psicanálise quanto a filosofia, pela pertinência de seus saberes, estão comprometidas em caminhar na contramão desta tendência e a buscarem sentidos que possibilitem respostas eficientes, em favor da vida.

De parte da psicanálise, ressaltamos sua natureza fundamentalmente ética. Um tratamento analítico está longe de ter como objetivo o incremento do egoísmo pela busca de satisfação pessoal, como entendem os leitores pouco atentos ao legado de Freud; mas sim, visa ao aumento de complexidade do psiquismo, como sistema aberto ao exterior, para que o sujeito possa reconhecer e conviver com o que lhe falta. O analista trabalha, portanto, no sentido do incremento da complexidade psíquica, através do reconhecimento da incompletude e das diferenças como possibilidades de abertura para o desejo. É pela via da apropriação, pelo sujeito, do sentido de impossibilidade de completa satisfação do desejo, que caminha a psicanálise.

O presente trabalho tem como objetivo ressaltar a importância da alteridade na constituição da subjetividade. Com o propósito de estabelecer uma aproximação entre a psicanálise freudiana e a filosofia, analisaremos alguns elementos da obra de Emmanuel Levinas (1906 – 1995) que tratam desta questão e apontaremos como esta se revela também no pensamento de Sigmund Freud (1856 – 1939), embora de forma menos evidente.

Naturalmente que suas enunciações portam diferenças teóricas. Os conceitos de desejo, outro, trauma e temporalidade são muito presentes no referencial de ambos, e possuem, para cada um, uma significância específica e distinta. Não nos é possível deixar de reconhecê-la, sob pena de tornarmos a aproximação entre eles superficial e enganosa. Por outro lado, entendemos que a utilização destas mesmas referências para a significação de suas teorias, nos acena para certa afinidade.

Assim, ainda que Freud, em alguns de seus textos, tenha declarado suas reservas com relação aos filósofos, e Levinas nunca tenha demonstrado muito entusiasmo pela psicanálise, acreditamos que uma aproximação não só seja

possível, como, em se deixando de lado esta mútua estranheza, possa ser proveitosa para ambas as partes.

Propomos então que um ponto de intersecção entre os dois autores resida na possibilidade da escuta do Outro, entendida como abertura para atribuições de sentido através da relação entre diferentes.

Acreditamos que a possibilidade desta escuta se dá a partir de um encontro que é, ao mesmo tempo, traumático, paradoxal e atravessado pelo tempo, e procuraremos ressaltar que esta idéia freqüenta os escritos de ambos os autores.

Tanto na obra de Freud, quanto na de Levinas, temos que o equilíbrio indispensável para uma integração inicial e constitutiva da individualidade precisa ser rompido para não configurar-se em um eterno retorno do eu a si mesmo, ecoando no vazio de uma tautologia. Trataremos deste tema no primeiro capítulo da dissertação, que se intitula “O trauma do encontro” e aborda, como subtítulos, “A individualidade: o eu em sua inocência” e “Do narcisismo ao outro: a possibilidade do encontro”.

Em seguida, procuramos estabelecer os pontos de intersecção entre os dois autores, procurando ressaltar que esta idéia freqüenta os escritos de ambos os autores.



uma infinita responsabilidade por ele, tema que também compõe o segundo capítulo da dissertação.

Veremos que o encontro impõe imediatamente a responsabilidade pelo Outro, que tem já na sua concreta presença a exigência de resposta, e, ao mesmo tempo, resiste a qualquer tentativa de “presentificação” que parta de abstrações e referenciais próprios do eu. Para Levinas, a relação do Eu e do Outro se dá através do Discurso, tema de nosso terceiro capítulo.

Em oposição ao Dito (*dit*), que constitui-se de conceitos que remetem à totalidade, e que permite que se estabeleça a comunicação a partir de parâmetros e elementos comuns, o Dizer (*dire*), é a palavra do Outro. No Dizer, sem expectativa de completude, considerando a alteridade e o fluir do tempo, é que um encontro é possível e a subjetividade se constrói. A possibilidade da escuta do Outro, como escuta de um Dizer, em anterioridade ao Dito constitui o capítulo final deste trabalho, que como idéia central propõe que a alteridade é a questão posta em relevo pelos dois autores, na constituição da subjetividade. Desenvolveremos, ainda a título de introdução, um pouco mais este tema.

Na teoria freudiana, o sujeito é sempre conduzido à questão do outro. O pensamento surge no bebê como conseqüência do trabalho de significação oferecido pela função materna. Os representantes da cultura, mais tarde, são fundamentais para a dissolução do complexo de Édipo, pela formação dos ideais e processos identificatórios. A convivência humana possibilita às pessoas o confronto com suas frustrações e, na medida do possível, a transformação destas em alternativas de satisfação.

O pensamento levinasiano, por sua vez, tem como tese fundamental a ética como filosofia primeira. Esta afirmação implica em um redimensionamento do instrumental filosófico tradicional, retirando da ontologia o lugar de excelência, para priorizar o tema da alteridade e da subjetividade. Segundo o filósofo, nossa relação com o Outro certamente consiste em querer compreendê-lo, mas esta relação excede a compreensão.<sup>4</sup> Apesar de

---

<sup>4</sup>LEVINAS, Emmanuel. “A Ontologia é Fundamental?” In: *Entre Nós: ensaios sobre a alteridade*. Petrópolis, Vozes, 2005, p. 26.

podermos compreender o Outro através de seus hábitos e de sua história, de tudo o que vem a partir do ser em geral, é justamente o que escapa à compreensão, que é ele, o ente, diz Levinas.<sup>5</sup> O Outro, sendo radicalmente separado, escapa a qualquer tentativa de objetivação. “Sua alteridade consiste fundamentalmente em permanecer avesso a toda representação intelectual.”<sup>6</sup> Por esta razão, nos diz Levinas, o encontro distingue-se do conhecimento. Sem ser objeto, o Outro exige uma resposta que é mais do que adequação e pensamento; é a inadequação do desejo que não poderemos satisfazer.

É em *Totalidade e Infinito* que Levinas nos fala de desejo, contrapondo-o à necessidade: enquanto a necessidade, proveniente de mim, tende à satisfação como nostalgia por um passado recuperável, o desejo não parte de mim, vem do Outro, de seu Olhar e de seu infinito.<sup>7</sup> O desejo é desejo do absolutamente Outro, é, de fato, relação ao Outro, por isto, para além das satisfações.

Para Levinas, a aventura movida pelo desejo é a aventura de Abraão, oposta à de Ulisses, seguro de si e de seu retorno. Esta relação, que suscita desejo, que é abertura a um caminho sem volta, sem acomodação, remete a idéia de *infinito* como infinição da subjetividade no contato com o Outro. Um excesso irrepresentável, exterior e estranho e que caracteriza a alteridade, categoria fundamental do pensamento levinasiano.

Desta forma, Levinas ressalta que Alteridade não é uma simples correlação entre um eu e um não-eu, para quem o eu consistiria também em uma alteridade, porque, se assim fosse, o Outro não seria rigorosamente Outro: *seria, dentro do sistema, ainda o Mesmo*.<sup>8</sup>

Entre o Mesmo, que significa o eu com suas razões, e o Outro, não há uma unidade possível de ligação. Diz Levinas: *O absolutamente Outro é*

---

<sup>5</sup> Idem, p.31

<sup>6</sup> RP, p.169.

<sup>7</sup> OM, p.265.

<sup>8</sup> TI, p.26.

*Outrem; não faz número comigo. (...) Somos o Mesmo e o Outro. A conjunção e não indica aqui nem adição, nem poder de um termo sobre outro*<sup>9</sup>.

Esta impossibilidade de atribuir sentido ao Outro, no entanto, não implica em um total afastamento, pelo contrário, traduz justamente a garantia do encontro. Levinas propõe que “a relação que possibilita ao Outro permanecer transcendente ao mesmo”<sup>10</sup> é desempenhada pela linguagem. Através deste recurso, o Outro não aparece como um dado representado, ele se revela. A

*hostil*. Freud afirma que o choro do recém-nascido humano, inicialmente, constitui-se em descarga de tensões internas, não representando um chamamento ao outro humano mais experimentado, que é capaz de satisfazê-lo, aliviando-o de seus desconfortos através de uma ação específica. Para que esta ação se realize, este outro humano, ou próximo - o *Nebenmensch* – precisa *(re)conhecer* no choro do bebê um desamparo, que é, ao mesmo tempo, escutado como proveniente do outro, e o próprio.

Este próximo, diz Freud, é simultaneamente o único capaz de prestar auxílio, o primeiro objeto de satisfação e o primeiro objeto hostil.<sup>13</sup> O socorro provém necessariamente de outro, de um estranho, que por ser desconhecido e estar em uma relação de extrema proximidade, causa um certo horror.

Também o grito do bebê evoca no outro a lembrança do próprio grito e de suas próprias experiências de dor, denotando uma fronteira tênue que desorienta e “esfumaça” os contornos de um e de outro.

A escuta do grito situa-se então em um espaço intermediário, *entre* o eu e o outro, em um intervalo que temporalmente não é passado, pois está ali naquele instante, nem propriamente presente, pois requer reconhecimento.

A idéia de que o inconsciente funciona a partir de um modo de organização *a posteriori* (*nachträglich*), no sentido de que os acontecimentos traumáticos adquirem significação para o sujeito num contexto posterior, retratam a concepção freudiana de temporalidade. Foi o estudo da histeria e dos sonhos que demonstrou a Freud que a via inconsciente de pensamentos que foi percorrida uma vez, conduzindo a sintomas, permanece ativa, repetindo-se assim que sua lembrança é aflorada.<sup>14</sup>

A estranheza do amor que alarmou a Breuer, levando-o a interromper o tratamento de Anna O., não assustou a Freud; que ao contrário, aceitou-o em toda sua intensidade como um convite ao desconhecido. Assim, seguiu

---

<sup>13</sup> FREUD, Sigmund. *Projeto para Uma Psicologia Científica*. (1895) E.S.B., O.C. Vol XIX, Rio de Janeiro, Imago, 1977, p.438.

<sup>14</sup> “Uma humilhação que foi experimentada há trinta anos atua exatamente como uma nova durante os trinta anos, assim que obtém acesso às fontes inconscientes da emoção.” (FREUD, S. *A Interpretação dos Sonhos*, p. 616.)

elaborando sua teoria com esta importante revelação, transformando-a no principal instrumento da técnica analítica: a transferência (Übertragung)

Sempre que um sujeito se dirige a outro, há transferência; no entanto, é no registro da prática analítica que o paciente é convocado a confrontar-se com a incoerência de seu discurso inconsciente, e, por conseqüência, com seu desejo. A escuta do analista, privilegiando o retorno do recalcado, concede ao paciente a possibilidade de se utilizar do presente como se fosse passado, atualizando, na relação, protótipos infantis vividos e criando assim um espaço a partir do qual novas significações podem ser construídas. Para Freud, a transferência cria um espaço intermediário entre a doença e a vida real, através da qual a transição de uma para a outra pode ser efetuada. Ao assumir todas as características da doença, mas representar uma doença artificial, passa a ser acessível à intervenção do analista.<sup>15</sup>

No decorrer deste trabalho estabeleceremos uma dinâmica de discussão entre Freud e Levinas que nos aponte para questões que entendemos que inquietam a ambos. Como se constitui um sujeito? Como se dá a escuta entre diferentes? Questões que nortearam suas teorias e revelam um fundamento comum entre elas: a prioridade ética.

A psicanálise, alicerçada na escuta de um desejo inconsciente, é essencialmente ética. Se Levinas faz da ética sua prioridade, com o cuidado de evitar uma sistematização epistemológica, Freud parte da ética para dedicar-se a sua metapsicologia; mas o Outro tem a excelência na pauta de ambos, na medida em que afeta o sujeito convocando-o a uma resposta desejante. O ponto que queremos destacar é que, para ambos os autores, a subjetividade constitui-se desde esta relação.

Além disto, para a interminável construção de uma formação psicanalítica, mais do que um profundo estudo da metapsicologia que Freud nos legou, é preciso também uma atitude de permanente inquietação e abertura. É certo que herdamos, mas não podemos viver só desta herança. Nosso âmbito de atuação não é restrito, nossa escuta está voltada para o outro, e a psicanálise

---

<sup>15</sup> FREUD, Sigmund. *Recordar, repetir e elaborar*. p.201

nos exige o abandono de uma visão solipsista. Fazer-se psicanalista implica em problematizar e renovar questões, diante de situações que nos solicitam respostas que não teremos, e que quando as podemos ter, não são óbvias. Só seriam óbvias se permanecêssemos em uma atitude de prevenção e resguardo contra tudo o que não fosse teoria psicanalítica. O fecundo intercâmbio com outras disciplinas, neste sentido, nos parece essencial.

Para que o olhar da psicanálise não permaneça imobilizado no passado, mas se utilize do passado para a prospecção de um futuro melhor, com esperança de maior complexidade nas relações entre os sujeitos, é que a abertura à interação com um filósofo como Levinas é muito fecunda. Abertura esta que gera novas perspectivas que revitalizam seus referenciais e mantém intermináveis as interrogações.

## 1 O TRAUMA DO ENCONTRO

Os conceitos que nos utilizamos para intitular este trabalho, trauma, paradoxo e temporalidade, estão vinculados entre si, em referência ao tema que iremos abordar. Quando nos referimos ao trauma do encontro, pressupomos a idéia de um eu que se defronta com um Outro, ou seja, com uma realidade desconhecida e irrepresentável, que está além de suas possibilidades de compreensão. Este encontro é então traumático pela desacomodação provocada, e paradoxal pelo fato do Eu receber mais do que seria possível. A fluidez do tempo articula a possibilidade de que, no descompasso entre o Eu e o Outro, desmoronando toda a estrutura auto-organizadora e previsível do Eu, se dê o encontro com o Infinito a que o Outro remete. No decorrer do trabalho, analisaremos mais detidamente estas interfaces.

Neste primeiro capítulo, veremos que as teorias de Freud e Levinas nos apontam para um entendimento da constituição da subjetividade como trauma. Na teoria freudiana, “o traumatismo caracteriza-se por um afluxo de excitações que é excessivo, relativamente à tolerância do indivíduo e à sua capacidade de dominar e de elaborar psiquicamente estas excitações”.<sup>16</sup> Este excesso está relacionado a um estímulo proveniente ou do interior ou da realidade exterior, e surpreende e desorganiza o aparelho psíquico, governado pelo princípio de constância de excitações.

Levinas descreve como traumática a imediatez da aproximação do Outro, que perturba a tranqüilidade pré-estabelecida do Eu, ao exigir-lhe

---

<sup>16</sup> LAPLANCHE, J. e PONTALIS, J.B. *Vocabulário da psicanálise*. São Paulo, Martins Fontes, 1988, p.678.

incondicionalmente e constantemente uma resposta. O Outro desmorona os conceitos que mantinham o Eu em sua ilusão de detentor de um lugar central.

Veremos como o traumático, por desconstruir as projeções que partem do Eu como auto-referência, fere a estrutura narcísica e exige do indivíduo uma outra posição que conjugue o interior e o exterior, atualizando infindavelmente as significações e permitindo o nascer da subjetividade.



## 1.1 A individualidade: o Eu em sua inocência

“Outra vez te revejo,  
Cidade da minha infância pavorosamente perdida...  
Cidade triste e alegre, outra vez sonho aqui...  
Eu? Mas sou eu o mesmo que aqui vivi, e aqui  
voltei, e aqui tornei a voltar, e a voltar.  
E aqui de novo tornei a voltar?  
Ou somos todos os Eu que estive aqui ou estiveram,  
uma série de contas-entes ligadas por um fio-  
memória,  
uma série de sonhos de mim de alguém de fora de  
mim?”

Fernando Pessoa

O tema da individualidade, com o qual iniciamos este trabalho, nos parece ser permeado por muitos elementos. Alguns deles estão sugeridos na poesia que citamos: singular e plural; passado, presente e futuro; sonho e realidade; perdas, saídas e retornos; interior e exterior. Questões muito amplas, extremamente instigantes e complexas, estão traduzidas no assombro e na indagação feita pelo poeta: *Eu?*

Se deixarmos reverberar a inquietação que esta sua “pequena” pergunta carrega, somos levados a outras interrogações: Quem é o eu? Quais seus limites? Qual sua base, seu suporte? O que fica e o que se perde de sua autoridade nas tramas do tempo, do esquecimento e da transformação, que o envolvem?

Para que possamos realizar um percurso na direção de possíveis respostas, é necessário que façamos inicialmente uma reflexão sobre o sentido da singularidade do eu, percurso que será circunscrito neste pequeno recorte das teorias que vamos abordar.

Dentre as obras de Emmanuel Levinas que utilizaremos como referência para a realização deste trabalho, *Totalidade e Infinito*, e *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, é na primeira delas que aparece de forma mais evidente a idéia de um eu como separado.

Falamos do “eu separado” para referir uma interioridade pessoal, que demarca a singularidade e permite a construção da vida individual, única. O eu é separado na medida em que não se confunde com nenhum outro. No entanto, o fechamento nesta individualidade não é absoluto, precisa ser conjugado com a abertura à realidade exterior, que interfere e afeta ao eu, que o situa temporalmente e abre a possibilidade do encontro com o outro.

Os conceitos levinasianos de necessidade e desejo são fundamentais para que possamos aprofundar este tema, e especialmente neste momento, para ressaltarmos a importância da individualidade. Quando nos propomos a pensar sobre o eu, é a necessidade que, inicialmente, norteia nosso caminho. Para Levinas, em oposição ao desejo, que possibilitará a abertura do eu ao Outro, é a necessidade que abre passagem para que o eu usufrua os elementos do mundo, nutrindo-se deles de uma forma egoísta e solitária.

Em relação às necesssidades, Luiz Carlos Susin ressalta que elas constituem um momento necessário à felicidade e ao gozo, não podendo ser interpretadas como simples falta: “aquilo de que vivemos não nos escraviza, antes é objeto da nossa fruição<sup>17</sup>.” No pensamento de Levinas, o gozo já está referido, então, no próprio conceito de necessidade, pois ela “surge no momento do retardo, da fome, da defasagem que dará a pulsão em busca de

---

<sup>17</sup> OM, p.38.

satisfação. Por isso, ‘o ser humano se compraz nas suas necessidades, é feliz por suas necessidades. A falta provocará a plenitude’.<sup>18</sup>

Desta forma, a satisfação necessita deste momento interno de privação para criar o movimento em direção ao que a plenifica. “O sentimento mesmo de privação é já sentido na sua ligação à plenitude, e já há uma antecipação do contentamento na fome mesma. O prazer já começa na fome, na falta, e se desenvolve a partir daí, na tensão e na ânsia que formam o arco à satisfação”.<sup>19</sup>

Necessidade e satisfação se complementam incessantemente, enquanto houver vida. A cada nova satisfação, já se inicia um novo déficit que faz com que as necessidades renasçam, constituindo este movimento de complementação ou recuperação. Trata-se de um eterno completar-se do “eu”, em sua carência, do que é suscetível de satisfação. Neste movimento, para atingir seu objetivo, o eu precisa lançar-se ao mundo.

É começando a viver no mundo que o eu pode começar a viver em si mesmo, a “viver-se”, sem se dissolver, mantendo-se num primeiro movimento “para si”. Viver reflexivamente o verbo “viver” (viver-se), é sair de si e retornar a si. O mundo, porém, se põe como intervalo entre o eu e si mesmo, e graças a este intervalo, o eu não retorna imediatamente a si mesmo. Faz uma volta pelo mundo, atravessa um espaço, ex-tende-se, e assim se dis-tende e se desenrola, ou se “desatola” de si mesmo, num primeiríssimo êxtase.<sup>20</sup>

Na análise de Levinas, “o eu constitui-se inicialmente nesta relação de gozo do mundo”<sup>21</sup>, pela possibilidade de afirmação.<sup>22</sup>

---

<sup>18</sup> TI, p.100.

<sup>19</sup> OM, p.38.

<sup>20</sup> Idem, p.35.

<sup>21</sup> Idem, p.35.

<sup>22</sup> Susin ressalta que no pensamento de Levinas, “a relação primeira ao mundo é uma relação de gozo e de alegria de viver (*jouissement*), uma ‘fruição’ do mundo na ‘fricção’ ao mundo, gozo que comporta também a surpresa, o perigo e a dor. O mundo é uma primeira positividade, uma primeira possibilidade de afirmação” OM, p.35.

O eu que goza não se interessa em controlar e em dominar: antes, se deixa determinar e penetrar, e assim somente transforma o que acolhe. É o momento da consumação. No momento mesmo da plenitude, uma vez satisfeita a necessidade, paradoxalmente, termina o gozo e se retorna a si mesmo, como um re-pouso em si. A necessidade se revela, então, como técnica de recondução do eu a si mesmo através do mundo.<sup>23</sup>

O mundo, que se oferece como fonte de gozo, está à disposição do eu. “O lugar, ambiente, oferece meios. Tudo está ao alcance, tudo me pertence; tudo é de antemão apanhado com a tomada original do lugar, tudo está compreendido”. Para Levinas, a possibilidade de possuir, isto é, de “suspender a própria alteridade daquilo que só é outro a primeira vista e outro em relação a mim – é a maneira do Mesmo”.<sup>24</sup>

Susin destaca o forte acento que Levinas, em sua obra, coloca na coincidência do Mesmo com o eu. “*O Mesmo por excelência é o eu*, o único que permanece sempre o mesmo, sempre eu, enfaticamente, em todo processo de identificação. O eu não apenas coincide com sua identidade, mas é sua origem”<sup>25</sup>. Não há oposição, há um reencontro da identidade através de tudo o que lhe chega, há um retorno a si, como idêntico.

Como Mesmo, Levinas refere-se ao eu em sua relação com o mundo quando a hostilidade e a estranheza do ambiente não o perturbam, nem o alteram. Neste tipo de relação, o Mesmo assimila o outro. Não se trata de uma relação de oposição, mas de puro gozo.

“Ser eu é existir de tal maneira que se esteja já para além do ser na felicidade. Para o eu, ser não significa nem opor-se, nem representar-se alguma coisa, nem servir-se de alguma coisa, nem aspirar a alguma coisa, mas gozar dela.”<sup>26</sup>

---

<sup>23</sup> OM, p.39

<sup>24</sup> TI, p.25.

<sup>25</sup> OM, p.90.

<sup>26</sup> TI, p.105.

A relação é regida por uma outra ordem, que não ainda o “reconhecimento” da alteridade. Levinas ressalta que, neste momento, “a maneira do eu contra o ‘outro’ do mundo consiste em *permanecer*”.<sup>27</sup>

É como permanência no mundo que o eu identifica-se e existe em sua casa. “Habitar é a própria maneira de *se manter*, não como a famosa serpente que se agarra mordendo a sua cauda, mas como o corpo que, na terra, exterior a ele, *se agüenta e pode*”.<sup>28</sup> A exterioridade do mundo é vivida como “em relação ao eu”, e este modo de assimilação e posse é a garantia da individualidade e da intimidade; é o que sustenta e consagra a estrutura do Mesmo.

Neste processo, o eu se mantém em relação ao outro do mundo de forma autóctone. Depende de uma realidade outra, mas a partir de uma posição original e invariável de um eu separado, independente, que revela uma condição de solidão e egoísmo.

Por este motivo, este egoísmo de que nos fala Levinas é um egoísmo estrutural, anterior a uma solidão referida a outro, visto que antecede ao reconhecimento do outro: “este egoísmo e esta solidão ainda não são trágicos. É a felicidade mesma, segundo Levinas, que é a ‘cobertura’ a envolver a alteridade e a pôr tudo e todos gozosamente no mundo do eu”.<sup>29</sup> Susin define este momento que poderíamos chamar de narcísico: “O outro, na realidade, circunda o Mesmo, mas o Mesmo o ignora. Não é a ignorância da malícia, mas da inocência: o Mesmo não sabe que o outro é Outro”.<sup>30</sup>

O efeito deste egoísmo, que é concretizado pelo gozo, produz-se sob a forma de uma vida interior, ou psiquismo. Diz Levinas: “O psiquismo precisar-se-á como sensibilidade, elemento da fruição, como egoísmo. No egoísmo do prazer, estímulo do *ego*, fonte da vontade”.<sup>31</sup> Assim, vemos que o psiquismo,

---

<sup>27</sup> Idem, p.25.

<sup>28</sup> Idem, p.25

<sup>29</sup> Idem, p.39.

<sup>30</sup> OM, p. 102.

<sup>31</sup> TI, p.46

ou a individualidade psíquica está relacionada a um egoísmo proveniente da sensibilidade e gozo na relação com os elementos do mundo.

É na relação com o mundo que o eu pode afirmar-se em uma separação, em interioridade, e não a partir de uma reflexão sobre si. Para Levinas, a singularidade não poderia se produzir por uma abstração de “Eu igual ao Eu”. Vemos então que, para Levinas, o surgimento do psiquismo não se dá a partir do pensamento, mas da fruição. “A suficiência do *fruir* marca o egoísmo ou a ipseidade do Ego e do Mesmo. A fruição é uma retirada para si, uma involução. Aquilo a que se chama o estado afetivo não tem a morna monotonia de um estado, mas é uma exaltação vibrante em que o si-mesmo se levanta.”<sup>32</sup>

A individualidade é sustentada de forma indelével na condição de separação, o eu escapa a toda tentativa de

interioridade e a exterioridade: para poder ser interior, precisa do exterior. O que acontece é que, neste momento, a exterioridade permanece não assumida na relação. Ficamos com a pergunta de como Levinas entende que se poderia romper a inocência do eu em relação à exterioridade, permitindo a ultrapassagem do narcisismo e possibilitando o encontro com o outro.

\*

Quando nos voltamos a Freud, o que poderíamos destacar, em suas contribuições, que nos auxiliasse a refletir sobre a questão de quem é o eu? Em primeiro lugar, como esclarecimento, é importante lembrar que Freud não utilizou os termos sujeito ou subjetividade, mas os conceitos de Eu e Ego, quase sempre considerados como sinônimos.

O Eu (*Ich*), na teoria freudiana, é uma instância do aparelho psíquico caracterizada por um tipo de organização e funcionamento que o diferencia em relação ao Isso (*das Es*), expressão das pulsões<sup>35</sup>, e o Supereu (*Über-Ich*), censor do ego, constituído pela interiorização das exigências e interdições parentais.<sup>36</sup> O conjunto destas três instâncias forma então o aparelho psíquico, que se manifesta objetivamente através do ego. Talvez por estar mais ocupado com a elaboração e dinâmica das instâncias psíquicas, Freud tenha priorizado a utilização desta denominação (*Ich*) no decorrer de sua obra.

O aparelho psíquico concebido por ele é, acima de tudo, um dispositivo destinado a dominar as excitações, internas ou externas ao organismo, de forma a obter satisfação e evitar o desprazer e a angústia. O eu, enquanto categoria psicanalítica, diz respeito à instância deste aparelho que, pelo

---

<sup>35</sup> As pulsões (*Trieb*) são a “carga energética que se encontra na origem da atividade motora do organismo e do funcionamento psíquico inconsciente”. (ROUDINESCO, 1998, p.628)

<sup>36</sup> LAPLANCHE, J. e PONTALIS, J.B. *Vocabulário da Psicanálise*.p.285.

contato mais imediato com a realidade, procura desempenhar esta função, na medida do possível.

Diante desta definição de psiquismo como um sistema aberto, em constante intercâmbio com o exterior, é importante que se evidencie a idéia de aumento de complexidade psíquica, mais do que a idéia de manutenção de um equilíbrio. Ao eu não está predestinado um eterno retorno a uma condição original, que precisa ser recuperada. O movimento que se dá é o de um incremento de sua complexidade: o eu desenvolve potencialidades que o habilitam a suportar instabilidades e desordens cada vez maiores.

Quando Freud pressupõe ao eu esta trajetória de aumento de complexidade psíquica, abre-se a questão de como este processo poderia ter início, quando ainda não é possível à criança realizar esta ação de forma independente.

É no artigo “Sobre o narcisismo: uma introdução”, de 1914, que ele se dedica a dar ao eu um lugar de destaque e ao narcisismo, a elaboração de um conceito. Uma das idéias centrais deste texto é a de que o eu não poderia existir desde a origem, ou seja, precisa ser desenvolvido<sup>37</sup>. Garcia-Roza ressalta que “Freud emprega o termo *Einheit* (unidade, conjunto) para designar este eu emergente, *eine dem Ich vergleichbare Einheit nicht von Anfang*, uma unidade ou um conjunto comparável ao eu não está presente desde o começo<sup>38</sup>. A utilização deste termo sugere que o eu, neste momento muito inicial da vida, não pode ser entendido a não ser como vivência de representações das imagens provenientes das impressões externas e que somente em um momento posterior corresponderá a imagem unificada de si mesmo<sup>39</sup> no sentido de uma totalidade organizada. Freud conclui a seguir que algo precisa ser acrescentado a este eu fragmentado a fim de que se constitua

---

<sup>37</sup> Cf. FREUD, SN, p.93.

<sup>38</sup> GARCIA-ROZA, 1995, p.52.

<sup>39</sup> Experiência que Jacques Lacan aponta como característica da fase do espelho, quando a criança entre seis e dezoito meses adquire o domínio de sua atividade corporal através de uma identificação com a imagem do semelhante e da percepção de sua própria imagem num espelho.



o narcisismo.<sup>40</sup> Este “algo” ele nomeia como “uma nova ação psíquica”, deixando apenas insinuado, neste momento, que ação poderia ser esta.

Sabemos que a satisfação, e mesmo a sobrevivência, no início da vida, dependem dos cuidados de outra pessoa, a quem compete a função materna. É necessário que a mãe<sup>41</sup> proteja o bebê dos perigos externos, que seja capaz de atribuir significados aos seus olhares e balbucios, e também que

história. Esta intrusão do adulto com um excesso que transborda o que pode ser assimilado pelo psiquismo incipiente da criança, é o traumático a partir do qual o inconsciente se constitui.

Vemos assim que, na teoria freudiana, é a ação realizada pela mãe, sobretudo por seu caráter de exterioridade, que possibilita a constituição do psiquismo.

Freud, no artigo “Além do princípio do prazer”<sup>43</sup> refere uma brincadeira realizada por seu neto, quando a mãe do menino se encontrava ausente. O menino jogava um carretel para fora de seu berço e dizia “ó-ó-ó” e em seguida o puxava de volta exclamando: “da”! A partir desta observação, Freud relacionou as expressões verbais do menino com “foi embora” (*fort*) e “ali está” (*da*), e reconheceu, através da brincadeira que ficou conhecida como “o jogo do *fort-da*”, o esforço da criança em elaborar a frustração decorrente da separação.

Neste mesmo artigo, refere em nota de rodapé um outro jogo de seu neto:

Certo dia, a mãe da criança ficou ausente por diversas horas; à sua volta, foi recebida com as palavras “bebê-ó-ó-ó-ó”, a princípio incompreensíveis. Contudo, logo se viu que, durante este longo período de solidão, a criança havia encontrado um método de fazer desaparecer a *si próprio*. Descobriu seu reflexo num espelho de corpo inteiro que não chegava inteiramente até o chão, de maneira que agachando-se, podia fazer sua imagem no espelho “ir embora”.<sup>44</sup>

Vemos assim que a construção da individualidade, para Freud, depende necessariamente da constatação da ausência da mãe, pela possibilidade de o bebê procurar reproduzir ativamente, por meio de jogos como o do *fort-da* e o

---

<sup>43</sup> FREUD, APP, p. 26

<sup>44</sup> Idem, p.27

do espelho, a perda que vivencia de forma passiva. A interioridade se constitui então pela relação com a exterioridade, pelo reconhecimento de uma ausência que rompe com a ilusão de completude e onipotência.

Desta forma, a criança pode iniciar a ver-se como não fusionada com a mãe, condição essencial para a constituição de seu Eu e, conseqüentemente, para o reconhecimento do outro.

## 1.2 Do narcisismo ao outro

“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”.<sup>45</sup>

Sigmund Freud

Ao tratarmos da questão da individualidade no pensamento de Levinas, falamos de uma inocência ou indiferença do eu em relação à exterioridade, pela solidão necessária ao gozo dos elementos do mundo. Ao mesmo tempo em que o eu afirma-se como separado - mantendo assim sua singularidade – contribui na efetivação da totalidade com seu modo de assimilação e egoísmo. Como poderia se realizar, ao mesmo tempo, uma posição de separação e de participação? Levinas nos diz:

Para que a exterioridade possa apresentar-se a mim é preciso que, enquanto *exterioridade*, ela ultrapasse os “termos” da consciência vital, mas que, ao mesmo tempo, enquanto *presente*, não seja mortal à consciência. Esta penetração de um sistema total em um sistema parcial que não o pode assimilar é o milagre. A possibilidade de um pensamento é a consciência do milagre ou a admiração.<sup>46</sup>

A questão que deixamos em aberto, sobre como poderia romper-se a inocência do eu em relação à exterioridade, sem que tivesse de abdicar de sua singularidade, é então encaminhada pelo infinito que o eu pode reconhecer no outro, desmanchando toda a segurança da intenção de assimilar e possuir a exterioridade, mas inaugurando a possibilidade do encontro com o novo, com o que incessantemente apela para o transbordamento do eu, na direção do outro.

---

<sup>45</sup> FREUD, SN, p.101.

<sup>46</sup> EN, p.37.

Este “novo”, no entanto, não desorganiza tanto o eu a ponto de fazê-lo perder-se de si, mas convida a uma desacomodação que redimensiona seu lugar em relação ao outro.

Ricardo Timm de Souza, através de uma metáfora, oferece-nos a imagem deste paradoxo:

(...) uma iluminada sala de espelhos cujo centro ocupamos, que nos envolve completamente e nos oferece a plena sensação de infinito: a visão que se multiplica em reflexos, os reflexos que se multiplicam desmesuradamente, encantando-se uns aos outros na visão do infinito; ‘o paradoxo’ do fechamento absoluto e da abertura de visão; nós como sede deste paradoxo.<sup>47</sup>

Esta imagem traduz com excelência a relação do indivíduo com a exterioridade, pois ainda que, com sua interioridade, ocupe um lugar central de onde partem sua visão e suas referências identificatórias, estas são referências para si, mas são incapazes de alcançar a exterioridade desde este lugar. O que ali pode se mostrar é somente a ilusão de um infinito, que, por estar referido ao eu, neste retorno reencontra sua finitude. Para Levinas, a possibilidade de a exterioridade ser concebida como para além da natureza do Mesmo e de sua particularidade, está referida ao surgimento do pensamento e do desejo.

O pensamento começa, precisamente, quando a consciência se torna consciência de sua particularidade, ou seja, quando concebe a exterioridade para além de sua natureza de vivente, que o contém, quando ela se torna consciência de si ao mesmo tempo que consciência da exterioridade que ultrapassa sua natureza, quando ela se torna metafísica. O pensamento estabelece uma relação com uma exterioridade não assumida. Como pensante, o homem é aquele para quem o mundo exterior existe. Em consequência, sua vida dita biológica, sua vida estritamente interior, se ilumina

exterior, ultrapassa a utilidade. O desejo reconhece o desejável em um mundo exótico.<sup>48</sup>

Esta relação, que é ao mesmo tempo de participação e de separação, “que marca o advento e o *a priori* de um pensamento – em que os laços entre as partes não se constituem senão pela liberdade das partes – é uma sociedade, seres que falam, que se defrontam. O pensamento começa com a possibilidade de conceber uma liberdade exterior à minha”.<sup>49</sup>

Poderíamos então nos perguntar: a ruptura das projeções que mantém a segurança de uma auto-referência constante não seria justamente a experiência que constitui o eu? A cJ0 -per924 0 TD-.0006 Tc.6214 Tw[ pa)54(nc)-5.6(i)5.6rd  
diue

n61.1(t)-48(21)60

rce m inhe róperiapreseoiçhe o”r”.

O eu é afetado pela presença e novidade do Outro, e assim o Desejo, por sua impossibilidade de completude, abre passagem para a exterioridade que se mantinha “suspensa”.

Conforme aponta Susin, “numa interioridade já contente e feliz na satisfação de suas necessidades, no gozo dos elementos do mundo e na felicidade, o desejo se introduz como uma insatisfação ‘luxuosa’ ou ‘supérflua’, um ferimento e uma dor que as satisfações das necessidades não curam, que o gozo não cobre”.<sup>51</sup>

A impossibilidade de satisfação do Desejo revela sua natureza exterior e estranha ao eu. Enquanto a necessidade, em sua dinâmica de complementação, parte do eu, o Desejo parte do Outro, de seu mundo desconhecido, e justamente esta condição retira toda esperança de completude. “Na necessidade, posso morder no real e satisfazer-me, assimilar o outro. No Desejo, não se morde no ser, não há saciedade, mas futuro sem balizas perante mim.”<sup>52</sup> Diz Levinas: O desejo metafísico não aspira ao retorno, porque é desejo de uma terra onde de modo nenhum nascemos. De uma terra estranha a toda a natureza, que não foi nossa pátria e para onde nunca iremos. O desejo metafísico não assenta em nenhum parentesco prévio; é desejo que não poderemos satisfazer.<sup>53</sup> Levinas compara esta aventura a que o desejo conduz, à aventura de Abraão, em oposição à pseudo-aventura de Ulisses, seguro de si e de seu retorno.

A abertura proporcionada ao eu pelo Desejo remete-nos mais uma vez à exterioridade que, na sala de espelhos, não está contida nas projeções que partem do eu como auto-referência. Esta exterioridade, como “pátria desconhecida”, como “tempo imemorial”, provém do Outro e nos remete ao Infinito<sup>54</sup>, conceito fundamental da obra levinasiana.

---

<sup>51</sup> OM, p.265.

<sup>52</sup> TI, p.102.

<sup>53</sup> TI, p.21.

<sup>54</sup> Ricardo Timm de Souza destaca que o Infinito, para Levinas, difere da forma como é abordado na história da filosofia: “inspirado formalmente pela Terceira Meditação de Descartes – é, primordialmente, *não-ontológico*, no sentido de que não se define desde a lógica de ser e não-ser.

O Infinito, considerado “não uma dimensão de grandeza do universo ou algo parecido, mas o sentido propriamente dito de alteridade da Alteridade – ‘vem’ do Outro – ele é o outro, o além do ser e de suas determinações, e, ao chegar até mim, (...) fala uma língua própria, uma linguagem cuja chave compreensiva não se encontra no universo da minha imanência intelectual...”<sup>55</sup>

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 *idéia do infinito*.<sup>56</sup>

O Infinito extravasa a relação entre o Mesmo e o Outro, produz a sua própria infinição<sup>57</sup>, rompendo com qualquer síntese intelectual ou tentativa de contenção em racionalizações. Opõe-se, portanto, ao conceito de Totalidade, assim definido por P. Pivatto:

A totalidade é o resultado da totalização, obra da Razão e do Mesmo que envolvem e se apropriam de toda exterioridade, de todo transcendente, mesmo a Metafísica, segundo uma ordem, em um sistema, em uma unidade; esta obra de apropriação progressiva porém inelutável da Ontologia é a obra mesma da imanência. A totalidade é a imanência acabada: todos no tudo, tudo no Uno, a multiplicidade na unidade original ou final.<sup>58</sup>

---

Pauta-se desde parâmetros não-ontológicos, na medida em que, sobre esses, a ontologia do ser neutro ‘não pode poder’. Trata-se do infinito ético. A ética é, nesse contexto, absolutamente *distinta* da ontologia: não apresenta tecidos que possam ser incorporados pela dinâmica de crescimento ontológico, nem se constitui, em sentido profundo, em alguma forma de solidez ontologicamente observável ou compreensível”. (SA, p.124.)

<sup>55</sup> RP, p.172.

<sup>56</sup> TI, p.35.

<sup>57</sup> TI, p.13.

<sup>58</sup> Apud: RP, p.169.



“Totalidade é assim, a realização da dinâmica do Mesmo,”<sup>59</sup> conforme assinala Ricardo Timm de Souza: “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>60</sup> Totalidade como “neutralização final de todas as novidades, de todo ‘estar fora’; *Aufhebung* massiva de toda Alteridade em uma unidade fechada, que *culmina em sua finalidade*”.<sup>61</sup>

O autor ressalta ainda um ponto sutil, mas fundamental do pensamento levinasiano. “Na medida em que é uma síntese *final*, a Totalidade é também, por isto mesmo, *finita*”.<sup>62</sup> Por definição, a Totalidade pressupõe a existência de seus próprios limites. O paradoxo que aí se revela é que ao chegar até eles, e justamente pelo reconhecimento destes limites, ela deixa de ser total. O caminho em direção ao que está fora é insinuado através da lógica da própria Totalidade em sua tendência à completude.<sup>63</sup> O que está fora da Totalidade, o que ela não pode conter em uma racionalidade particular, é a novidade do Outro, que emerge como Infinito. Souza ressalta a importância deste momento para a filosofia:

O esquema formal da *idée de l’Infini* no pensamento cartesiano oportuniza a Levinas o atingir metafenomenológico de um ponto possível de saída da Totalidade de ser; a última idéia da série de idéias rasga no todo da Ontologia uma fresta, através da qual a realidade ética, não-intelectual em sentido estrito – a Alteridade do Outro – anuncia-se ao sujeito. O primeiro passo da substituição da Ontologia pela Ética está dado”.<sup>64</sup>

Levinas redimensiona o instrumental filosófico tradicional, retirando da ontologia o lugar de excelência, para afirmar a ética como filosofia primeira. A subjetividade evidencia-se como uma questão relacional, e não racional. O

---

<sup>59</sup> RP, p.169.

<sup>60</sup> SEH, P. 103.

<sup>61</sup> Idem, p.103.

<sup>62</sup> RP, p.169.

<sup>63</sup> Cf. SOUZA, RP, p.170.

<sup>64</sup> SEH, p.97-98.

tumulto que causa ao eu a condição de abertura ao Outro, é possibilidade de afirmação em resposta a esta desordem, é possibilidade de criação, pois a construção do sentido sempre está por se fazer. Ao Outro não podemos abarcar em uma compreensão, mas podemos encontrar, e ao sermos afetados traumáticamente por sua presença e pelo Infinito a que ela remete, é que nos tornamos sujeitos.

\*

Freud aborda a questão do narcisismo ocupado em enfatizar a importância desta fase para o desenvolvimento psíquico. Vejamos como ele analisa este período, para posteriormente analisarmos sua contribuição seguindo nosso propósito de valorizar uma aproximação entre seu pensamento e o de Levinas.

Vimos que, ao afirmar que a passagem de um eu auto-erótico, fragmentado, ao narcisismo é possibilitada por uma “nova ação psíquica”, Freud está sugerindo que a integração do eu só é possível a partir de uma ação que introduza algo novo.

A mãe, a partir dos seus cuidados, é quem possibilita à criança a vivência de um eu unificado. No entanto, ainda antes de ser capaz de voltar seus investimentos amorosos para o mundo exterior, a criança precisa tomar a si mesma como objeto de amor. Freud compara este período infantil à crença dos povos primitivos<sup>65</sup> na magia das palavras e na onipotência do pensamento.<sup>66</sup>

---

<sup>65</sup> Esta comparação refere-se ao trabalho com o qual Freud havia se ocupado anteriormente, *Totem e Tabu* (1912-1913)

<sup>66</sup> Cf. FREUD, SN, p.91.

Contribui para o incremento do narcisismo infantil a tendência de os pais atribuírem ao filho todas as perfeições e privilégios que eles próprios abandonaram. Diz Freud:

Se prestarmos atenção à atitude de pais afetuosos para com os filhos, temos de reconhecer que ela é uma revivescência e reprodução de seu próprio narcisismo, que de há muito abandonaram. ... Assim eles se acham sob a compulsão de atribuir todas as perfeições ao filho – o que uma observação sóbria não permitiria – e de ocultar e esquecer todas as deficiências dele. ... Além disso, sentem-se inclinados a suspender, em favor da criança, o funcionamento de todas as aquisições culturais que seu próprio narcisismo foi forçado a respeitar, e a renovar em nome dela as reivindicações aos privilégios de há muito por eles próprios abandonados. A criança terá mais divertimentos que seus pais; ela não ficará sujeita às necessidades que eles reconheceram como supremas na vida. A doença, a morte, a renúncia ao prazer, restrições à sua vontade própria não a atingirão; as leis da natureza e da sociedade serão ab-rogadas em seu favor; ela será mais uma vez realmente o centro e o âmago da criação – Sua Majestade, o Bebê.<sup>67</sup>

Este período é fundamental para a constituição do eu (*Ich*). É graças ao recolhimento narcísico que o psiquismo mantém uma coesão, pela estabilidade do sentimento de si. Hornstein define:

O narcisismo é uma etapa de história libidinal, da constituição do ego e das relações com os objetos. É um composto que integra diversas tendências: a de fazer convergir sobre si as satisfações sem ter em conta as exigências da realidade, a da busca de autonomia e auto-suficiência com respeito aos outros, a intenção ativa de dominar e negar a alteridade, o predomínio do fantasmático sobre a realidade.<sup>68</sup>

Contudo, já vimos que a percepção de si mesmo como um eu implica em reconhecer-se como separado. A ilusão de auto-suficiência que caracterizava

---

<sup>67</sup> Idem, p.107-108.

<sup>68</sup> Idem, p. 44.

“Sua Majestade, o Bebê”, não se sustenta incondicionalmente, visto as próprias limitações da realidade, e assim, a idéia de onipotência dá lugar a um sentimento de desamparo e fragilidade.

O conceito de “mãe suficientemente boa”, de Winnicott, nos fala de uma atitude materna que oportuniza a criança conviver com certa frustração considerada suportável e inaugura a capacidade de estar só.

A mãe suficientemente boa (não necessariamente a própria mãe do bebê) é aquela que efetua uma adaptação ativa às necessidades do bebê, uma adaptação que diminui gradativamente, segundo a crescente capacidade deste em aquilatar o fracasso da adaptação e em tolerar os resultados da frustração.<sup>69</sup>

É importante ressaltar a dupla tarefa atribuída à mãe: a de estimular a atividade pulsional, propiciando vivências de satisfação e onipotência, e, à medida que o bebê tolera maiores frustrações, conter esta atividade, através da falta. A experiência traumática advém tanto de um excesso de presença da mãe, no sentido de intrusão e obliteração das percepções da criança, como de uma ausência exagerada, que configura o sentimento de uma perda irrecuperável. Winnicott refere-se à sensibilidade da mãe em perceber este trauma, reconhecendo-se como parte ativa neste processo.

A mãe suficientemente boa começa com uma adaptação quase completa às necessidades do seu bebê, e a medida que o tempo passa, adapta-se cada vez menos completamente, de modo gradativo, segundo a crescente capacidade do bebê em lidar com o fracasso dela. (...) A tarefa da mãe é a de desiludir gradativamente o bebê, mas para que esta ação tenha sucesso, ela tem de ter sido precedida por oportunidades de ilusão, que também foram propiciadas pela mãe.<sup>70</sup>

---

<sup>69</sup> WINNICOTT, D.W. *O Brincar e a Realidade*, p.25.

<sup>70</sup> Idem, p.26.

Um desinvestimento da onipotência narcisista também será bem-vindo à estruturação psíquica. Ainda que o recolhimento narcísico seja estruturante e integrador, revela-se inadequado como alternativa diante do sofrimento, e, especialmente, no desenvolvimento das relações. A célebre frase de Freud, que atribui o adoecer à incapacidade de amar, traduz esta concepção<sup>71</sup>.

Contudo, renunciar a onipotência narcisista implica em um esforço que não se dá sem sofrimento. É na tentativa de evitar este sofrimento que o indivíduo segue abordando o mundo como se pudesse encontrar nele a sua própria imagem. Com isto, além de evitar o desprazer, visa preservar um sentimento de coesão interna e proteção. Ao não reconhecer o outro, preserva a ilusão de controle e auto-suficiência e mantém a crença de que nada irá se perder ou se destruir. A projeção atenua o confronto traumático com a alteridade.

Já ressaltamos a concepção de eu (*Ich*) no aparelho psíquico como um sistema aberto, que visa a um aumento de complexidade. Podemos acrescentar agora, fundamentados no referencial freudiano, que a capacidade de reconhecer o outro como exterior ao eu, e não como uma projeção, constitui a consumação de seu desenvolvimento e o início de sua autonomia.

Hornstein sintetiza em uma frase este duplo e difícil trabalho do Eu: “A vida é o equilíbrio precário entre o risco de destruição pela desordem e o da rigidez por redundância em uma ordem inamovível”.<sup>72</sup>

Vimos que ao desfazer-se a ilusão de auto-suficiência, desestabiliza-se a estrutura organizadora do eu, e por esta razão, constitui o experienciar de um trauma. No entanto, justamente pelo reconhecimento da falência desta organização narcísica, por esta desordem que evidencia as suas carências, é que ele pode reconhecer o outro em sua diferença e assim, afirmar seu próprio lugar.

---

<sup>71</sup> A frase referida abre este capítulo.

<sup>72</sup> HORNSTEIN, 2000, p.101.

Quando tratamos de aproximar as perspectivas de Freud e Levinas sobre como se daria o percurso do narcisismo ao outro, seus olhares parecem convergir para um mesmo ponto, ou seja, é somente a partir de um desapego a segurança do estabelecimento de uma ordem supostamente fixa e tranqüilizadora, pelo vazio da insuficiência, que o eu pode abrir-se para o encontro com a novidade.

Freud e Levinas, a partir desta falta, nos falam da possibilidade de desejar, ainda que com algumas diferenças, como veremos em seguida. Até este momento, no entanto, vemos que existe uma idéia em comum: a de que o traumático aparecimento do outro, ao mesmo tempo em que desorganiza, também é a possibilidade de constituição do sujeito.

Assim, vemos que para seguir em busca da análise de “quem é o eu?”, que colocamos no início do trabalho, precisamos agora perguntar: “quem é o outro?”

### 1.3 O Outro – estranho, estrangeiro.

“O absolutamente Outro é Outrem; não faz número comigo. A coletividade em que eu digo ‘tu’ ou ‘nós’ não é um plural de ‘eu’. Eu, tu, não são indivíduos de um conceito comum. Nem a posse, nem a unidade do número, nem a unidade do conceito me ligam a outrem. Ausência de pátria comum que faz do Outro – o Estrangeiro; o Estrangeiro que perturba o *em sua casa*”.<sup>73</sup>

Emmanuel Levinas

“(...) um estranho (*unheimlich*) efeito se apresenta quando se extingue a distinção entre imaginação e realidade, como quando algo que até então considerávamos imaginário, surge diante de nós como realidade.”<sup>74</sup>

Sigmund Freud

Estamos percorrendo um caminho desde a individualidade do eu separado do outro até a possibilidade do encontro e a construção da subjetividade. Analisamos isoladamente algumas concepções de Levinas e Freud quanto a esta trajetória, de forma a preservar a distinção entre seus objetivos e conceitos. A riqueza das contribuições de Levinas à filosofia e de Freud à psicanálise, é evidente. Como poderíamos, além do estabelecimento de seus pensamentos em paralelo, propor uma aproximação que não se constituísse simplesmente do apontamento de semelhanças entre eles?

Acreditamos que uma forma possível seria escutá-los como dois homens que, apesar de terem se direcionado a propósitos distintos, tiveram a mesma intuição: pensar o “diferente”. Assim, como dois pensamentos do “diferente”, do que extrapola a tematização em uma lógica ordenada e linear, pretendemos estabelecer uma dinâmica de discussão que evidencie a importância da

---

<sup>73</sup> LEVINAS, TI, p.26.

<sup>74</sup> FREUD, *O Estranho*, p.304.

alteridade na constituição da subjetividade, tanto no pensamento de Levinas, quanto de Freud.

A psicanalista Betty Fuks aproxima os dois autores por um apontamento ao irrepresentável: “A paixão pelo estranho, pelo inassimilável, é algo que se impõe na obra de Freud como na de Levinas: os escritos de ambos são freqüentados por uma exterioridade que se arraiga no imediatismo da abertura ao conhecido-desconhecido, o *Unheimlich*, no dizer de Freud, ou, como escreve Levinas, o estrangeiro que perturba aquele que está em sua casa”.<sup>75</sup>

O estranho e o estrangeiro seriam os representantes do “diferente”, para o qual Freud e Levinas chamam nossa atenção. Em nosso propósito de discussão, primeiramente precisamos abordar o sentido em que são utilizados estes termos, pelos autores.

No texto “O Estranho” (*Das Unheimliche*) de 1919, Freud se ocupa em analisar a sensação amedrontadora que surge diante de certas situações nas quais não se definem claramente as fronteiras entre a realidade e a imaginação. A idéia de que objetos sem vida, como bonecos de cera, possam estar vivos; os recursos empregados pela literatura e obras de arte para produzir esta impressão; bem como certas coincidências repetidas constituem alguns exemplos desta sensação de estranheza.

Para aprofundar-se no tema, Freud, no início do artigo, examina detalhadamente o termo *Unheimlich* e aponta para uma ambigüidade presente no sentido da palavra alemã, demonstrando que o adjetivo *heimlich* é utilizado em significados “aparentemente antagônicos”.<sup>76</sup> Familiar e conhecido, por um lado; e secreto e oculto, por outro, remetem a um ponto de torção que faz com que o termo *heimlich* coincida com seu antônimo *unheimlich*, o qual possui o sentido de inquietante, sinistro e estranho. Esta coincidência se dá pelo fato de que “aquilo que é ‘secreto e oculto’ pode ser ‘familiar, íntimo e recôndito’ para

---

<sup>75</sup> FUKS, Betty. *Freud e a judeidade: a vocação do exílio*. Rio de Janeiro, Zahar, 2000, p.67.

<sup>76</sup> Cf. HANNIS, Luiz. *Dicionário comentado do alemão de Freud*. Rio de Janeiro, Imago, 1996, p.231.



aquele que participa do segredo (pois acontece entre quatro paredes, no ‘lar’, *heim*)”.<sup>77</sup>

Familiar, conhecido, secreto, oculto e inquietante é a seqüência que revela a passagem do sentido de familiaridade para o de estranheza. Freud relaciona esta ambigüidade à inquietude causada pela emergência inesperada do recalçado<sup>78</sup> no campo da consciência. Assim, o familiar ressurgue de uma forma estranha por estar “esquecido”, em função do recalçamento, e ressurgue com uma emergência própria, o que causa a sensação de “estranheza-familiar”.

Trata-se de uma sensação bem distinta do sentimento de pânico causado por algum fenômeno definido. Hanns assinala que o adjetivo *unheimlich* “remete a algo de insidioso, sussurrado, (secreto), que está no ar. Assemelha-se à sensação de algo grandioso que se arma sorrateiramente em torno do sujeito”.<sup>79</sup> Com isto, a imagem do eu, narcisicamente investida, sofre uma ameaça de desarticulação.

Esta idéia está presente em diversos momentos da obra de Freud, dentre elas, no *Projeto para uma Psicologia Científica* (1895). Em um trecho deste texto, Freud nos diz que o choro do bebê recém-nascido, inicialmente, constitui-se em descarga de tensões internas, não representando ainda um chamamento ao outro humano mais experimentado, que é capaz de satisfazê-lo. Este outro humano, ou próximo (*Nebenmensch*) é, simultaneamente, o único capaz de prestar auxílio, o primeiro objeto de satisfação e o primeiro objeto hostil.<sup>80</sup> Freud ressalta a idéia de que o socorro provém necessariamente de outro, de um estranho, que por ser desconhecido e estar em uma relação de extrema proximidade, causa um certo horror.

---

<sup>77</sup> Idem, p.231.

<sup>78</sup> Utilizamos o termo recalçado em referência ao conceito freudiano de recalçamento (*Verdrängung*), operação pela qual o indivíduo procura manter afastadas da consciência representações (pensamentos, imagens, recordações) que, se trazidas à consciência, afetariam o equilíbrio psíquico, pela ameaça de provocarem desprazer.

<sup>79</sup> HANNS, Luiz. *Dicionário comentado do alemão de Freud*. Rio de Janeiro, Imago, 1996, p. 232.

<sup>80</sup> FREUD, Sigmund. *Projeto para Uma Psicologia Científica*. (1895) E.S.B., O.C. Vol XIX, Rio de Janeiro, Imago, 1977, p.438.

Uma idéia importante presente neste conceito é a de que a estranheza é causada por algo que assombra por não estar “totalmente representado”, nem poder ser “totalmente” recordado. Assim, há uma incerteza quanto a sua origem, pois a estranheza se apresenta do exterior, pelo desconhecimento; mas remete ao interior, pela familiaridade. O risco da perda dos limites do eu é a forma particular da angústia pelo fato do indivíduo estar diante de algo cuja proveniência não conhece, não consegue definir, e que o deixa indefeso.

Para Levinas, o estrangeiro<sup>81</sup> é a expressão da alteridade. Susin ressalta o cuidado com que o autor evita que a alteridade se dilua em uma abstração: “O outro será *positivamente* e *concretamente* outro”.<sup>82</sup> É somente pela realidade da presença do outro que se torna impossível ao Mesmo permanecer indiferente. Uma abstração do outro, afinal, não passaria de mais uma das estéreis projeções que manteriam o Mesmo em sua auto-suficiência. O Outro, com seu contato real, desacomoda, rompe com a ordem e a estrutura de Totalidade do Mesmo. O estrangeiro é o Outro, o que vem de um país que será sempre desconhecido, que fala uma língua própria, que escapa a qualquer equivalência entre sua origem, seu tempo e a origem e o tempo do Mesmo.

Ricardo Timm de Souza nos fala da estranheza causada pelo aparecimento do Outro:

Estranha presença que não se circunscreve a um espaço presente, e, simultaneamente, incisiva *subversão* do espaço e do tempo organizados no qual vivo e dos quais sou o senhor. É através dessa categoria que o acontecer ético toma sentido. A alteridade – carregada de Exterioridade, daquilo que é externo ao meu poder representacional, porta já, em sentido levinasiano, a idéia de *estranheza*, de separação radical. O Outro é fundamentalmente um *estranho*, um anti-reflexo do Mesmo narcísico, a ruptura do jogo de espelhos auto-

---

<sup>81</sup> O termo estrangeiro faz referência a quadríade bíblica como categoria da alteridade. Como observa Susin, “ o pobre, o órfão, a viúva e o estrangeiro que não sou eu: não têm alimentos, (...) não tem vestuário (...), não tem habitação e nem porta para separar a própria intimidade. Sem gozo do mundo e sem felicidade, com necessidades sem poder satisfazê-las, estão ameaçados de morte na própria corporeidade e na própria interioridade.” (OM, p.201).

<sup>82</sup> OM, p.200.

iluminante ao qual se entrega o intelecto só com suas representações.<sup>83</sup>

O Outro causa uma estranheza ao Mesmo por sua “estranheiridade”, por ser irreduzível a qualquer representação ou idéia que se possa ter a respeito dele. O Mesmo e o Outro pertencem a dimensões diferentes e inconciliáveis. No entanto, o Outro, com a realidade de sua presença, proveniente da exterioridade da qual o eu, ao mesmo tempo separa-se e participa, oferece a possibilidade do encontro, de um partir rumo ao desconhecido, em direção à novidade. “O Outro faz-se *proximidade* ética, não se dá senão assim, e “proximidade” é, em primeiro lugar, um processo de aproximação, de encontro entre espaços diversos, a possibilidade por assim dizer de uma *intersecção humana*”.<sup>84</sup>

O Outro, a novidade irrepresentável, inquieta por sua imprevisibilidade; perturba a tranqüilidade previamente estabelecida e exige constantemente uma nova resposta, mas, ao mesmo tempo, por não ser uma projeção do Mesmo, por não haver possibilidade de completude na relação, torna o encontro sempre possível.

“A verdadeira vida está ausente”. Mas nós estamos no mundo. A metafísica surge e mantém-se neste álibi. Está voltada para o “outro lado”, para o “de outro modo”, para o “outro”. Sob a forma mais geral, que revestiu na história do pensamento, ela aparece, de fato, como um movimento que parte de um mundo que nos é familiar – sejam quais forem as terras ainda desconhecidas que o marginem ou que ele esconda – de uma “nossa casa” que habitamos, para um fora-de-si estrangeiro, para um além.<sup>85</sup>

---

<sup>83</sup> RP, p.168.

<sup>84</sup> RP, p.174-175.

<sup>85</sup> TI, p.21.

O Outro se apresenta independente da vontade ou dos “poderes” do Mesmo, e o Mesmo o procura intrigado pela novidade do desconhecido, na ânsia de incompletude que o permite desejar.

O termo deste movimento – o outro lado ou o outro – é denominado *outro* num sentido eminente. Nenhuma viagem, nenhuma mudança de clima e de ambiente podem satisfazer o desejo que para lá tende. O Outro metafisicamente desejado não é ‘outro’ como o pão que como, como o país em que habito, como a paisagem que contemplo, como, por vezes, eu para mim próprio, este ‘eu’, este ‘outro’. Dessas realidades, posso ‘alimentar-me’ e, em grande medida, satisfazer-me, como se elas simplesmente me tivessem faltado. Por isso mesmo, a sua *alteridade* incorpora-se na minha identidade de pensante ou de possuidor. O desejo metafísico tende para uma *coisa inteiramente diversa*, para o *absolutamente outro*.<sup>86</sup>

O Desejo (*désir*), para Levinas, “deseja o que está para além de tudo o que pode simplesmente completá-lo”,<sup>87</sup> ou seja, consiste na esperança de não-completude.

Para Freud, o conceito de desejo difere desta acepção porque, em certa medida, é passível de satisfação. Do ponto de vista freudiano, desejo (*Wunsch*) diz respeito ao desejo inconsciente<sup>88</sup>, e “tende a se consumir (*Wunschfüllung*) e, às vezes, a se realizar (*Wunschbefriedigung*)”.<sup>89</sup> O sonho é, por excelência, o exemplo da realização de um desejo recalcado.

Mas há uma questão que diz respeito à constituição do desejo que precisa ser olhada um pouco mais de perto. Freud define como “vivência de satisfação” a experiência do bebê ao ter apaziguada a tensão que foi criada por uma necessidade, como por exemplo, a fome. Esta vivência assume então um

---

<sup>86</sup> TI, p.21.

<sup>87</sup> TI, p.22.

<sup>88</sup> Segundo Roudinesco, “entre os sucessores de Freud, somente Jacques Lacan conceituou a idéia de desejo em psicanálise a partir da tradição filosófica, para dela fazer a expressão de uma cobiça ou apetite que tendem a se satisfazer no absoluto, isto é, fora de qualquer realização de um anseio ou de uma propensão. Segundo essa concepção lacaniana, empregam-se em alemão a palavra *Begierde* e em inglês a palavra *desire* (desejo no sentido de desejo de um desejo).” In: ROUDINESCO, Elisabeth, e PLON, Michel. *Dicionário de Psicanálise*. Rio de Janeiro, Zahar, 1998, p.146.

<sup>89</sup> Idem, p.147

valor preferencial na constituição de seu desejo, e a partir de então, guiará a busca por satisfação. Mas ora, o bebê não foi alimentado por uma máquina, sabemos que a mãe, ao amamentá-lo, proporciona uma infinidade de elementos que transbordam a necessidade do alimento e constituem uma experiência única, que jamais se repetirá da mesma forma. O desejo então procura uma satisfação real, mas em sua base carrega uma vivência de satisfação que não poderá ser repetida. Na próxima vez em que o bebê mamar, algo será diferente e não corresponderá exatamente ao que, em seu desejo, procurava. Como explicar então a possibilidade de satisfação? Mesmo nos sonhos, quando o desejo encontra satisfação pela expressão dos conteúdos recalçados, se esta satisfação fosse completa, não levaria a um esvaziamento da própria capacidade de sonhar?

Garcia-Roza salienta que os desejos que permanecem em recalçamento são os desejos infantis, e que, portanto, são indestrutíveis. Afirma ele: “O desejo é indestrutível porque jamais poderá ser plenamente satisfeito, e jamais poderá ser plenamente satisfeito porque não há um objeto específico que o satisfaça; sua satisfação será sempre parcial, o que implica o seu infundável retorno.”<sup>90</sup>

Há, portanto, uma impossibilidade de plena satisfação de desejo presente também na teoria freudiana, mas ainda uma importante característica o diferencia do sentido que lhe atribui Levinas. Ainda que muitas vezes necessite de um movimento em direção ao exterior para sua realização, ele está sempre referido a própria pessoa. O desejo freudiano revela o *meu* inconsciente. Está isento da referência radical e absoluta à alteridade que propõe Levinas, ainda que a alteridade na forma da lei e dos ideais esteja também presente na constituição do inconsciente, pelo recalçamento.

Estamos nos dando ao luxo de resumir uma questão que mereceria uma atenção exclusiva e muito mais aprofundada. No entanto, no propósito deste trabalho, queremos evidenciar apenas que, em relação ao desejo, Levinas e

---

<sup>90</sup> Garcia-Roza, Luiz Alfredo. Introdução à metapsicologia freudiana 2, Rio de Janeiro, Zahar, 1991, p.176.

Freud não falavam sobre a mesma coisa. O psicanalista estava preocupado em desenvolver suas idéias sobre o retorno do reprimido e o filósofo em priorizar a ética em relação à ontologia. Seria uma simplificação ingênua atribuir a mesma significância ao conceito de desejo, assim como sugerir que as palavras estranho e estrangeiro sejam sinônimas, porque evidentemente não são.

Contudo, o estranho e o estrangeiro se referem a algo que escapa tanto à capacidade representacional quanto à memória, ou seja, algo que escapa aos domínios do eu. A sensação inquietante a que se refere Freud nos remete à subversão de uma expectativa. O eu, seguro de si e de suas estruturas cognitivas, falha diante de algo que o destitui de seu lugar. Há um descompasso entre a intenção de compreender e a estranheza que coloca o sujeito a mercê de um enigma. Não estão aqui muito próximas as idéias de que esta estranheza (o inconsciente) ou esta “estrangeiridade” (o Outro), como apontamentos ao “diferente”, por romperem com os parâmetros de referência do eu, e exporem a alteridade, possibilitam a constituição da subjetividade?

## 2 O PARADOXO DO ENCONTRO

“O único valor absoluto é a possibilidade humana de dar, em relação a si, prioridade ao outro.”

Emmanuel Levinas

Neste segundo capítulo analisaremos como, no pensamento levinasiano, é a responsabilidade infinita pelo Outro que constrói a subjetividade. A ética como filosofia primeira, tese principal do autor, supõe a insuficiência da identidade, como consciência de si, para fundamentar a subjetividade. O sujeito, nesta perspectiva, é um refém do Outro, o único capaz de suportar a carga de responsabilidade que lhe é exigida. Diz Levinas: “Positivamente, (...) desde que o outro me olha, sou por ele responsável, sem mesmo ter que *assumir* responsabilidades a seu respeito; a sua responsabilidade incumbe-me.”<sup>91</sup> A responsabilidade não se restringe ao que intencionalmente e pessoalmente fazemos. “É inicialmente um por *outrem*. Isto quer dizer que sou responsável pela sua própria responsabilidade. (...) Com efeito, a responsabilidade não é um simples atributo da subjetividade, como se esta já existisse em si mesma, antes da relação ética. A subjetividade não é um para si: ela é mais uma vez, inicialmente para o outro”<sup>92</sup>.

Na teoria freudiana, esta significância também se apresenta: pelo efeito do trauma decorrente de algo anunciar-se como estranho, inconcebível, há então uma exigência de o Eu tomar para si o encargo deste excesso, que constitui o paradoxo de, recebendo da imprevisibilidade e da estranheza do diferente, mais do que pode conter ou compreender, precisa sair de si para construir sua subjetividade a partir da diferença.

---

<sup>91</sup> EI, p.88.

<sup>92</sup> EI, p.88.

A questão é ter que encarregar-se de algo inconcebível, e que, ao mesmo tempo, afeta de maneira radical e inevitável.

Pablo Dreizik ressalta que devemos atentar para a palavra utilizada por Freud para descrever o mecanismo traumático: exigência. Segundo ele, esta expressão denota “uma exigência excessiva (*Anspruch*) a que se vê submetido o sujeito.”<sup>93</sup> Este termo “(...) *Anspruch* (requerimento, chamado, exigência) transporta significações concernentes aos aspectos de compromisso e responsabilidade.”<sup>94</sup> Segundo este autor, a perspectiva levinasiana de uma demanda que se impõe mais além do plano da consciência ilumina aspectos do texto freudiano, como este. A exigência do responsabilizar-se pelo que é traumático, inconcebível para os parâmetros de organização do sujeito, está presente nas teorias de Freud e Levinas.

Abordaremos ainda neste capítulo como a alteridade, na forma dos efeitos do interdito paterno ao incesto, apresenta sua relevância na estruturação do psiquismo.

---

<sup>93</sup> DREIZIK, Pablo. “Freud y Levinas. Una exigência (*Anspruch*) ética que corta el hilo de la conciencia”. In: SUSIN, L.C. et al. (org.) *Éticas em diálogo - Levinas e o pensamento contemporâneo: questões e interfaces*. Porto Alegre, EDIPUCRS, 2003, p.109.

<sup>94</sup> Idem, p.109.



## 2.1 A Responsabilidade infinita pelo Outro

“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”.

Emmanuel Levinas <sup>95</sup>

Levinas expressa a presença do outro através do termo *visage*, traduzido por Olhar ou Rosto. Diz ele: “O rosto recusa-se à posse, aos meus poderes”.<sup>96</sup> O Outro é único, inconfundível, inabarcável. Esta impossibilidade de apreensão, contudo, não é inultrapassável, pois o Outro se oferece à relação.

“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>97</sup>

A maneira como se apresenta o Outro abre uma nova dimensão que convoca ao despertar em relação a ele, convida à relação com a diferença. “A idéia do infinito, o transbordamento do pensamento finito pelo seu conteúdo, efetua a relação do pensamento com o que ultrapassa a sua capacidade, com o que a todo o momento ele apreende sem ser chocado. Eis a situação que denominamos acolhimento do rosto”.<sup>98</sup> Levinas enfatiza neste encontro entre

---

<sup>95</sup> EN, p.149.

<sup>96</sup> TI, p.176.

<sup>97</sup> TI, p.176.

<sup>98</sup> TI, p.176.

diferentes a não necessidade da violência, justamente pela manutenção da pluralidade da relação:

A relação com o rosto, com o outro absolutamente outro, que eu não poderia conter, com o outro, nesse sentido, infinito, é no entanto a minha Idéia, um comércio. Mas a relação mantém-se sem violência – na paz com essa alteridade absoluta. A ‘resistência’ do Outro não me faz violência, não age negativamente, tem uma estrutura positiva, ética. A primeira revelação do outro, suposta em todas as relações com ele, não consiste em apanhá-lo na sua resistência negativa e em cercá-lo pela manha. Não luto com um deus sem rosto, mas respondo à sua expressão, à sua revelação.<sup>99</sup>

O absolutamente Outro oferece uma resistência ética, “a resistência do que não tem resistência”<sup>100</sup> conforme define Levinas. “O infinito apresenta-se como rosto na resistência ética que paralisa os meus poderes e se levanta dura e absoluta do fundo dos olhos, sem defesa na sua nudez e na sua miséria.”<sup>101</sup> O que se estabelece entre diferentes não é um confronto de poderes, mas sim, um apelo por resposta. A relação com o Outro “cura da alergia, é desejo”,<sup>102</sup> não limita a liberdade do Mesmo: “Chamando-o à responsabilidade, implanta-a e justifica-a”.<sup>103</sup> É nesse sentido que Levinas nos fala da impossibilidade de matar.

Outrem é o único ente cuja negação não pode anunciar-se senão como total: um homicídio. 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.<sup>104</sup>

O Outro em sua nudez, sem defesas, impõe uma responsabilidade incondicional que revela a impossibilidade da consumação do assassinato.

---

<sup>99</sup> TI, p.176

<sup>100</sup> TI, p. 178.

<sup>101</sup> TI, p.178.

<sup>102</sup> Cf. Levinas, TI, p.176.

<sup>103</sup> TI, p.176.

<sup>104</sup> EN, p.31.

Assim, “o assassinato mostra com toda crueza, a possibilidade da vida sem ética”.<sup>105</sup> Na descrição de Susin, “o ‘prazer’ do assassino é matar o outro diante do outro mesmo: quer o outro como *objeto* e como *sujeito que veja a humilhação da própria reificação*, quer a contradição do outro morto e vivo. Seria então necessário *matá-lo vivo*”.<sup>106</sup> É impossível que o assassino satisfaça esta intenção de objetivação do Outro, que diante da impotência desta tentativa, revela todo seu poder ético.

Ricardo Timm de Souza comenta a contradição presente no assassinato: “o assassino quer de sua vítima a única coisa que dela não pode conquistar: sua condição de Alteridade viva”.<sup>107</sup> O assassino pode matar, no entanto, “não pode inverter a roda do tempo e seqüestrar a Alteridade ali onde ela habita, o instante único que foi a possibilidade do encontro que nunca se deu. O assassino quer a vida do Outro, mas só conquista a Morte, um corpo morto; a vida do outro – sua alteridade – refugiou-se no pesadelo de toda ontologia: no Nada, *Nada de Ser*”.<sup>108</sup> O poder ontológico revela-se fraco, insuficiente, diante do poder ético. Um poder que não pode poder. O Outro, transcendente, resiste infinitamente, em sua resistência ética, mesmo ao assassinato. Compreende-se assim a afirmação de Levinas: “O humano só se oferece a uma relação que não é poder”.<sup>109</sup> Onde não há poder, há a possibilidade de um encontro humano, a diferença não precisa ser negada pois ela não é ameaça; consolida, na pluralidade, a própria liberdade de responder ao apelo do Outro. Ao poder de matar, opõe-se a responsabilidade infinita em manter o outro vivo, e é desta forma que, sendo humanos, “somos responsáveis para além de nossas intenções”.<sup>110</sup>

Enquanto em *Totalidade e Infinito* Levinas aborda a constituição da individualidade através do egoísmo, pelo gozo do mundo, até o momento de abertura ao Outro pelo Desejo; em *De otro modo que ser o más allá de la*

---

<sup>105</sup> OM, p.134.

<sup>106</sup> OM, p.135.

<sup>107</sup> SA, p.41.

<sup>108</sup> Idem, p.41.

<sup>109</sup> EN, p.33.

<sup>110</sup> EN, p.24.

*essencia* esta perspectiva nos é apresentada de forma mais radical. Como sugere o próprio título, a descrição do homem “mais além da essência” retira da ontologia sua prioridade e privilegia a “irredutível originalidade do exterior ao ser”.<sup>111</sup>

Marcelo Fabri ressalta a necessidade de considerarmos esta mudança radical na escrita levinasiana de “Totalidade e Infinito”, que “descreve o abalo da totalidade através do rosto do Outro (idéia de infinito) e da presença da exterioridade” e na escrita de “*Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*”, onde “a estrutura essencial da subjetividade é descrita como responsabilidade pelo Outro. Definida através de termos éticos, a subjetividade é unicidade insubstituível, é um para-o-outro antes mesmo de ser para-si. Nesse sentido, trata-se não de uma relação no ser, mas de um para além do ser – *autrement qu’être*.”<sup>112</sup>

O passo além do ser “requer o acontecimento do arrancar-se da essência – um despertar em meio à liberdade do sujeito – a fim de questionar o *conatus essendi* e o egoísmo correlato, pela não-indiferença do discurso e daquele que responde como chamado desde sempre a *isso* que é exterior ao círculo ontológico”.<sup>113</sup> Se a prioridade não está na dinâmica da consciência, a identidade não é suficiente para sustentar o sentido da subjetividade, “será preciso pensar como a significação precede a essência, pelo sentido da subjetividade – virando em responsabilidade – que destitui o privilégio da essência”.<sup>114</sup> No pensamento de Levinas, a constituição da subjetividade requer então ainda mais do que reconhecimento do Outro, ela depende do Outro, implica na responsabilidade incondicional por ele, até mesmo em mantê-lo vivo.

---

<sup>111</sup> DOMS, p.26.

<sup>112</sup> FABRI, Marcelo. (1997) p. 111, nota 202.

<sup>113</sup> PELIZZOLI, (2002), p.142 -143.

<sup>114</sup> PELIZZOLI, (2002), p. 142 -143.

## 2.2 A subjetividade a partir da alteridade

“O psiquismo é o outro dentro do mesmo sem alienar o mesmo.”<sup>115</sup>

“A subjetividade realiza essas exigências impossíveis: o fato surpreendente de conter mais do que é possível conter”.<sup>116</sup>

Emmanuel Levinas

A constituição da subjetividade a partir da alteridade, ponto forte do pensamento levinasiano, está intimamente relacionada à responsabilidade incondicional pelo Outro. A ética como filosofia primeira supõe a insuficiência da identidade, como consciência de si, para fundamentar a subjetividade. Diz Levinas: “A consciência, que é saber de si mesmo por si mesmo, não esgota a noção de subjetividade”.<sup>117</sup>

Não poderíamos imaginar um encontro entre indivíduos como se eles fossem mônadas, como se estivessem aprisionados em um tempo que não passa, e deliberadamente, pudessem fazer com que o “círculo da existência” de um “tocasse” o “círculo da existência” de outro. Muito ao contrário disto, Levinas chama nossa atenção para a anterioridade do Outro e do encontro, fundando o sujeito. O encontro com o Outro desacomoda intensamente, não obedece a uma ordem objetiva e simétrica e convoca ao movimento de saída de si para fundar a subjetividade em outra dimensão que a do eu, a dimensão da responsabilidade e da alteridade. “Rodeada de responsabilidade, que não deriva de decisões tomadas por um sujeito ‘que contempla livremente’, acusada em consequência dentro da inocência, a subjetividade em si é o

---

<sup>115</sup> DOMS, p.180.

<sup>116</sup> TI, p.14.

<sup>117</sup> DOMS, p.168.

rechaço de si”<sup>118</sup>. É neste sentido que o sujeito, na concepção levinasiana, é um “refém” do Outro.

André Brayner de Farias assinala que esta palavra refém (*otage*) possui um parentesco semântico com as palavras *hôte* e *hospitalité*, - hóspede, hospedeiro e hospitalidade. Esta etimologia nos fornece um importante subsídio para compreendermos o tema da subjetividade. “A palavra *hôte* significa duas coisas que nós distinguimos como hospedeiro – ‘dono da hospedaria’ – e hóspede – o que deverá receber seus serviços.”<sup>119</sup> Podemos entender a utilidade da hospedaria como justificada pela expectativa de que o hóspede chegue e se instale, fazendo dela a sua casa. Assim, “a identidade do hospedeiro só pode ser compreendida pela alteridade do hóspede, sendo a alteridade do hóspede a possibilidade de que o hospedeiro possa dizer de si.”<sup>120</sup> Esta imagem do hospedeiro como refém do Outro traduz a idéia levinasiana de substituição. “O eu é um outro”,<sup>121</sup> pela incondicionalidade do acolhimento, da resposta, que é independente mesmo da intenção de responder.

O sujeito não é um eu transcendental intercambiável por outro; tampouco é outro-eu ao qual dou voz desde o absoluto da consciência que me constitui (...). O sujeito é a experiência do outro como totalmente outro, que se me impõe passivamente (...) que me faz responder a ele sem permitir que meu arbítrio decida aceitá-lo ou rechaçá-lo, que me faz responsável antes de que possa responder-lhe. O que ele tem de totalmente outro é a intransitividade de sua relação comigo: tenho que responder a ele antes que ele me responda e ainda quando não me responde; somente esta responsabilidade (...) me constitui como sujeito único que nem pode evadir-se nem deixar seu posto a outro.<sup>122</sup>

---

<sup>118</sup> Idem, p.180.

<sup>119</sup> FARIAS, André Brayner de. *Para além da essência: racionalidade ética e subjetividade no pensamento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre, Pontifícia Universidade Católica do RS, 2006. (Tese de doutorado) p.266.

<sup>120</sup> Idem, p.266.

<sup>121</sup> DOMS, p.188.

<sup>122</sup> DOMS, p.27.

Levinas entende o sujeito em sua concepção etimológica: o sujeito é um *sub-jectum*, posto sob os objetos,<sup>123</sup> aquele que toma sobre si a carga dos outros. Mas esta carga não tem o sentido de um peso insuportável, e sim de abertura e acolhimento. “O si mesmo é Sujeito; está sob o peso do universo como responsável por todos”.<sup>124</sup> O Eu é o único que pode acolher aos outros, porque é ao Eu que a proximidade do Outro oferece o vestígio irrepresentável do infinito.

“Instauração de um ser que não é *para si*, que é *para todos*, que é ao mesmo tempo ser e desinteresse; o *para si* significa consciência de si; o *para todos* significa responsabilidade para com os outros, suporte do universo. Este modo de responder sem compromisso prévio – responsabilidade para com o outro – é a própria fraternidade humana anterior a liberdade”.<sup>125</sup>

O sujeito é aquele que é capaz de abrigar a dor do outro na desacomodação incessante da responsabilidade. Pela condição do padecer, o Outro se expõe em sua extrema vulnerabilidade, conforme descreve Levinas no artigo intitulado “O sofrimento inútil”: “O sofrer é um

*absoluto em si mesmo*".<sup>128</sup> Por esta razão, também fracassam "as tentativas que faz quem sofre por livrar-se de seu ser sofredor".<sup>129</sup> A dor do puro sofrimento, sem recursos, é expressão da passividade.

A passividade do sofrimento é mais profundamente passiva que a receptividade de nossos sentidos que já é atividade de acolhimento, que logo se faz percepção. No sofrimento, a sensibilidade é vulnerabilidade, mais passiva que a receptividade; ela é provação, mais passiva que a experiência.<sup>130</sup>

Para o padecer, não há explicação, não há conteúdo que possa ser absorvido pela consciência, não há separação entre quem sofre e sua dor. O sofrimento é total e é inútil, é "por nada". Levinas questiona então:

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 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>131</sup>

O apelo em direção àquele que pode socorrer aponta para a perspectiva ética: "Para o sofrimento puro, intrinsecamente insano e condenado, sem saída, a si mesmo, se delineia um além no inter-humano."<sup>132</sup> A análise do sofrimento, desta forma, "significativo (*sensé*) em mim, inútil em outrem – não consiste em adotar sobre ele um ponto de vista relativo, mas restituí-lo às dimensões de sentido (...)." <sup>133</sup>

O apelo do Outro chama à responsabilidade para com ele. "Acusar-se ao sofrer é, sem dúvida, a própria recorrência do eu a si. É, talvez, assim, que o

---

<sup>128</sup> TD, p.145.

<sup>129</sup> Idem, p.144.

<sup>130</sup> EN, p. 129.

<sup>131</sup> Idem, ibidem.

<sup>132</sup> EN, p.131.

<sup>133</sup> Idem, p.141.



pelo-outro – a mais correta relação a outrem – é a mais profunda aventura da subjetividade, sua intimidade última. Mas esta intimidade só é possível na sua discrição”.<sup>134</sup> Não poderia “expor-se como exemplo, narrar-se como discurso edificante. Não poderia, sem se perverter, fazer-se pregação”.<sup>135</sup>

O responsabilizar-se pelo Outro sem referência a si mesmo, em gratuidade - porque não seria mesmo possível não lhe responder - revela claramente a assimetria da relação. O sofrimento do outro é significativo para o Mesmo. É desta forma que, como define Ricardo Timm de Souza, “a dolorosa inutilidade do sofrimento do outro funda o tempo da subjetividade absoluta da responsabilidade, ou seja, a utilidade do viver-para-outro em sentido radical, em sentido absoluto na substituição como refém (*otage*) do outro.”<sup>136</sup>

Vemos assim que, agora através da análise do sofrimento e da responsabilidade, Levinas desmorona a possibilidade da subjetividade ser constituída a partir do Eu. “O termo Eu significa *Eis-me aqui* respondendo de tudo e de todos.”<sup>137</sup> Se não fosse desta forma, não seria subjetividade, pois estaria “fechada” em sua finitude. Subjetividade, para Levinas, consiste na “habilidade” em responder à demanda ética exposta pela Alteridade do Outro que, traumáticamente, exige resposta do Mesmo.

E quanto a Freud? Teríamos perdido o fio que leva a uma possível intersecção com o pensamento de Levinas? Qual a relevância da alteridade na constituição da subjetividade, no pensamento freudiano? Buscamos brevemente, na idéia do terceiro, em Levinas e em Freud, elementos que nos subsidiem a explorar esta questão.

Para Levinas, o Outro não é um singular, “o outro é plural, é ‘muitos’ e ‘todos’”. Esta não é uma dimensão posterior que me chega depois da relação a um singular, pois é somente graças à multiplicidade dos muitos outros que o

---

<sup>134</sup> EN, p.138.

<sup>135</sup> Idem, p.138.

<sup>136</sup> TD, p.147.

<sup>137</sup> DOMS, p.183.

outro não se torna um tu. <sup>138</sup> A intimidade da relação “eu-tu” não traduz a transcendência, a relação permanece fechada e exigente de reciprocidade. O terceiro é aquele que vem perturbar esta intimidade, com a oferta da pluralidade inabarcável onde cabem todos os outros.

“Com o outro se apresentam a mim muitos outros, que Levinas chama o *terceiro*. (...) A condição de possibilidade da entrada deste terceiro, da pluralidade do outro, não está propriamente na geração do filho, que pode permanecer na intimidade e na transsubstanciação. Está, ao invés, no fato de nudez do outro e na an-arquia da assignação e vulnerabilidade ao outro.”<sup>139</sup> A exigência do Outro é também a exigência de todos os outros, que merecem igualmente a incondicional responsabilidade, sem que se possa escolher qual deles. “É da universalidade do outro que surge a minha própria universalidade como responsabilidade por todos. O Olhar do outro propõe à minha assignação pré-original toda a humanidade, e me expõe ao público, à sociedade, à família sem fronteiras.” <sup>140</sup> Fica evidente que não se trata de responsabilidade restrita à imediatez da relação, na intimidade, pois o terceiro é aquele que está ausente, e sua distância não isenta o Mesmo de sua Responsabilidade. O terceiro instaura, assim, a idéia de justiça.

Quando nos voltamos à psicanálise freudiana, lembrando do que já foi exposto, temos que é pela constatação da ausência da mãe e pela traumática “percepção” de não ser auto-suficiente e soberana, que a criança pode iniciar a complexização de seu psiquismo, buscando no exterior, soluções criativas para o seu desamparo. Embora Freud não tenha utilizado este termo, entendemos este processo como de constituição de subjetividade.

Esta “ausência” da mãe, que rompe com a ilusão de completude, condensa toda a impossibilidade de satisfação irrestrita e inaugura na criança a

---

<sup>138</sup> OM, p.409.

<sup>139</sup> Idem, p.410.

<sup>140</sup> Idem, ibidem.

capacidade de desejar. A idéia do terceiro<sup>141</sup>, em psicanálise, representa tudo o que vem no sentido de romper com a ilusão de fusão perfeita com a mãe.

Na teoria freudiana, encontramos representados no complexo de Édipo os desejos incestuosos em relação ao genitor do sexo oposto e a hostilidade para com o genitor do mesmo sexo. A ameaça de castração, que origina o recalçamento (*Verdrängung*) destes desejos, leva à dissolução do complexo de Édipo e à identificação com o progenitor do mesmo sexo.

Os pais da criança, e especialmente o pai, eram percebidos como obstáculo a uma realização dos desejos edipianos, de maneira que o ego infantil fortificou-se para execução da repressão erguendo este mesmo obstáculo dentro de si próprio. (...) O superego retém o caráter do pai, enquanto que quanto mais poderoso o complexo de Édipo e mais rapidamente sucumbir à repressão (sob a influência da autoridade, do ensino religioso, da educação escolar e da leitura), mais severa será posteriormente a dominação do superego sobre o ego, sob a forma de consciência ou, talvez, de um sentimento inconsciente de culpa.<sup>142</sup>

Vemos assim que a ação do recalçamento está atravessada pela lei. É a interdição do incesto e do parricídio que introduz o indivíduo na cultura e mantém uma ordem geracional. Frente à ameaça de punição, a criança efetua uma troca: renuncia à pretensão de ser o objeto de amor da mãe para atender à perspectiva de um ideal, interiorizando a interdição e procurando corresponder a modelos identificatórios que se fazem presentes no decorrer de sua vida.

As catexias de objeto são abandonadas e substituídas por identificações. A autoridade do pai ou dos pais é introjetada no ego e aí forma o núcleo do superego, que assume a severidade do pai e perpetua a proibição deste contra o incesto, defendendo assim o ego do retorno da catexia libidinal. As tendências libidinais pertencentes ao complexo de Édipo

---

<sup>141</sup> Em psicanálise, foi Jacques Lacan quem se utilizou deste termo, atribuindo ao pai este lugar, pela função de representante da lei, interditando o incesto e ingressando a criança em um universo simbólico.

<sup>142</sup> FREUD, Sigmund. *O Ego e o Id.* (1923), p.49.

são em parte dessexualizadas e sublimadas (coisa que provavelmente acontece com toda transformação em uma identificação) e em parte são inibidas em seu objetivo e transformadas em impulsos de afeição.<sup>143</sup>

O inconsciente freudiano em si, não se constitui em uma alteridade, no sentido em que representa o *meu* inconsciente<sup>144</sup>. Contudo, não podemos deixar de reconhecer que o aparelho psíquico é um sistema aberto, conforme descrevemos no início deste trabalho, e assim, vai se tornando mais complexo a partir das tramas relacionais e seus efeitos, constitutivos de subjetividade. Assim, ainda que Freud não tenha concedido ao Outro a relevância de uma instância discursiva<sup>145</sup>, entendemos que é nesta perspectiva que podemos reconhecer a relevância da alteridade na constituição da subjetividade, na teoria freudiana.

---

<sup>143</sup> FREUD, Sigmund. *A dissolução ('Untergang') do complexo de Édipo* (1924), p.221.

<sup>144</sup> Freud define o inconsciente como “um processo psíquico cuja existência somos obrigados a supor – devido a algum motivo tal que o inferimos a partir de seus efeitos – mas do qual nada sabemos. Nesse caso, temos para tal processo a mesma relação que temos com um processo psíquico de uma outra pessoa, exceto que, de fato, se trata de um processo nosso, mesmo.” FREUD, Sigmund. Conferência XXXI, vol. XXII, p.90

<sup>145</sup> Como Jacques Lacan fez, posteriormente, introduzindo o Outro na psicanálise.

### 3 A TEMPORALIDADE DO ENCONTRO

O destino não precede a história, segue-a”<sup>146</sup>

“A obra profunda do tempo liberta em relação ao passado num sujeito que rompe com o seu pai. O tempo é o não definitivo do definitivo, alteridade que está sempre a começar o realizado – o “sempre” do recomeço. A obra do tempo vai além da suspensão do definitivo, que torna possível a continuidade da duração. É preciso uma ruptura da continuidade e continuação através da ruptura”<sup>147</sup>

Emmanuel Levinas

O tema da temporalidade é tão vasto e fascinante que mereceria que nos dedicássemos exclusivamente a ele. Contudo, para que possamos seguir em nosso propósito, precisamos nos conceder abordá-lo de uma forma muito breve. Neste momento, queremos enfatizar que, para Levinas, a alteridade do tempo se manifesta na alteridade do Outro.

O Outro desfaz a solidão de uma tautologia, rompe com o tempo do Mesmo e com o poder totalizante da identidade<sup>148</sup>. Sua presença inaugura um outro tempo, sem o qual o eu se manteria enclausurado em si mesmo, em um tempo estancado, sem perspectivas e sem futuro. Esta alteridade temporal provoca uma descontinuidade na ordem do Mesmo, não existindo a possibilidade de equivalência entre seu tempo e o tempo do Outro:

---

<sup>146</sup> TI, p.207.

<sup>147</sup> TI, p.264.

<sup>148</sup> Esta transcendência é representada com excelência pela fecundidade: “A relação com a criança – ou seja, a relação com o outro, não-poder, mas fecundidade, coloca em relação com o futuro absoluto ou o tempo infinito. (...) Pela fecundidade, se toca o infinito do tempo, impresso na própria vida do eu na pluralidade; o tempo do eu finito vê-se aberto pelo outro referenciado ao tempo, ou que ‘constitui’ o tempo”. (Pelizzoli, p.125.)

Os tempos do Mesmo não esclarecem o tempo do Outro. A atualidade da presença do Outro nega sua atualização na presença do mesmo. Em outras palavras: *a Totalidade não tem tempo suficiente para esclarecer o tempo absolutamente Outro; o tempo da presença do Outro é “a um tempo” perfeitamente presente e totalmente ausente. É sempre tarde demais para que se possa corresponder totalmente à dignidade do Outro que se oferece pelo Olhar; é sempre cedo demais, para que se possa perceber totalmente a grandeza da inauguração ética significada pela presença do tempo do Outro.*<sup>149</sup>

São cronologias distintas e inconciliáveis, mas que por esta razão acenam com a possibilidade de um futuro sempre por fazer. “O trauma do encontro entre absolutamente diferentes convida à aventura no reino de um futuro propriamente futuro, que nunca foi presente e que portanto *nunca foi resolvido em seu sentido*”<sup>150</sup>.

Esta concepção nos remete a uma das formas como a temporalidade é significada na psicanálise: *a posteriori (Nachträglichkeit)*. Este termo designa o fato de os acontecimentos traumáticos, num processo de reinscrição, adquirirem significações para o sujeito somente num contexto posterior, que lhe confere então uma nova significação.

Freud percebeu que alguns conteúdos vividos por seus pacientes como traumáticos resistiam a permanecer no passado, como recordação, e retornavam, dirigidos à pessoa do analista, como se a situação já vivida ainda fosse atual. Ao transformar este incômodo em uma singular possibilidade de tradução do passado no presente, pela ação da transferência, Freud abriu a possibilidade de ressignificação destas vivências, prospectando um futuro desvinculado do passado.

Neste terceiro capítulo abordaremos o Discurso, a oposição Dito- Dizer e a escuta, questões que evidenciam a temporalidade como fundamento para que um encontro seja possível, pelo que pode introduzir-se no descompasso entre o Eu e o Outro.

---

<sup>149</sup> TD, p.189.

<sup>150</sup> TD, p.190.

### 3.1 O Discurso – entre a possibilidade e a impossibilidade de compreensão

“A linguagem, as infinitas linguagens que se entrecrocaram e se interpenetram em cada momento, com sua riqueza e sugestões, precisões e imprecisões, fala de atos e atos de fala, ditos e não-ditos, expressões veladas e abertas, esta linguagem nasce talvez não de um deleite, mas de uma angústia.”

Ricardo Timm de Souza <sup>151</sup>

Entre a identidade do Mesmo e a alteridade do Outro, há um “descompasso” de temporalidades, que, como já vimos, é também essência do Desejo e convida ao “vivenciar” da turbulenta, mas instigante novidade do Outro. O acontecer da relação é tornado possível então, pelo que se pode introduzir neste intervalo, na tentativa de atravessá-lo: a linguagem<sup>152</sup>. Diz Levinas: “A linguagem desempenha de fato uma relação de tal maneira que os termos não são limítrofes nessa relação, que o Outro, apesar da relação com o Mesmo, permanece transcendente ao Mesmo. A relação do Mesmo e do Outro – ou metafísica – processa-se originalmente como discurso em que o Mesmo, recolhido na sua ipseidade de ‘eu’ – de ente particular único e autóctone – sai de si.”<sup>153</sup> Através do discurso, o Eu ultrapassa a si; parte em direção ao Outro, mantendo ao mesmo tempo a unicidade e a separação: “Estar em relação absolvendo-se desta relação, equivale a falar.”<sup>154</sup>

Vimos que o Outro se apresenta pelo seu Olhar (visage), que é já expressão da palavra: “O rosto fala. A manifestação do rosto é já discurso. (...) A maneira de desfazer a forma adequada ao Mesmo para se apresentar como

---

<sup>151</sup> SOUZA, Ricardo Timm de. *Ainda além do medo: filosofia e antropologia do preconceito*. Porto Alegre, Dacasa, 2002, p.36.

<sup>152</sup> Utilizaremos os termos linguagem e discurso como sinônimos.

<sup>153</sup> TI, p.27.

<sup>154</sup> Cf. LEVINAS, In: Pelizzoli, (2002) p. 114.

Outro é significar ou ter um sentido. Apresentar-se, significando, é já falar.”<sup>155</sup> Ao apresentar-se como diferente, único, o Outro rompe com a tautologia da identidade; o sentido não se produz como pensamento do Mesmo, em sua igualdade, na solidão; ele se produz na relação com o Outro, na inquietação provocada pelo que permanece enigmático e surpreendente.

“A relação da linguagem supõe a transcendência, a separação radical, a estranheza dos interlocutores, a revelação do Outro a mim. Por outras palavras, a linguagem fala-se onde falta a comunidade entre os termos da relação, onde falta ou tem apenas de constituir-se o plano comum. Coloca-se nesta transcendência”.<sup>156</sup>

Para Levinas, “O Discurso é assim experiência de alguma coisa de absolutamente estranho, ‘conhecimento’ ou ‘experiência’ *pura*, *traumatismo do espanto*. Só o absolutamente estranho nos pode instruir. Só o homem me pode ser absolutamente estranho”.<sup>157</sup> Esta impossibilidade de caracterizar ou classificar o humano motiva o Discurso, rompe com a auto-suficiência narcísica e o pensamento racional solitário. O Outro não é um conteúdo que possa ser abrangido, sua singularidade não pode ser explicada. A linguagem pressupõe, portanto, a interlocução na diferença, não acontece como consequência de uma relação sujeito-objeto, não poderia partir de uma intenção de representar, traduzir ou pensar.

Por esta razão, o Discurso não leva à possibilidade de compreensão, leva mais além. Motivado pelo Desejo do Infinito, “o discurso põe em relação com o que permanece essencialmente transcendente”.<sup>158</sup> O caráter de estranheza e incompreensibilidade da presença do Outro solicita resposta, resiste à totalização, convida ao perpassar de si em direção a alteridade. A palavra do Outro traz o vestígio do desconhecido, o imprevisível do Infinito. Pelo discurso

---

<sup>155</sup> TI, p.53.

<sup>156</sup> TI, p.60.

<sup>157</sup> TI, p.60.

<sup>158</sup> TI, p.174.



se mantém a diferença, não há unificação nem reciprocidade, nem retorno à identidade e, ao mesmo tempo, é relação. É uma aventura que nunca pode acolher perfeitamente o que o Outro revela, pois se reabre a cada vez em novos enigmas para o Mesmo.

A diferença absoluta, inconcebível em termos de lógica formal, só se instaura pela linguagem. A linguagem leva a cabo uma relação entre termos que rompem a unidade de um gênero. Os termos, os interlocutores, libertam-se da relação ou mantêm-se independentes na relação. A linguagem define-se talvez como o próprio poder de quebrar a continuidade do ser ou da história.<sup>159</sup>

É neste contexto que Levinas nos coloca a oposição entre o Dito e o Dizer, ressaltando a anterioridade do Dizer, como veremos a seguir.

---

<sup>159</sup> TI, p.174.

### 3.2 O Dito e o Dizer

“Que o *dizer* deve implicar um *dito* é uma necessidade da mesma ordem que a que impõe uma sociedade, com leis, instituições e relações sociais. Mas o *dizer* é o fato de, diante do rosto, eu não ficar simplesmente a contemplá-lo, respondolhe. O *dizer* é uma maneira de saudar outrem, mas saudar outrem é já responder por ele”.

Emmanuel Levinas <sup>160</sup>

Levinas chama “Dito” ao sistema de signos, que como código, transmite significações. O Dito identifica, designa, confirma, 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,” <sup>161</sup> afirma Ricardo Timm de Souza.

A palavra é nominação tanto quanto denominação ou consagração de “isto enquanto isto” e de “isto enquanto aquilo”; se trata de um dizer que é também *entendimento* e *escuta* absorvidos no *dito*, obediência no seio do querer (“pretendo dizer isto ou aquilo”), (...) Antes de toda receptividade, um *já dito* antes das línguas expõe a experiência ou a significa (propõe e ordena) em todos os sentidos do termo oferecendo assim às línguas históricas faladas pelos povos um lugar, permitindo-lhes orientar e polarizar a diversidade do tematizado, ao seu gosto. <sup>162</sup>

Mas as significações só operam em um meio de significância, que Levinas chama ‘Dizer’ e que, além de gerar os significados estabelecidos, permite ir mais além deles. Luiz Carlos Susin aponta-nos que “o Dito, acolhendo a significância do Dizer na significação de quem diz, inquieta-se pela infinitude do Dizer: rompe-se, ganha um *sentido para-o-Dizer* que o deborda, o marca com

---

<sup>160</sup> EI, p.80.

<sup>161</sup> SEH, p.130.

<sup>162</sup> DOMS, p.85.

seu sinal e o faz viver e transcender. Não é um mero jogo de palavras, mas um evento de infindição e significação da subjetividade”<sup>163</sup>.

A criança, quando pergunta incansavelmente aos adultos sobre “os porquês” está intuindo este resto de significação que não pôde ser totalmente abarcado pela resposta, e que, pelo fato mesmo de existir uma tentativa de se dar por suficiente uma resposta, se desdobra em mais questionamentos. A pergunta pelo “por que” desafia a obviedade, mantém a insatisfação. É como se, de uma forma muito bela, a criança brincasse com a impossibilidade de suficiência do infinito.

O fato de o Dizer não encerrar-se no Dito revela a fluidez do tempo. Para Levinas, o Dizer é pré-original e anárquico, pois não se origina do presente da consciência. Seu tempo é imemorável e irrecuperável.

Antes das sínteses de apreensão e de reconhecimento, se realiza a “síntese” absolutamente passiva do envelhecimento. É por ela que o tempo se passa. O imemorial não é o efeito de uma debilidade da memória, de uma incapacidade de transpor os grandes intervalos de tempo, de ressuscitar os 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>164</sup>

O tempo do Dizer é marcado pelo Desejo que nos move para o Outro, é um tempo que rompe toda a sincronia, pois seu dinamismo não é o da ordem do reconhecimento, é de uma desordem sem possibilidade de acomodação. Conforme define Ricardo Timm de Souza, “*não existe nenhuma capacidade rememorativa que seja capaz de presentificar a pré-temporalidade – a precedência ética – do Outro*. O Dizer, ‘significando antes da essência’ é a

---

<sup>163</sup> OM, p.310.

<sup>164</sup> DOMS, p.88.

linguagem do Infinito, e o falar, a resposta possível à exposição deste Infinito. O Dizer é a realização da lógica do Infinito.”<sup>165</sup>

O Dizer, como linguagem da infinitude, linguagem do Outro, não permite que acompanhem seu começo; no entanto, o discurso carrega em si mesmo um sentido ético, pelo “frente a frente” como acontecimento original, que o solicita.

O discurso, pelo simples fato de manter a distância entre mim e Outrem, a separação radical que impede a reconstituição da totalidade e que é pretendida na transcendência, não pode renunciar ao egoísmo da sua existência; mas o próprio fato de se encontrar num discurso consiste em reconhecer a outrem *um direito* sobre o egoísmo e assim em justificar-se. A apologia em que o eu ao mesmo tempo se afirma e se inclina perante o transcendente é a essência do discurso.<sup>166</sup>

Assim, pela afirmação e inclinação perante o transcendente, entendemos que o discurso é, ao mesmo tempo, oferta e acolhimento, e o modo do Eu afirmar-se exige o responder. No exercício da resposta, o presente não se perpetua e as palavras não fixam “lugares”. No “frente a frente” do discurso, o eu não pode ser absolvido de sua responsabilidade incondicional pelo Outro. Responsabilidade que nasce na subjetividade que é Dizer, conjugação da expressão e da não presença, simultaneamente.

Enquanto na obra “Totalidade e Infinito” o Dizer se apresenta no Outro como Infinito, mantendo a separação e a possibilidade do encontro, em “De outro modo que ser” o Dizer é a subjetividade construída a partir da aproximação com a alteridade.

Magali Mendes de Menezes afirma:

---

<sup>165</sup> SEH, p.136.

<sup>166</sup> TI, p.27.

O Dizer da subjetividade é uma outra ausência, não mais do rosto enquanto separação, mas de um passado que se faz proximidade através de seus vestígios. O ponto de partida não é mais o rosto, mas o nascer da subjetividade, não compreendida como identidade. (...) Agora o estrangeiro não é mais o Outro, mas a estrangeiridade está presente na própria subjetividade, fazendo com que o Eu deixe de ser contemporâneo de si mesmo.<sup>167</sup>

Vemos então que a subjetividade, para Levinas, só é possível como um sair de si para colocar-se em resposta ao Outro. Caracteriza-se por esta ruptura da sincronia da identidade e pela responsabilidade inalienável pelo Outro, que são os atributos do Dizer.

Marcelo Fabri ressalta que “O Dizer se faz na *proximidade*. Esta permite descrever a subjetividade como aproximação do outro. Antes mesmo da representação e da consciência, outrem já me concerne, me obsedia e afeta. O ser-afetado é o ser original do sujeito. Em outros termos, o que define a subjetividade em Levinas é a sensibilidade como vulnerabilidade.”<sup>168</sup> A invisibilidade do que não pode manter-se dentro de um tema, o passado que não pode ser rememorado, conhecido como “saber”, pode, no entanto, afetar como proximidade, no um-para-o-outro da subjetividade.

---

<sup>167</sup> MENEZES, Magali Mendes de. *O dizer: um ensaio desde E. Levinas e J. Derrida sobre a linguagem do outro, da palavra e do corpo*. Porto Alegre, Pontifícia Universidade Católica do RS, 2005. (Tese de doutorado), p.28.

<sup>168</sup> FABRI, 1997, p. 120.

### 3.3 A Escuta

“Pela memória, fundo-me *a posteriori*, retroativamente. Assumo hoje o que, no passado absoluto da origem, não tinha sujeito para ser recebido e que, a partir de então, pesava como uma fatalidade. Pela memória, assumo e ponho de novo em questão. A memória realiza a impossibilidade: a memória assume, posteriormente, a passividade do passado e domina-o. A memória como inversão do tempo histórico é a essência da interioridade”.<sup>169</sup>

Emmanuel Levinas

Chegamos agora ao ponto em que, a nosso ver, a intersecção entre as teorias de Freud e Levinas se revela de forma mais aparente. No pensamento de Levinas, o Discurso, enquanto tentativa incessante de transposição do “descompasso” entre o Mesmo e o Outro, sempre errará o alvo. O Dizer, sem possibilidade de acomodação em significados previsíveis, abre uma brecha na interioridade e aponta para a ressignificação infinita.

A originalidade de Freud consistiu em enfatizar que esta significância deve nortear a escuta em prioridade aos significados que a tentam conter, e em desenvolver toda uma técnica direcionada a este objetivo.

No estudo das neuroses, ainda antes de 1895, Freud e Breuer<sup>170</sup> inicialmente se utilizavam da técnica da hipnose, como procedimento de investigação e recordação de eventos traumáticos. Com a constatação de que a cura dos sintomas não era duradoura, e da grande influência das relações pessoais com o médico no curso do tratamento, a hipnose foi abandonada, e

---

<sup>169</sup> TI, p.44.

<sup>170</sup> Dr. Josef Breuer (1842-1925), médico vienense que redigiu com Freud a obra inaugural da história da psicanálise, “Estudos sobre a histeria” (1895) e representou, para o jovem psicanalista, uma figura paterna, auxiliando-o e incentivando-o em suas pesquisas.

Freud, então já sem a companhia de Breuer, iniciou com o método da “associação livre”.

Isso equivale a dizer que ele fazia seus pacientes assumirem o compromisso de se absterem de qualquer reflexão consciente e se abandonarem em um estado de tranqüila concentração, para seguir as idéias que espontaneamente (involuntariamente) lhe ocorressem – a ‘escumarem a superfície de suas consciências’. Deveriam comunicar estas idéias ao médico, mesmo que sentissem objeções ao fazê-lo; por exemplo, se os pensamentos parecessem desagradáveis, insensatos, muito sem importância ou irrelevantes demais.<sup>171</sup>

A intuição de Freud, aguçada pela escuta de suas primeiras pacientes histéricas, era a de que a associação “livre”, de fato não era livre, mas obedecia à determinação do conteúdo inconsciente. Esta expectativa foi justificada pela experiência.

(...) o curso da associação livre produzia um estoque abundante de idéias que podiam nos colocar na pista daquilo que o paciente havia esquecido. Com efeito, esse material não trazia à tona o que realmente fora esquecido, mas trazia tão claras e numerosas alusões a ele que, com o auxílio de certa suplementação e interpretação, o médico podia adivinhar (ou reconstruir) o material esquecido a partir dele.<sup>172</sup>

Freud concentrou-se na escuta de uma lógica oposta à da consciência. O

necessária uma posição de afastamento desta mesma obviedade e uma abertura à possibilidade de novas e estranhas significações para o que considerava familiar. Betty Fuks (2000), afirma:

Não seria descabido dizer que a experiência analítica oferece um espaço aberto ao sujeito para que ele viva a aventura de exilar-se de si, de inventar-se outro, de voltar-se ao não idêntico. Aventura que se passa no estranho 'país do Outro', ou seja, alhures além do semelhante, do idêntico e do espelho e que faz com que o analisando experimente desterritorializações sucessivas de uma posição subjetiva a outra.<sup>174</sup>

Com isto, não estamos sugerindo que o inconsciente freudiano seja portador da mesma significância do Outro levinasiano, mas sim, que os escritos destes dois autores compartilham da idéia de que é a partir de um desapego ao idêntico - ou pelo saber do inconsciente, ou pelo Desejo que leva ao Outro - que o sujeito abre-se para o não-lugar da subjetividade.

Ao abordarmos o tema da escuta, não podemos deixar de ressaltar a importância da temporalidade como seu fundamento. Na teoria levinasiana, "falar e escutar são uma só coisa, não se sucedem",<sup>175</sup> pois representam a alteridade e a subjetividade no face-a-face.

Há, de fato, na invocação e na oração, falar e escutar, revelar-se ao outro e desejar revelação, mas isso não significa reciprocidade entre os dois termos pois falar e escutar não têm o mesmo significado quando é do outro para mim ou de mim para o outro, e o outro com quem eu falo não é um "tu" – que afinal se dissolveria na igualdade e na intimidade – mas é sempre um "Vós".<sup>176</sup>

Esta não reciprocidade da fala e da escuta é a expressão do rompimento da linearidade temporal que só seria sustentada pela crença do Mesmo em

---

<sup>174</sup> FUKS (2002), p.85.

<sup>175</sup> OM, p.270

<sup>176</sup> OM, p.271.



suas projeções auto-referenciais. Exilando-se de si, abdicando deste lugar central e narcísico, o sujeito encontra abertura a sempre novas revelações.

A escuta, no pensamento de Freud, está norteada pelo fenômeno da transferência, que também está alicerçada pela temporalidade. Breuer abandonou o tratamento de Anna O., como referimos anteriormente, por ter mantido a sua escuta fixa no presente da relação. Freud, percebendo a trama de significações anterior a manifestação no presente, colocou este fenômeno a serviço da cura das neuroses, e o denominou transferência (*Übertragung*).<sup>177</sup> A escuta do analista, privilegiando o retorno do recalçado, concede ao paciente a possibilidade de se utilizar do presente como se fosse passado, atualizando, na relação, protótipos infantis vividos e criando assim um espaço a partir do qual novas significações podem ser construídas. A transferência é assim, simultaneamente, repetição e algo mais que repetição. A história do sujeito se repete, em parte invariavelmente, e em parte é reeditada na relação atual. O tempo não é entendido em sua linearidade, mas em sua fratura, que permite que sejam articuladas sempre novas significâncias.

Vemos assim, através das diferenças entre Freud e Levinas, um ponto onde se ilumina uma idéia comum: a escuta é a escuta do Outro, estranho e estrangeiro que, como alteridade, desarticula o tempo da identidade para, na articulação de um outro tempo, manter a construção incessante do Eu, como subjetividade.

---

<sup>177</sup> Freud se utilizou do termo transferência (*Übertragung*) para designar um “processo constitutivo do tratamento psicanalítico mediante o qual os desejos inconscientes do analisando concernentes a objetos externos passam a se repetir, no âmbito da relação analítica, na pessoa do analista, colocado na posição destes diversos objetos.

## CONCLUSÃO

Toda a vontade se separa da sua obra. O movimento próprio do ato consiste em desaguar no desconhecido – em não poder medir todas as conseqüências.

Emmanuel Levinas<sup>178</sup>

Nosso trabalho pretendeu estabelecer uma dinâmica de discussão que evidenciasse a importância da alteridade na construção da subjetividade, tanto no pensamento de Levinas, quanto no de Freud. No entanto, esta idéia, explícita na teoria levinasiana, não se mostra de forma tão evidente na psicanálise freudiana. Procuramos então ressaltar alguns momentos em que a alteridade se apresenta como fundamento para o desenvolvimento do psiquismo, no sentido de ultrapassagem do narcisismo e transformação do Eu a partir do reconhecimento do outro.

Observamos que a inocência do Eu em relação à alteridade, ainda que constitutiva de uma organização na forma de uma identidade, não é suficiente para sustentar a complexidade exigida pelo próprio psiquismo na relação com a exterioridade.

Vimos que a partir dos cuidados maternos se constitui uma ilusão de onipotência no bebê, pelo não reconhecimento de si como separado da mãe. À medida que se introduz esta separação, pelo interdito colocado pela presença de um terceiro<sup>179</sup> na relação, a criança pode iniciar sua luta com a possibilidade e a impossibilidade de realização de seu desejo. É esta angústia gerada pela incompletude que impulsiona a busca de alternativas possíveis de satisfação, a partir do reconhecimento do desejo como próprio. A conquista da linguagem

---

<sup>178</sup> TI, p.205.

<sup>179</sup> O pai ou qualquer instância que assuma a função paterna, no sentido de imposição da lei.

traduz este esforço de transpor-se a um vazio e estabelecer um elo entre o psiquismo e a exterioridade.

No entanto, não existem recursos suficientes para que a criança responsabilize-se integralmente por seus desejos. Seu destino é projetado a partir do desejo de seus pais. Entendemos que uma contribuição importante da psicanálise foi compreender que a escuta do analista tem como direção traduzir e revelar este pacto secreto com o desejo do outro, para que ele possa ser rompido. Neste sentido, o analista é o terceiro que se introduz para evitar a infundável repetição do destino. Pela ação da transferência, que na fratura do tempo conjuga passado e presente, o analista pode operar uma ressignificação do passado, visando um libertar do encantamento narcísico que este produz. O sujeito, podendo assumir a responsabilidade para com o seu desejo, antecipa-se ao seu destino, como autor de sua própria história. O destino então não é mais um só, as perspectivas são infinitas.

Desta forma, entendemos que o pensamento de Levinas revela-se particularmente importante, não apenas pelo que traz de enriquecimento à questão da subjetividade, mas também pela via da possibilidade de um encontro com a psicanálise.

Vimos como a constituição do sujeito como sujeição a Outro, através de uma Responsabilidade infinita traduz a concepção levinasiana da ética como filosofia primeira. A subjetividade é inconcebível sem a relação com a alteridade. É a resposta exigida pela alteridade do Outro que, rompendo com a fixidez do lugar da identidade, e permitindo a abertura a incessantes e diferentes atribuições de sentido, constitui a subjetividade.

Desta forma, a questão posta em relevo pelos autores que procuramos aproximar, por mais distintos que sejam seus objetivos, é a de o sujeito ter de encarregar-se de algo inconcebível, e que, ao mesmo tempo, o afeta de maneira radical e inevitável. Apontamos que o desapego ao idêntico, seja pela perspectiva do não saber do Outro levinasiano, ou do não saber do inconsciente freudiano, desmorona a idéia da identidade como soberana e

constitui-se em um trauma que é fundamento da subjetividade. Paradoxalmente, para que o Eu se afirme, precisa negar-se.

Voltamo-nos então à pergunta que deixamos reverberar a partir da poesia de Fernando Pessoa: Quem é o Eu? A psicanálise freudiana e a filosofia de Levinas, pelo que apresentamos, parecem sustentar-se na ausência de uma resposta objetiva. O eu é aquele que constitui-se a partir do Outro, num contínuo redescobrir e responder ao apelo que solicita incessantemente, na abertura das infinitas transformações que só mesmo o Outro pode gerar. A escuta do Outro, como possibilidade de incessantes atribuições de sentido através da relação entre diferentes, é o nascer da subjetividade.

Vemos assim que a principal riqueza de um encontro entre a filosofia de Levinas e a psicanálise de Freud reside justamente na possibilidade de um encontro na pluralidade. De que não se borrem as fronteiras que os separam e os identificam, mas também de que se retire a estranheza que poderia isolá-los, pelo temor de que se contaminassem ou perdessem o rigor - temor que não seria coerente, nem justo com o maravilhoso legado que nos deixaram, e que segue nos pondo a trabalhar.

## REFERÊNCIAS

ASSOUN, Paul-Laurent. "O sujeito e o outro em Levinas e Lacan" In: *Cadernos de subjetividade*. São Paulo, 5 (1). 91-116, dezembro, 1997. Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Clínica da PUC-SP.

BERENSTEIN, Isidoro. *Devenir otro con otro(s): Ajenidad, presencia, interferência*. Buenos Aires, Paidós, 2004.

BETTELHEIM, Bruno. *Freud e a alma humana*. São Paulo, Cultrix, 1982.

BIRMAN, Joel. *Estilo e modernidade em psicanálise*. São Paulo, editora 34, 1997.

\_\_\_\_\_, *Mal-estar na atualidade. A psicanálise e as novas formas de subjetivação*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1999.

BLEICHMAR, Silvia. *A Fundação do Inconsciente: destinos de pulsão, destinos do sujeito*. Porto Alegre, Artes Médicas, 1994.

BONNET, Gerard. *Ver – ser visto*. Madrid, Editorial Fundamentos, 1985.

DALMÁS, Giovana. *O Outro e o tempo: alteridade e temporalidade no pensamento ético de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2001. (Dissertação de mestrado)

DERRIDA, Jacques. *Adeus a Emmanuel Levinas*. São Paulo, Perspectiva, 2004.

\_\_\_\_\_. *Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar Da Hospitalidade*. São Paulo, Escuta, 2003.

DREIZIK, Pablo. "Freud y Levinas. Una exigência (Anspruch) ética que corta el hilo de la conciencia". In: SUSIN, L.C. et al. (org.) *Éticas em diálogo - Levinas e o pensamento contemporâneo: questões e interfaces*. Porto Alegre, EDIPUCRS, 2003.

FABRI, Marcelo. Sentido Ético e Compreensão: em torno da questão levinasiana "A Ontologia é Fundamental?" In: *Cadernos de Subjetividade*. São Paulo, V (1) 53-69, dezembro, 1997. Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Clínica da PUC-SP.

FABRI, Marcelo. *Desencantando a Ontologia: subjetividade e sentido ético em Levinas*. Porto Alegre, EDIPUCRS, 1997.

FARIAS, André Brayner de. *Para além da essência: racionalidade ética e subjetividade no pensamento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre, Pontifícia Universidade Católica do RS, 2006. (Tese de doutorado)

FREUD, E. & MENG, H. (org). *Cartas entre Freud e Pfister: um diálogo entre a psicanálise e a fé cristã*. Tradução de Ditmar Junge e Karin H. K. Wondracek. Viçosa, Ultimato, 1998.

FREUD, Sigmund. *Projeto para Uma Psicologia Científica*. (1895) E.S.B., O.C. Vol XIX, Rio de Janeiro, Imago, 1977.

\_\_\_\_\_, *Sobre o Narcisismo – Uma Introdução* (1914) vol XII.

\_\_\_\_\_, *Recordar, repetir e elaborar*. (1914) vol XII.

\_\_\_\_\_, *Resistência e Repressão*.(1916) vol XVI.

\_\_\_\_\_, *O “estranho”*. (1919) vol XVII.

\_\_\_\_\_, *Além do princípio do prazer*. (1920) vol XVIII.

\_\_\_\_\_, *Psicologia de grupo e a análise do ego*. (1921) vol XVIII.

\_\_\_\_\_, *O Ego e o Id*. (1923) vol XIX.

\_\_\_\_\_, *A dissolução do complexo de Édipo* (1924), vol XIX.

\_\_\_\_\_, *Uma breve descrição da psicanálise* (1924) vol XIX.

\_\_\_\_\_, *Uma nota sobre o bloco mágico*. (1925) vol XIX.

\_\_\_\_\_, *A Negativa*. (1925) vol XIX.

FUKS, Betty. *Freud e a judeidade: a vocação do exílio*. Rio de Janeiro, Zahar, 2000.

GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. *Introdução à metapsicologia freudiana v.2, A interpretação do sonho* (1900) Rio de Janeiro, Jorge Zahar ed., 1991.

GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. *Introdução à metapsicologia freudiana, v.3, Artigos de metapsicologia: narcisismo, pulsão, recalque, inconsciente* (1914-1917), Rio de Janeiro, Jorge Zahar ed., 1995.

GREEN, André. *La Metapsicologia Revisitada: pulsión, representación, objeto, yo, realidad*. Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1996.

HADDOCK-LOBO, Rafael. *Da existência ao infinito: ensaios sobre Emmanuel Levinas*. São Paulo, Loyola, 2006.

HANNS, Luiz. *Dicionário comentado do alemão de Freud*. Rio de Janeiro, Imago, 1996.

HORNSTEIN, Luis. *Narcisismo: auto-estima, identidade, alteridade*. Buenos Aires, Paidós, 2000.

\_\_\_\_\_, *Intersubjetividad y clinica*. Buenos Aires, Paidós, 2003.

LACAN, Jacques.

ROUDINESCO, Elisabeth, e PLON, Michel. *Dicionário de Psicanálise*. Rio de Janeiro, Zahar, 1998.

SCHNEIDER, Monique. "A proximidade em Levinas e o *Nebenmensch* freudiano". In: *Cadernos de Subjetividade*, São Paulo, 5 (1) 71-90, dezembro, 1997. Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Clínica da PUC-SP.

SOUZA, Ricardo Timm de. "Da lógica do sentido ao sentido da lógica: Levinas encontra Platão". In: *Veritas*, Porto Alegre, vol 49, n.4, p.781-801, dezembro 2004.

SOUZA, Ricardo Timm de. *Totalidade & desagregação: sobre as fronteiras do pensamento e suas alternativas*. Porto Alegre, EDIPUCRS, 1997.

\_\_\_\_\_. *O tempo e a máquina do tempo: estudos de filosofia e pós-modernidade*. Porto Alegre, EDIPUCRS, 1998.

\_\_\_\_\_. *Sujeito, ética e história: Levinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental*. Porto Alegre, EDIPUCRS, 1999.

\_\_\_\_\_. *Sentido e Alteridade: Dez Ensaio Sobre o Pensamento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre, EDIPUCRS, 2000.

\_\_\_\_\_. *Ainda além do medo: filosofia e antropologia do preconceito*. Porto Alegre, DaCasa-Palmarinca, 2002.

\_\_\_\_\_. *Razões plurais - itinerários da racionalidade ética no século XX : Adorno, Bergson, Derrida, Levinas, Rosenzweig*. Porto Alegre, EDIPUCRS, 2004.

\_\_\_\_\_. *Ética como fundamento: uma introdução à ética contemporânea*. São Leopoldo, Nova Harmonia, 2004.

\_\_\_\_\_. *Sobre a construção do sentido: o pensar e o agir entre a vida e a filosofia*. São Paulo, Perspectiva, 2004.

SUSIN, Luiz C. *O Homem messiânico: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre, EST/ Vozes, 1984.

WINNICOTT, D. W. *O Brincar e a Realidade*. Rio de Janeiro, Imago, 1975.