



SERVIÇO PÚBLICO FEDERAL
MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
INSTITUTO DE PSICOLOGIA



Luís Vicente Caixeta

**Sentido Antropológico-Ético como Responsabilidade pelo
Outro em E. Lévinas: uma Análise dos Códigos de Ética
Profissional do Psicólogo**

**UBERLÂNDIA
2019**



SERVIÇO PÚBLICO FEDERAL
MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
INSTITUTO DE PSICOLOGIA



Luís Vicente Caixeta

**Sentido Antropológico-Ético como Responsabilidade pelo
Outro em E. Lévinas: uma Análise dos Códigos de Ética
Profissional do Psicólogo**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia – Mestrado, do Instituto de Psicologia da Universidade Federal de Uberlândia, como requisito parcial à obtenção do Título de Mestre em Psicologia Aplicada.

Área de Concentração: Processos Psicossociais em Saúde e Educação – Contribuições da Fenomenologia à Psicologia: investigação fenomenológica dos fenômenos psíquicos.

Orientador: Prof. Dr. Tommy Akira Goto.

**UBERLÂNDIA
2019**

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Sistema de Bibliotecas da UFU, MG, Brasil.

C138s
2019 Caixeta, Luís Vicente, 1981
Sentido antropológico-ético como responsabilidade pelo outro em e.
Lévinas [recurso eletrônico] : uma análise dos códigos de ética
profissional do psicólogo / Luís Vicente Caixeta. - 2019.

Orientador: Tommy Akira Goto.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Uberlândia,
Programa de Pós-Graduação em Psicologia.

Modo de acesso: Internet.

Disponível em: <http://doi.org/10.14393/ufu.di.2020.3304>

Inclui bibliografia.

1. Psicologia. 2. Psicólogos - Ética profissional. 3. Ética profissional.
4. Outro (Filosofia). I. Goto, Tommy Akira, 1975, (Orient.) II.
Universidade Federal de Uberlândia. Programa de Pós-Graduação em
Psicologia. III. Título.

CDU: 159.9

Angela Aparecida Vicentini Tzi Tziboy – CRB-6/947



UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
 Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Psicologia
 Av. Pará, 1720, Bloco 2C, Sala 54 - Bairro Umarama, Uberlândia-MG, CEP 38400-902
 Telefone: +55 (34) 3225 8512 - www.pgpsi.ip.ufu.br - pgpsi@ipsi.ufu.br



ATA DE DEFESA - PÓS-GRADUAÇÃO

Programa de Pós-Graduação em:	Psicologia				
Defesa de:	Dissertação de Mestrado Acadêmico/número 338/PGPSI				
Data:	dezessete de dezembro de dois mil e dezenove		14:00	Hora de encerramento:	17:20
Matrícula do Discente:	11812PSI022				
Nome do Discente:	Luís Vicente Caixeta				
Título do Trabalho:	O sentido antropológico-ético como responsabilidade pelo outro em E. Lévinas: uma análise dos códigos de ética profissional do psicólogo.				
Área de concentração:	Psicologia				
Linha de pesquisa:	Processos Psicossociais em Saúde e Educação				
Projeto de Pesquisa de vinculação:	Contribuições da Fenomenologia à Psicologia: investigação fenomenológica dos fenômenos psíquicos.				

Reuniu-se na sala 46, bloco 2C, Campus Umarama, da Universidade Federal de Uberlândia, a Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de Pós-graduação em Psicologia, assim composta: Professores Doutores: Marcelo Fabri - UFSM; Adriano Furtado de Holanda - UFPR; Tommy Akira Goto orientador do candidato.

Iniciando os trabalhos o presidente da mesa, Dr. Tommy Akira Goto, apresentou a Comissão Examinadora e o candidato, agradeceu a presença do público, e concedeu ao Discente a palavra para a exposição do seu trabalho. A duração da apresentação do Discente e o tempo de arguição e resposta foram conforme as normas do Programa.

A seguir o senhor(a) presidente concedeu a palavra, pela ordem sucessivamente, aos(às) examinadores(as), que passaram a arguir o(a) candidato(a). Ultimada a arguição, que se desenvolveu dentro dos termos regimentais, a Banca, em sessão secreta, atribuiu o resultado final, considerando o(a) candidato(a):

Aprovado

Esta defesa faz parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre.

O competente diploma será expedido após cumprimento dos demais requisitos, conforme as normas do Programa, a legislação pertinente e a regulamentação interna da UFU.

Nada mais havendo a tratar foram encerrados os trabalhos. Foi lavrada a presente ata que após lida e achada conforme foi assinada pela Banca Examinadora.



Documento assinado eletronicamente por **Tommy Akira Goto, Presidente**, em 17/12/2019, às 17:23, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Adriano Furtado Holanda, Usuário Externo**, em 17/12/2019, às 17:24, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Marcelo Fabri, Usuário Externo**, em 17/12/2019, às 17:30, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://www.sei.ufu.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **1728150** e o código CRC **CF28DCDE**.



Luís Vicente Caixeta

**Sentido Antropológico-Ético como Responsabilidade pelo
Outro em E. Lévinas: uma Análise dos Códigos de Ética
Profissional do Psicólogo**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia – Mestrado, do Instituto de Psicologia da Universidade Federal de Uberlândia, como requisito parcial à obtenção do Título de Mestre em Psicologia Aplicada.

Área de Concentração: Processos Psicossociais em Saúde e Educação – Contribuições da Fenomenologia à Psicologia: investigação fenomenológica dos fenômenos psíquicos.

Orientador: Prof. Dr. Tommy Akira Goto

Banca Examinadora

Uberlândia, 17 de dezembro de 2019.

Prof. Dr. Tommy Akira Goto (Orientador)

Universidade Federal de Uberlândia – Uberlândia, MG

Prof. Dr. Adriano Furtado Holanda (Examinador)

Universidade Federal do Paraná – Curitiba, PR

Prof. Dr. Marcelo Fabri (Examinador)

Universidade Federal de Santa Maria – Santa Maria, RS

Prof^a. Dr^a. Tatiana Benevides M. Braga (Suplente)

Universidade Federal de Uberlândia – Uberlândia, MG

Prof. Dr. Rui de Souza Josgrilberg (Suplente)

Universidade Metodista de São Paulo – São Bernardo do Campo, SP

**UBERLÂNDIA
2019**

Para o vovô Liberino (in memoriam) e o tio Jair (in memoriam): mestres da alteridade humana, Rostos eternizados na minha senda de busca por humanidade.

AGRADECIMENTOS

Deus se revela Rosto pelo humano. Logo, minha infinita gratidão:

À família, sacramentada sob a base sólida de meus pais: Lázaro, o sábio de paz, pedagogo do labor, educa pelo olhar e pelas mãos calejadas, e minha mãe, Maria Helena, sábia do amor, pedagoga guardiã do ninho, educa pelo afeto e pela coluna desgastada. Um casal próximo das bodas de ouro, símbolo de uma ética de presença responsável expiatória pelos filhos.

Aos irmãos, Sandra, meu suporte para uma fundação na educação; Sérgio, minha referência para lançar-me no mundo, fome e sede de cultura; Sirlene, que cuida sobremaneira a ponto de fazer sombra para eu seguir viagem...

À amiga desde os tempos de gestação de nossas mães-irmãs, Blanda, que me sente em intuitiva sintonia, e à prima-amiga-irmã, Rejane, artesã de relações e se ocupou de mim desde a infância, para me tecer próximo até hoje. Mesmo distantes, sempre próximas...

Aos amigos-irmãos: Quelion, de quem tento cuidar e já me convenço que, a seu modo, é ele quem zela por mim discreta e invisivelmente há quase duas décadas; Alex, o parça, um presente de serendipidade da última década de vida, quem me lançou em ato de coragem para essa concretude do mestrado. Ao João Natan, presença recente, discreta e incentivadora.

À Nelma, pelas lições de feitiçaria, um processo de lapidação para me construir pessoa e profissional mais humano serenamente...

Ao pai de família, educador próximo aos aprendizes, orientador Dr. Tommy Akira Goto, com quem reaprendi a estudar a Fenomenologia de Husserl e quem me guiou por essa senda sem recusa à presença da alteridade ética de Lévinas.

Aos professores, colegas, funcionários que compuseram esse itinerário de crescimento na Universidade Federal de Uberlândia. Minha admiração à Dra. Renata Fabiana Pegoraro pela generosidade em compartilhar o conhecimento, honrado por dividir a escrita de um artigo científico. Aos colegas Bruno e Thaíke, cujos colóquios amistosos animaram e alegraram o árduo trabalho de se formar.

À banca de qualificação e defesa, minha reverência pela nobreza de zelar pelo caminho da pesquisa. Dr. Adriano Furtado Holanda, uma das referências brasileiras no avanço dos estudos da Fenomenologia. Dr. Marcelo Fabri, de quem sou apreciador das obras

de longa data, agora conheço face a face à Lévinas.

Ao professor Dr. Nilo Ribeiro Júnior, quem se dispôs a me iniciar nos estudos de Lévinas, na Faculdade Jesuíta- FAJE/BH. E eis-me aqui!

Por fim, trago à presença muitas alteridades, familiares, amigos e colegas, de antes e do aqui-agora, na “dança do universo” e que, sem eu nomear todos, sabem que os levo comigo.

Enfim repito: afetuosa Gratidão a cada Rosto que me ensina a humanidade!

RESUMO

Esta pesquisa é uma reflexão sobre o sentido antropológico-ético ao psicólogo brasileiro por meio do pensamento filosófico de Emmanuel Lévinas quanto ao fenômeno da alteridade ética e, especificamente, através da análise histórica dos Códigos de Ética Profissional do Psicólogo. O percurso metodológico desta pesquisa qualitativa teórica envolveu a pesquisa bibliográfica, a fim de examinar o tema sob novo enfoque e obter conclusões inovadoras. A ética profissional é orientada pelo Conselho Federal de Psicologia a partir dos Códigos de Ética. A historicidade dos Códigos revela o fundamento ético sobre a premissa do respeito à dignidade humana à luz da Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948) e enfatiza a responsabilidade do psicólogo, porém num discurso abstrato e normativo. A filosofia de Lévinas é uma alternativa aos modelos da ética teleológica e deontológica, porque visa ao sentido pela alteridade. Outro se revela como Rosto vulnerável na sua visita enigmática e ordena responsabilidade: relação irreduzível do humano. Pela alteridade ética levinasiana, um psicólogo se descobre livre para responder ao outro e toda a comunidade, independentemente da recíproca; além disso, a subjetividade do profissional constitui-se como intersubjetividade fraterna. O respeito à dignidade humana tem seu sentido na alteridade e não no conhecimento e poder sobre o outro. Alteridade imediatamente atrelada à responsabilidade do psicólogo como acolhimento, como serviço, como amor infinitamente. Dessa maneira, o sentido antropológico-ético do psicólogo é descoberto pela ética como responsabilidade pelo outro, que propicia uma ética profissional do psicólogo humano por relações humanizadoras.

Palavras-chave: Responsabilidade; Alteridade; Sentido Antropológico-Ético; Código de Ética; Psicologia.

ABSTRACT

This thesis reflects on the anthropological-ethical sense when it comes to Brazilian psychologists in the light of Emmanuel Lévinas' philosophical thinking regarding the phenomenon of ethical otherness, especially through the historical analysis of Psychologists' Codes of Professional Ethics. That way, this theoretical qualitative research involved bibliographic research so as to examine the theme under a new perspective and obtain innovative conclusions. Professional ethics is guided by the Federal Council of Psychology based on the Codes of Ethics. The historicity of the Codes reveals the ethical foundation on the premise of respect for human dignity in light of the Universal Declaration of Human Rights (1948) and emphasizes the responsibility of psychologists, though through an abstract and normative discourse. Lévinas' philosophy is an alternative to the models of teleological and deontological ethics, because it aims at the meaning of otherness. The Other reveals itself as a vulnerable face in its enigmatic visit and claims for responsibility: an irreducible relationship of the human. By means of Levinasian ethical otherness, psychologists may find themselves free to respond to the Other and the whole community, regardless of reciprocity; also, professional's subjectivity is constituted as fraternal intersubjectivity. Respect for human dignity has its meaning in otherness, not in knowledge and power over the other. Otherness immediately linked to the responsibility of psychologists as nurturing, as service, as love infinitely. Thus, anthropological-ethical sense of psychologists is revealed by ethics as responsibility for the other, which provides professional ethics of human psychologists through humanizing relationships.

Keywords: Responsibility; Otherness; Anthropological-Ethical Sense; Code of Ethics; Psychology.

SUMÁRIO.

INTRODUÇÃO.....	10
CAPÍTULO I - CONTEXTO HISTÓRICO-ÉTICO DOS CÓDIGOS DE ÉTICA PROFISSIONAL DO PSICÓLOGO	20
1.1. Análise histórica dos códigos de ética profissional do psicólogo.....	28
CAPÍTULO II - A ÉTICA LEVINASIANA COMO FENOMENOLOGIA DA ALTERIDADE.....	39
2.1. Caminhantes pela senda de E. Husserl a E. Lévinas.....	41
2.2. Em busca da existência encarnada pluralista: a fenomenologia da alteridade.....	51
2.2.1. A ausência-presença misteriosa da alteridade.....	63
2.2.2. Epifania do/como Rosto.....	68
2.2.3. Rosto como Linguagem.....	73
2.3. Rosto e Ética.....	75
CAPÍTULO III - A RESPONSABILIDADE COMO SENTIDO ANTROPOLÓGICO-ÉTICO NOS CÓDIGOS DE ÉTICA PROFISSIONAL DO PSICÓLOGO.....	79
3.1. Sentido antropológico-ético como responsabilidade pelo outro.....	82
3.2. Responsabilidade livre.....	86
3.3. Responsabilidade no desejo e na bondade.....	89
3.4. Responsabilidade amorosa.....	92
CONSIDERAÇÕES GERAIS.....	98
REFERÊNCIAS.....	109

INTRODUÇÃO.

*“Caminhante, são teus rastros o caminho, e nada mais;
caminhante, não há caminho, faz-se caminho ao andar”¹*

(Antonio Machado)

Quando recordo minha história de vida, torno-me consciente de outros significados escondidos e lúcido de vivências que a memória guarda. Assim que narro uma história, vejo-me mineiro a contar causos no alto da montanha, tocado pelo mistério do vento a sussurrar, a olhar a subida e a descida; porém, o mais importante são os horizontes à frente e às costas. E claro, a preciosa companhia de quem caminha junto na trama da vida, pois tecemos uma história do existir feito lembranças. Essas que recordam do esquecido e logo atualiza o passado em novidade. Deve ser por isso que meu avô materno sempre mandava lembrança após a bênção. Vivência sacramentada em mim de um avô que partiu, cujo afeto eternizo na travessia existencial, rastro de uma alteridade.

Como mineiro da montanha, lembro saudoso e com gratidão da bagagem entre família e amigos. Quem seria eu sem as histórias que carrego e sem as pessoas que me dão suporte estrada afora. Eu me sinto filho da Natureza. Dela, desde a infância na fazenda, entre a orquestra da fauna e flora do cerrado, desenvolvi-me com uma sensibilidade aguçada de respeito e admiração ao novo, ao diverso, ao belo. Na “casa da montanha”, assim chamo a casa de meus pai na fazenda, vi-me num ninho rico de relacionamentos familiares enraizados no amor, na responsabilidade, no trabalho honesto: vida simples, sensível, profunda. Já nasci entre amigos, pois minha mãe e sua irmã geraram na mesma ocasião e, daí, brota uma amizade intrauterina, entre almas que se encontram humanamente, independente dos fatos e

¹ Do original: Caminante, son tus huellas el camino y nada más; caminante, no hay camino, se hace camino al andar. Antonio Cipriano José María y Francisco de Santa Ana Machado Ruiz, conhecido como Antonio Machado, nasceu em Sevilha, no dia 26 de julho de 1875 e morreu em Collioure, na França, no dia 22 de fevereiro de 1939. Foi um poeta do movimento modernista espanhol. Verso do poema “*Cantares*” de 1912.

da geografia. Natureza, família, amizade é um tripé humano e sagrado na minha vida; alteridades que são faces do Rosto divino manifestas no meu caminho (in) existente, como ensina o poeta português.

Minha senda formativa segue o curso. Deparei com os escritos do filósofo Emmanuel Lévinas como estudante de filosofia assíduo à biblioteca, identificação imediata com o pensador da alteridade ética advindo da cultura oriental outramente. Pelas vias da filosofia e da psicologia, quedei-me como cachoeira a estudar e a praticar a alteridade como prioridade para além do que já estava em curso na minha história. Esta dissertação é um tanto da minha construção como pessoa e como profissional inquieto a refletir, cientificamente, sobre o sentido antropológico-ético, desde já humano, ao psicólogo brasileiro pela companhia enriquecedora da filosofia contemporânea do Rosto. Caro leitor, este estudo é um convite à difícil tarefa do pensamento crítico frente à realidade da psicologia brasileira quanto à ética profissional, e uma convocação à busca por um modo de orientá-la por relações que nos torne, continuamente, entre humanos socialmente.

O estudo se alinha ao projeto “Contribuições da Fenomenologia à Psicologia: investigação fenomenológica dos fenômenos psíquicos”, cujo objetivo é investigar as contribuições filosóficas para a ciência Psicologia a partir de fenomenólogos como E. Husserl, E. Stein e outros. Nessa perspectiva, propomos neste estudo traçar um percurso reflexivo sobre o sentido antropológico-ético a partir da análise dos Códigos de Ética Profissional do Psicólogo brasileiro à luz do pensamento da alteridade de Emmanuel Lévinas (1906-1995), filósofo contemporâneo franco-lituano, discípulo de Edmund Husserl (1859-1938) e difusor da fenomenologia husserliana na França.

O ser humano, ao se perguntar por si mesmo, busca se conhecer, compreender suas origens e protagonizar uma trajetória vivencial. A história de cada um se revela por meio de outros similares, no sentido que cada sujeito é lançado no mundo através de outros e passa a

ter consciência de si, da sociedade e do mundo de forma relacional. Nesse sentido, a história da humanidade sempre envolve também um saber subjetivo, que requer o elemento intersubjetivo. Dito de forma antropológica, o ser humano como ser relacional sabe da sua história em diálogo com outras narrativas. De forma ética, enquanto agir respeitoso à vida, o sujeito existe no mundo atrelado à coexistência, o que requer um saber viver coletivamente, ou seja, uma liberdade descoberta na alteridade e, logo, um sujeito livre para responder ou responsabilizar. Portanto, o ser humano se revela em busca incansável e insaciável de tecer sentido para sua existência.

O saber subjetivo está presente na vida dos povos enquanto essa busca de compreensão do sentido de estar e ser no mundo de forma coletiva. Secularmente, a filosofia se encarregou da reflexão também acerca do entendimento sobre o conhecimento de si na relação com os outros, especialmente de forma antropológica e ética. Nesse viés, a busca pela consciência de si diz respeito a uma base antropológico-ética. Tanto pela via do senso comum, filosófica e da cientificidade, qualquer forma de conhecimento que envolva um saber psicológico contém implicado um fundamento antropológico-ético. O conhecimento acerca do humano obriga a uma visão sobre o ser humano e seu agir com os outros no mundo. De tal forma que a Filosofia contribui, mesmo após a ruptura com as ciências no século XVII, para o desenvolvimento do conhecimento, neste caso sobre a dimensão psicológica do ser humano.

Entretanto, o saber subjetivo no bojo do desenvolvimento científico é objeto de investigação da Psicologia enquanto ciência da subjetividade. Nessa esteira, este estudo se delimita ao crivo da realidade brasileira, o que justifica passarmos a analisar o desenvolvimento da Psicologia brasileira especificamente quanto à dimensão ética de uma profissão regulamentada.

No âmbito da ética profissional do psicólogo, indagaremos sobre a constituição de um sentido antropológico-ético, o que envolve uma orientação à luz da relação com o outro.

Um discípulo de Husserl, o filósofo da alteridade Emmanuel Lévinas, debruçou-se sobre a questão acerca do sentido antropológico-ético enquanto pergunta pela compreensão do modo como o ser humano toma consciência da sua humanidade, não a partir de si mesmo, todavia frente a outrem por relações éticas.

O pensamento levinasiano oferece valiosa contribuição crítica para se pensar a ética profissional do psicólogo, particularmente quanto às relações interpessoais, o que implica a postura responsável (ética) sem exceção. A filosofia como sabedoria do amor², de Lévinas, que se mostra um prolongamento da fenomenologia husserliana, é relevante por situar, no horizonte de sentido, a dimensão ética profissional do psicólogo, o que implica considerar a antropologia, pois ao abordar o tema do agir humano, obrigatoriamente, uma concepção de homem se faz necessária.

Ressaltamos que o escopo desta pesquisa focaliza em primazia a ética, cuja pergunta essencial é qual o sentido antropológico-ético implicado nos princípios éticos constitutivos dos Códigos de Ética Profissional do Psicólogo (CEPs). Não propomos uma sistematização da ética profissional, nem nos dispomos à discussão da normatização, apenas buscamos o sentido relacional contido nos CEPs como referência de conduta. Assim, parafraseando o lema da fenomenologia de Husserl, buscamos “voltar ao outro mesmo”. Em outros termos, tornar consciente o que nos faz humanos como profissionais atuando em prol da sociedade.

Nesse universo, a ética em Lévinas tem lugar como filosofia primeira pelo primado da alteridade. Ele indaga a possibilidade de uma via não-intencional da consciência por meio da qual o outro se revelaria fora do pertencimento subjetivo imanente. Para o filósofo, esse modo seria acolhendo o outro na sua diferença através da responsabilidade. Lévinas

² Segundo Fabri (1997), Lévinas desenvolve um pensamento como exercício hermenêutico através de uma fenomenologia da proximidade que permite a justiça em vez da impessoalidade. Assim, “Lévinas inverte a definição tradicional de filosofia como amor à sabedoria para descrevê-la como sabedoria do amor” (Fabri, 1997, p. 183).

(1982/2000) afirma que a responsabilidade corresponde à acolhida de outrem; recebê-lo sem violência envolve humanização, ou seja, a responsabilidade é estrutura essencial, primeira, fundamental da subjetividade. Tal desvelamento implicaria abordar a questão do sentido antropológico-ético, o que, para ele, Husserl não considerou na sua filosofia nem mesmo quando tratou da intersubjetividade nas “Meditações Cartesianas” (1929/2013). Assim, de forma viável, suscitamos pensar relações responsáveis como pilar à ética profissional do psicólogo a partir da alteridade.

Para refletir um sentido antropológico-ético com ênfase na profissão de psicólogo, consideraremos sobretudo os princípios éticos de que trata o “Código de Ética Profissional em Psicologia” (Resolução 10/2005), por ser o referencial do profissional de acordo com a determinação do Conselho Federal de Psicologia. Contudo, o atual Código é resultado de uma construção histórica, como abordaremos adiante, e, por isso, discutiremos as mudanças entre os Códigos. Lévinas será companheiro nesse itinerário de pesquisa, dadas as contribuições filosóficas para se pensar o sentido antropológico-ético para o psicólogo brasileiro contemporâneo.

Em face do exposto, essa pesquisa teve como objetivo geral refletir sobre o sentido antropológico-ético ao psicólogo brasileiro por meio do pensamento filosófico de Emmanuel Lévinas quanto ao fenômeno da alteridade ética e, especificamente, através da análise histórica dos Códigos de Ética Profissional. Como etapas de concretização deste objetivo geral, foram estes os objetivos específicos:

a) apresentar um contexto histórico-ético da Psicologia brasileira com ênfase na análise dos Códigos de Ética Profissional do Psicólogo.

b) elucidar como E. Lévinas, pelas principais obras, desenvolveu o projeto da alteridade ética, bem como a importância e influência da Fenomenologia de E. Husserl para o pensamento levinasiano.

c) analisar, à luz da responsabilidade pelo outro em E. Lévinas, um sentido antropológico-ético à ética profissional a partir da historicidade dos Códigos.

Esta proposta de pesquisa foi interdisciplinar, cujo enriquecimento científico-antropológico à Psicologia decorreu das valiosas contribuições da Filosofia contemporânea no campo ético, por indagar o agir dos humanos coexistindo. Outra importância diz respeito à reflexão do fundamento ético no bojo da fenomenologia da alteridade com vista à necessidade imperiosa da conscientização do psicólogo em face ao respeito às diferenças e à atuação responsável em favor da dignidade humana, o que elucida os princípios fundamentais contidos no Código de Ética Profissional do Psicólogo, sobretudo o primeiro: “o psicólogo baseará o seu trabalho no respeito e na promoção da liberdade, da dignidade, da igualdade e da integridade do ser humano, apoiado nos valores que embasam a Declaração Universal dos Direitos Humanos” (CFP, 2005, p. 7).

Ademais, este estudo visou contribuir para o desenvolvimento de conhecimento ético em Psicologia, bem como ser subsídio para a formação de psicólogos, conscientes da responsabilidade, enquanto promoção de uma sociedade mais justa, tolerante e de paz, prevenindo a concepção da alteridade pelo saber-poder, o que resultaria no fenômeno da violência ao outro. Desse modo, estudar sentido antropológico-ético ao psicólogo aninhou-se, radicalmente, no fenômeno da humanidade contida, potencialmente no solo de cada ser humano-psicólogo e sempre a se realizar na construção de vida coletiva, o que engloba a dimensão ético-política, ainda que essa questão extrapole a delimitação da pesquisa.

É importante destacar que a proposta deste itinerário de pesquisa entre a Ética como Filosofia primeira em Lévinas e a Psicologia com foco no sentido ético se mostrou uma perspectiva inédita, porque há carência de estudos em Psicologia e Filosofia voltada ao tema, interdisciplinarmente, ainda mais quando se considera Lévinas, estudioso de Husserl. Não encontramos nenhum estudo em Psicologia quando do desenvolvimento do projeto de

pesquisa em 2018, focalizando-se adimensão relacional da ética profissional do psicólogo a partir da filosofia da alteridade de Lévinas.

Ao acessar as bases de dados SciELO, Google Acadêmico e BVS-Pepsic, encontramos dois livros (Pelizzoli, 1994; Fabri, 2007), dois artigos (Barata, 2008; Grzibowski, 2016) e uma dissertação de mestrado (Lopes Neto, 2014). Pelizzoli discute a relação ao Outro em Husserl e Lévinas. Fabri trata da fenomenologia e cultura em Husserl e Lévinas, bem como a motivação ética do pensar. O artigo de Barata trata da outridade como experiência à experiência como outridade, considerando-se Lévinas, Husserl e Damásio. Já o foco do estudo de Grzibowski foi a intuição e a percepção em Husserl à luz do pensamento de Emmanuel Lévinas. A dissertação de mestrado de Lopes Neto, por sua vez, abordou a fenomenologia em Husserl e a metafenomenologia em Lévinas, traçando um percurso da sensibilidade à metafísica da alteridade. São obras filosóficas desarticuladas do campo da Psicologia.

Por fim, revelo às claras o desejo de pesquisa que me conduziu ao mestrado, o qual advém da minha formação em Psicologia. Assim como tantos outros formandos em tantas instituições, o tema da ética profissional foi abordado nos últimos períodos de curso através da disciplina “Ética profissional” à base do Código de Ética, com crivo no ensino das normatizações e o cumprimento das normas nos estágios. Esse reducionismo me fez questionar, dada minha formação filosófica, em que a ética de base relacional se apresenta como valor indissociável da visão de ser humano (antropologia), permitindo a coexistência respeitosa e justa.

Aguardei alguns anos até que a possibilidade de estudar ética, enquanto orientação ao humano e não sistematização de novo modelo, pelo diálogo entre Filosofia e Psicologia, fosse viável, por meio de uma linha de pesquisa com temática afim e orientador que aceitasse esse desejo diferente (levinasiano). Finalmente, eis que me deparo com um Rosto: professor Dr. Tommy Akira Goto, estudioso da Fenomenologia em Filosofia e Psicologia.

Dessa feita, o presente estudo foi desenvolvido em três partes. Na primeira, apresentamos um panorama histórico sobre a questão da profissão de psicólogo brasileiro até a instituição dos Conselhos de Psicologia e elaboração dos Códigos de Ética Profissional, os quais foram analisados em seus fundamentos éticos. Em seguida, expusemos o pensamento de Lévinas em torno da alteridade, tendo em vista o esquecimento do outro na tradição filosófica ocidental. Para tanto, mostramos como a fenomenologia husserliana é de suma importância, ainda que Lévinas tenha constituído a alteridade de forma distinta ao movimento da intencionalidade husserliana. Finalmente, apreciamos a ética como responsabilidade pelo outro, filosofia primeira levinasiana, o qual evade da ontologia para o desejo metafísico. Em torno dessa ética da proximidade responsável, desvelamos um sentido antropológico-ético profissional pela análise dos CEPs.

Para a realização da pesquisa proposta, foi feita uma pesquisa qualitativa teórica. Esse tipo de investigação busca, segundo Demo (2000; 2014), formular quadros de referência, analisar e reconstruir teorias, burilar conceitos e aprimorar fundamentos teóricos. O autor explicita a importância desse tipo de pesquisa ao refletir que ela oferece “rigor conceitual, análise acurada, desempenho lógico, argumentação diversificada, capacidade explicativa” (Demo, 1994, p. 36). Ainda, nessa perspectiva, González Rey (2005) pontua que esse processo implica a reflexão dos pesquisadores como sujeitos ativos no processo de pesquisa. Por fim, apesar de não haver intervenção direta sobre a realidade, por essa via metodológica, o autor destaca que é possível criar condições que favoreçam mudança na realidade.

Com a finalidade de concretizar este projeto de pesquisa, o percurso metodológico adotado foi a pesquisa bibliográfica. Lakatos e Marconi (2017, p. 33) definem pesquisa bibliográfica como um “tipo específico de produção científica com base em livros, artigos científicos, ensaios críticos, dicionários, enciclopédias, jornais, revistas, resenhas, resumos”. Segundo as autoras, a pesquisa bibliográfica abrange toda a bibliografia já publicada em

relação ao tema e põe o pesquisador em contato direto com essa bibliografia. Ainda, salientam a importância desse tipo de pesquisa, pois por meio dela é possível examinar um tema sob um novo enfoque ou abordagem, obtendo-se conclusões inovadoras. Para Lima e Miotto (2007) a pesquisa bibliográfica implica um “conjunto ordenado de procedimentos em busca de soluções, atento ao objeto de estudo” (p. 38). Além disso, ela é “um procedimento metodológico importante na produção de conhecimento científico capaz de gerar (...) a postulação de hipóteses ou interpretações que servirão de ponto de partida para outras pesquisas” (p. 44).

Tendo em vista que a reflexão a ser construída envolve o pensamento levinasiano, o estudo se dará pela aproximação do objeto de estudo a partir de fontes bibliográficas selecionadas. Assim, construímos o percurso de proposta reflexiva a partir das principais obras de Emmanuel Lévinas, as quais enfocam diretamente o tema desta pesquisa, a destacar: “O tempo e o Outro” (*Le temps et l'autre*, 1947/1994); “Descobrimos a existência com Husserl e Heidegger” (*En Découvrant l'Existence avec Husserl e Heidegger*, 1949/1997); “Da existência ao existente” (*De l'existence à l'existant*, 1947/1998); “Totalidade e infinito” (*Totalité et infini*, 1961/1980); “Humanismo do outro homem” (*Humanisme de l'autre homme*, 1972/1993); “De outro modo que ser ou para lá da essência” (*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, 1974/2011); “Ética e infinito” (*Éthique et infini*, 1982/2000); “Entre nós: ensaios sobre a alteridade” (*Entre nous. Essais sur le penser-à- l'autre*, 1991/2010).

Outrossim, utilizamos a produção científica de estudiosos desta área específica de investigação, especialmente brasileiros, devido à relevância, já que este trabalho se direcionou à alteridade ética do psicólogo brasileiro contemporâneo, sendo principalmente: livros e periódicos. Não foram aqui delimitados parâmetros cronológicos das obras, devido o foco estar no problema colocado pela pesquisa. Foram consideradas produções em língua portuguesa e espanhola, nas quais o pesquisador possui domínio de leitura, além da francesa,

língua original das principais obras. Especificamente, atentamos aos termos conceituais filosóficos no original das obras de Lévinas em francês e, por vezes, alguma definição clássica husserliana em alemão, a fim de evitar empobrecimento e equívoco interpretativo devido aos problemas de traduções e mesmo para perseguirmos o enriquecimento da semântica pelo vocabulário na raiz etimológica e conceitual do pensador. A partir desses critérios, utilizamos a leitura como técnica de investigação, que segundo Lima e Miotto (2007), permite identificar informações e verificar as relações existentes no material selecionado para analisar sua consistência.

A dissertação foi composta de três capítulos. A introdução contém o tema de estudo com a problematização, a justificativa e os objetivos. No primeiro capítulo, partimos da constituição histórica da Psicologia em direção à ética profissional, especificamente pela análise dos Códigos de Ética Profissional do Psicólogo brasileiro. No segundo capítulo, abordamos a base da Fenomenologia de Husserl que influenciou a filosofia de Lévinas, assim como focalizamos a ruptura de Lévinas com o pensamento husserliano no que tange ao tema da concepção da intersubjetividade. Nesse capítulo também foi apresentado o pensamento levinasiano sobre a constituição da alteridade, que se instaura de forma ética: uma epifania do/como Rosto³. No último capítulo, realizamos uma reflexão crítica sobre o sentido antropológico-ético em Psicologia brasileira, pela referência do atual Código de Ética Profissional, à luz da ética como responsabilidade pelo outro em Lévinas.

³ Trata-se de um termo conceitual levinasiano que desde já esclarecemos e posteriormente será elucidado, quando da constituição da alteridade e busca pelo sentido ético. De antemão, não é um rosto tematizável, nem descritivo, mas metafísico. Por essa significação, é escolhida nossa o uso de maiúsculas acerca de “Rosto”, “Rosto” e “Outro”, “Mesmo” e “Outro”, “Eu-Outro”, “Desejo” e “Outro” ao longo do texto, exceto em citações. Ademais, usaremos “outro” e “outrem” em minúsculas como sinônimos, visto que há sempre uma indefinição na revelação da outridade. A propósito, elucidamos desde já: “O modo como o Outro se apresenta, ultrapassando *a ideia do Outro em mim*, chamamo-lo, de fato, rosto” (Lévinas, 1961/1980, p. 37, grifos do autor).

CAPÍTULO I

CONTEXTO HISTÓRICO-ÉTICO DOS CÓDIGOS DE ÉTICA PROFISSIONAL DO PSICÓLOGO

*Não serei o poeta de um amigo caduco.
Também não cantarei o mundo futuro.
Estou preso à vida e olho meus companheiros.
Estão taciturnos, mas nutrem grandes esperanças.
Entre eles, considero a enorme realidade.
O presente é tão grande, não nos afastemos.*

(Carlos Drummond de Andrade)⁴

A Psicologia brasileira celebra sua autonomia e atuação em 57 anos de reconhecimento como profissão. O mundo “psi” no tempo presente implica o percurso de desenvolvimento, principalmente no período que compreende os séculos XIX e XX. Está fora do nosso alcance e objetivo pormenorizar uma História oficial; em vez disso, vislumbramos uma leitura histórica que compreenda sua dinâmica eclética. Para tanto, escolhemos alguns contadores e interpretadores de histórias que nos favoreçam visitar uma Psicologia brasileira em evolução, que fale mais de diferenças e pluralidade.

Quanto às periodizações propostas pelos historiadores da Psicologia, tomamos como referência Antunes et al. (2006), que consideram as referências de Massimi (1984, 1990) e Pessotti (1998), ao apresentarem essa estrutura periódica: a) pré-institucional (ideias psicológicas durante o período colonial); b) institucional (ideias psicológicas em instituições criadas durante o século XIX); c) autonomização (conquista e reconhecimento da Psicologia como ciência independente nas últimas décadas do século XIX e as três primeiras do século XX); d) consolidação (efetivação e desenvolvimento do ensino e pesquisa); e) profissionalização (reconhecimento da profissão, a partir da Lei 4119/62 e estabelecimento de

⁴ Carlos Drummond de Andrade: poeta nascido em Itabira, Minas Gerais, em 31 de outubro de 1902, falecido no Rio de Janeiro, em 17 de agosto de 1987. Foi um dos principais poetas brasileiros do século XX, da segunda geração do modernismo brasileiro. Poema “Mãos Dadas”.

cursos de formação); f) ampliação dos campos de atuação e explicitação do compromisso social em Psicologia.

O marco dos 50 anos propiciou que histórias da Psicologia fossem publicadas por “olhares” distintos de psicólogos que compõem, em parte, essa jornada, o que nos favorece em nosso objetivo de não reduzir a fatos históricos, senão aos vários significados frente aos acontecimentos. Nesse sentido, Antunes (2012) nos ensina que conhecer a História da Psicologia torna-se uma busca de compreensão da realidade social a partir dos diversos interesses e, portanto, é inerente ao próprio fluxo da história concreta as contradições devido a diversas determinações, interesses de classes, concepção de homem. Desse modo, nosso horizonte é essa história dinâmica, cujo movimento de oposições produz alguma superação que permite a gênese da novidade.

Primeiramente, o saber psicológico se articulou com o desenvolvimento do país. A dinâmica do saber psicológico seguido pelo movimento da profissionalização e autonomia da Psicologia brasileira é permeada pelo fluxo da história brasileira. Infelizmente, “é generalizado o desconhecimento do processo de construção histórica da Psicologia no país, reflexo possível do próprio desconhecimento da História do Brasil pela maioria da população brasileira” (Antunes, 2014, p. 10).

Cabe a ressalva de que a reflexão sobre ideias psicológicas percorre a história da humanidade desde os gregos. No cenário nacional, a produção dessas ideias se dá na relação entre a sociedade colonial e a metrópole portuguesa. De acordo com Antunes (2014), são relações para atender aos interesses portugueses, para confrontá-los e mesmo para inovar, o que acontece de forma simultânea. As contradições da formação da sociedade no período colonial revelam uma realidade diversificada. A relação entre a prática médica e o saber psicológico, bem como entre a aprendizagem da criança e sua cognição psíquica são apenas alguns exemplos do prenúncio do que se desenvolve em sequência na realidade brasileira.

O Brasil, no século XIX, alcança sua independência da metrópole portuguesa e, por isso, ocorrem mudanças sociais, econômicas e políticas. Sobre as mudanças no processo específico de urbanização, destacamos, por exemplo, a criação de cursos superiores, a impressão de livros, o acesso à intelectualidade europeia, fatores que implicam a educação. Da dinâmica da sociedade brasileira, emerge a necessidade do controle e da higienização social, papéis que a medicina cumprirá. Segundo Antunes (2012), esses fatores foram fundamentais para o aumento da produção de saber psicológico no âmbito da educação e da medicina brasileiras, chamadas a resolver problemas em um momento de busca de “identidade nacional”. E por falar em identidade, os primeiros sinais de uma psicologia surgem inseridos na medicina e na educação de forma prática: para buscar soluções de problemas da sociedade. Portanto, a gênese da constituição de uma “Psi” não ocorre como disciplina, nem como área profissional e tampouco experimental, porém como autoafirmação junto à medicina e à educação.

A Psicologia foi constituída pela formação social no Brasil e a linguagem psicológica ajudou a construir a sociedade. Contudo, esse movimento dialético brasileiro foi influenciado pela abertura e intercâmbio da classe intelectual com o progresso europeu. Rose (2008) defende que a Psicologia, durante o século XIX, tomou forma na Europa, na América e em outros lugares frente aos problemas de conduta coletiva e individual humanas, dos quais as autoridades buscavam administrar e controlar. Logo, o conhecimento individual e coletivo produzido visava à definição de um padrão de normalidade. Esse ajustamento de conduta humana ocorre, principalmente, via educação e medicina, especialmente na industrialização brasileira.

Dessa feita, a Psicologia teve na Medicina um substrato de desenvolvimento e funcionou como uma ciência auxiliar em resposta às necessidades sociais do país até o século XIX. Nesse contexto, Antunes (2014) apresenta algumas contribuições da Medicina ao

progresso do conhecimento e da prática psicológicos: a criação de laboratórios na Psiquiatria; as teses de Doutorado das Faculdades de Medicina, principalmente no Rio de Janeiro e na Bahia; o conhecimento psicológico para a Medicina Legal e Psiquiatria Forense. Como teoria e prática, o conhecimento psicológico também progrediu no interior da Pedagogia.

O projeto de modernidade do país em industrialização à altura do século requereu uma nova sociedade e, pois, um homem novo, esculpido pela educação (Antunes, 2012; Antunes, 2014; Baptista, 2010). Esse foi o objetivo do movimento educacional hegemônico à época da industrialização, à qual se estende à Era Vargas: o escolanovismo. Surgiram os Institutos, com destaque ao Instituto Nacional de Estudos Pedagógicos – INEP, as Escolas Normais, os laboratórios com seus intelectuais, principalmente no Rio de Janeiro, São Paulo e Minas Gerais. Esch e Jacó-Vilela (2012) e Holanda (2016) destacam a figura de Wacław Radecki por dirigir o Laboratório de Psicologia na Colônia de Psicopatas de Engenho de Dentro, na década de 1920, e transformá-lo em Instituto de Psicologia, tentando ofertar o primeiro curso de formação de psicólogos, além de ser o primeiro a citar autores fenomenólogos na pesquisa brasileira.

De acordo com Vilela (2012), os profissionais ou se desenvolveram autodidatas, ou buscaram formação em outros países, sendo chamados psicotécnicos ou psicologistas, inclusive pelo instrumento privilegiado na atuação: os testes psicológicos. Se por um lado a Psicologia auxiliou a Medicina e a Educação na administração das individualidades para controle social, ela foi suporte técnico e científico para materialização da mente, especialmente pelo uso de testes. O uso da psicotécnica também compôs aparato técnico na indústria, para avaliar e selecionar trabalhadores. Quanto à atuação na organização do trabalho, conforme Esch e Jacó-Vilela (2012), o Instituto de Seleção e Orientação Profissional – ISOP formou psicotécnicos para o setor no final da década de 1940, cujo fundador e diretor

Mira y López ajudava aqueles na busca de soluções práticas, eficazes e úteis ao ajustamento de homens.

Adentrando a questão, Antunes (2012), Antunes (2014), Baptista (2010) e Rose (2008) analisam que a Psicologia se desenvolveu e se consolidou na capacidade de responder ao projeto de modernização política, econômica e social do país e impulsionada pela Psicologia europeia e norte-americana. Nesse cenário, enfatizam que a Psicologia hegemônica se alicerçou no tripé do progresso, ciência e técnica através da valorização da ética do individualismo, da inquestionabilidade do positivismo e na neutralidade do tecnicismo. Portanto, uma Psicologia de vocação social no sentido de governar institucionalmente a natureza do homem.

Em contrapartida, é importante salientar as posições contrárias teórico-práticas de minorias. Sem pretensão de percorrer a vastidão histórica, limitaremos a correlacionar três figuras exemplares, para frisar a presença da diversidade frente ao elucidado quanto à base constituinte da Psicologia brasileira. Contribuições específicas foram produzidas por Manoel Bonfim (1868-1932), Ulysses Pernambuco (1892-1943) e Helena Antipoff (1892-1974), como especifica Antunes (2014): para o primeiro, os fenômenos psicológicos deviam ser apreendidos na totalidade a partir da análise crítica dos fatores históricos e sociais; o segundo foi um pioneiro na luta pela humanização na assistência aos “doentes mentais” e o fez através da criação de instituições educacionais numa concepção existencial; a terceira seguiu o caminho do anterior – pesquisou crianças abandonadas e de zona rural e defendeu que a inteligência também é determinada por fatores sociais, econômicos e culturais. As contribuições dos três convergem quanto à concepção do fenômeno psicológico como fenômeno social em vez da redução à individualização.

Em síntese, é em decorrência do movimento social na industrialização brasileira e do movimento de profissionais engajados no Brasil, assim pondera Baptista (2010), que se dá o

processo de regulamentação da profissão, o estabelecimento de normas para orientar a classe profissional e a definição da formação dos psicologistas. Baptista (2010), Esch e Jacó-Vilela (2012), Pereira e Neto (2003) apresentam a historicidade das propostas iniciais de regulamentação da profissão. Esse processo envolveu a década de 1950 e culminou com o marco legal em 27 de agosto de 1962 pelo Presidente João Goulart. Entretanto, segundo os autores, a profissionalização compreendeu a instalação dos Conselhos de Psicologia, assim como a elaboração e aprovação de um Código de Ética Profissional, cujos processos implicam a década de 60 e metade da seguinte.

De acordo, ainda, com Baptista (2010), Esch e Jacó-Vilela (2012), Pereira e Neto (2003), um primeiro anteprojeto de lei foi elaborado pela Associação Brasileira de Psicotécnica (ABP) e pelo ISOP em novembro de 1953 por solicitação do Conselho Nacional de Educação. No mês seguinte, já se discutia outra proposta no I Congresso Brasileiro de Psicologia em Curitiba. Os embates diziam respeito: à cientificidade na formação, o que implica também o lugar ou a ausência da Filosofia; ao campo de atuação, com acentuado conflito com a classe médica em torno da possibilidade de o profissional atuar na área clínica; até mesmo a identidade do profissional chamado psicologista ou psicólogo e o modelo curricular formativo; entre outros.

Uma Comissão instituída no Conselho Nacional de Educação apresentou um anteprojeto substitutivo em 1957, cujo texto preocupava com o caráter científico na formação e permitia ao psicologista atuar na área clínica somente como assistente e orientado por um médico. Considerado inadequado pela Comissão de Educação e Justiça, um substitutivo de autoria de duas Associações de São Paulo é apresentado, o qual permitia o psicólogo atuar nas três áreas: clínica, escolar e trabalho.

A Filosofia está presente apenas na primeira proposta e modelo formativo dos psicologistas. Sua exclusão põe em evidência a predominância do modelo científico

positivista na formação. Além disso, como refletem Esch e Jacó-Vilela (2012), o afastamento evolutivo da Psicologia em relação à Filosofia sinaliza também para a valorização do caráter intervencionista daquela sobre a realidade cotidiana, portanto uma psicologia funcionalista. É nessa direção que o último anteprojeto explicitado integrou, em boa parte, a lei de regulamentação da profissão.

Alguns marcos históricos nesse caminho de profissionalização da Psicologia no Brasil merecem destaque. Em 1953 foram criados os primeiros cursos de Psicologia: PUC-Rio e PUC-RS, o que contribuiu para a institucionalização formativa e desenvolvimento científico na esfera brasileira (Baptista, 2010; Vilela, 2012). Na década seguinte, surgem as primeiras pós-graduações: mestrado na PUC-Rio em 1966 e doutorado na USP-SP em 1974 (Pereira & Neto, 2003).

A Psicologia é, pois, reconhecida legalmente em 1962 por meio de um movimento de um grupo de profissionais e acadêmicos junto às lideranças políticas, apesar da resistência advinda da classe médica, especialmente. Esse processo buscou “a construção de uma identidade profissional de uma categoria em formação” (Antunes, 2012, p. 77). Outras finalidades, segundo a autora, foram proteção corporativa, reconhecimento social da profissão e autonomia acadêmica. Em outros termos, o fenômeno da regulamentação significou um lugar para o psicólogo, mas também chama a atenção como essa conquista se concretizou, já que se deu por alguns grupos em meio às divergências como explicado anteriormente. Assim, a profissão de Psicologia no Brasil completou 57 anos em agosto de 2019. Infante se refletida enquanto uma ciência; jovem se comparada a outras profissões em solo brasileiro.

Um aspecto perpassa essa trama histórica: o desafio de evoluir como classe profissional, como ciência frente à realidade brasileira, em resposta aos tempos atuais para se projetar ao futuro sem perder sua essência que concerne a lidar com a (inter) subjetividade humana plural. Nesse viés, Ferreira Neto (2004) discute como o modelo de atuação em

psicologia clínica se desenvolveu rapidamente como a área mais nobre e com enfoque teórico-técnico intra-individual, nos consultórios particulares e voltada para a classe média e alta desde o marco inaugural de 1962 até a década de 1980. O mesmo autor destaca que a Psicologia brasileira se direcionou ao compromisso social numa perspectiva ética e política a partir da eclosão dos movimentos sociais em resistência aos regimes militares.

A concepção tradicional pós-regulamentação revela uma visão antropológica no exercício profissional com predomínio de um ser abstrato, universal e a-histórico. Com a primazia do social a partir da década de 1980, o ser humano passa a ser compreendido como contruído sócio-culturalmente. Essa visão predominante requer reflexão crítica na atuação, o que permanece atual e desafiante.

Na esteira do desenvolvimento da profissão em Psicologia, outro aspecto importante na década seguinte ao marco legal foi a criação dos Conselhos Federal e Regionais de Psicologia (Lei nº 5.766/71). No primeiro artigo da lei consta o objetivo geral dos conselhos: “orientar, disciplinar e fiscalizar o exercício da profissão de Psicólogo e zelar pela fiel observância dos princípios de ética e disciplina da classe” (Brasil, 1971). Já o artigo sexto explicita as atribuições do Conselho Federal, enquanto o artigo nono descreve a especificidade dos Conselhos Regionais. Destacamos que ao primeiro compete “elaborar e aprovar o Código de Ética Profissional do Psicólogo” (art. 6º, § e) e, ao segundo, “zelar pela observância do código de ética profissional, impondo sanções pela sua violação” (art. 9º, § c). Atribui a ambos “funcionar como tribunal superior de ética profissional” (art. 6º, § f; art. 9º, § d). Portanto, entre as várias atribuições, compete aos Conselhos a norma orientadora da ética profissional, assim como fiscalizar o cumprimento.

Além do conteúdo normativo, os Conselhos de Psicologia no Brasil, formados a partir de 1973, têm sido importantes pelo movimento instituinte, ou seja, o modo como contribuem positiva e/ou negativamente para o desenvolvimento da classe profissional.

Holanda (1997) comenta que os Conselhos foram instituídos para funcionar como legitimação, organização e estruturação da profissão; em outros termos, trata-se de um sistema com finalidade de congregar a classe profissional. Entre suas principais funções, continua o autor, está a responsabilidade de desenvolver a consciência ética profissional, o que compõe função social de forma a não apenas orientar prioritariamente, mas também legislar. Por fim, o autor analisa que há estreita interface entre o exercício profissional e formação, o que implica o papel integrador dos Conselhos entre estudantes, docentes, profissionais e sociedade nas vertentes da ciência, da pesquisa, da técnica, da aplicação. Esse é o formato do sistema brasileiro, idealizado para ser referência aos psicólogos. Se a práxis corresponde ao formato é outra questão, a qual desenvolveremos de forma específica e crítica pela análise da ética profissional presente nos Códigos de Ética.

1.1. Análise histórica dos códigos de ética profissional do psicólogo.

A orientação ética à classe profissional pelo Conselho Federal de Psicologia (CFP) fundamenta-se no histórico dos quatro Códigos de Ética Profissional (CEPs) oficializados em 1975, 1979, 1987 e 2005 (em vigência). Além de ser instituído tecnicamente por Resolução, um CEP possui caráter normativo juridicamente. A sua importância consiste em orientar o profissional, bem como proteger os usuários de serviços de Psicologia (Amendola, 2014a). Ele é “Código” como conjunto de normas que implica dever a partir de princípios e valores norteadores para a ação. Portanto, o CEP está em função da classe profissional, dos usuários de serviços e do profissional para normatizar o seu agir e garantir o compromisso social a partir de alguma orientação filosófica ética/moral⁵.

⁵ Ética e moral serão compreendidas neste trabalho de forma complementar, pois a primeira funciona à semelhança do alicerce de uma casa, enquanto a segunda corresponde à construção de paredes e do telhado. Porém, nosso referencial será o ensinamento de Lévinas, o qual se dirige ao sentido da ética: “a minha tarefa não consiste em construir a ética; procuro apenas encontrar-lhe o sentido” (Lévinas, 1982/2000, p. 82).

Ressaltamos que na tradição filosófica ocidental, como frisa Rial (2015), a ética corresponde à ciência do *ethos* ou ao conjunto das normas da ação humana, cujos paradigmas clássicos, de base antropológica racional, são o teleológico (ética do bem, principalmente o modelo de Aristóteles: devo fazer porque é bom) e o deontológico (ética do dever, principalmente desenvolvida por Kant: é bom porque devo). Segundo Rial (2015), a ética aristotélica, que influenciou a escolástica, compreende o ser humano racional voltado a um fim prático e virtuoso, para a felicidade como sentido da existência, enquanto a ética kantiana entende que o ser humano é autônomo para definir uma lei de caráter universal, para a cumprir por dever, dada a importância da convivência social. Passos (1993) constata que o homem moderno se ilude perante a crença de que pode agir como quiser, porém ele pertence à sociedade. Continua a autora que a perda do ideal de felicidade antigo e o ideal cristão medieval cede lugar às relações contratuais do capitalismo. Nesse cenário, a ética na modernidade tende a três direções:

uma de tradição teológica que teima em manter uma hierarquia de valores absolutos, inspirados na orientação religiosa cristã; uma segunda que reconhece a situação de crise em que a sociedade acha-se mergulhada e que é preciso alterar esse quadro a partir da elaboração de novos valores éticos e uma terceira que, em nome da liberdade humana, nega a necessidade de qualquer código moral, deixando ao homem o direito e a condição de elaborar o seu próprio caminho, sem nenhum parâmetro e sem qualquer responsabilidade. Apesar das tendências explícitas serem essas, entendemos que, de fato, a ética encontra-se acuada entre uma visão utilitarista, voltada para os interesses econômicos e sociais do momento, e a possibilidade de criar, como fez Kant, um mundo da liberdade onde os valores morais possam se dar e serem praticados, separadamente do mundo empírico (Passos, 1993, p. 58).

De fato, apresentaremos como as ideias éticas teleológica (greco-medieval) e deontológica (moderna) repercutem na constituição dos CEPs em Psicologia e, frente às vias da ética moderna, debruçaremos sobre a retomada do sentido anterior a qualquer modelo da ética no contexto profissional. Não obstante, brevemente, discutimos diversidade de visões e discursos sobre ética profissional desde a formação inicial.

Bataglia e Bortolanza (2012) explicitam que não há clareza na diferença dos conceitos de moral e ética entre os psicólogos. Afirmam que eles associam ética a leis e normas, mais especificamente ao código e a profissionalismo, bem como a respeito ao outro. Rases e Freitas (2010) apontam para uma formação ética marcada por influências pessoais e profissionais e por separação entre a ética que se vive na prática e a ética do Código. É preocupante essa visão na formação que confunde e reduz a ética apenas às normas do Código, o que pode culminar com a prática profissional carente de fundamentos éticos.

Outra questão é a tendência à redução da formação à disciplina “Ética Profissional”, como aponta Rases e Freitas (2010). Segundo Bataglia e Bortolanza (2012), não somente a disciplina Ética Profissional, mas todo o ambiente acadêmico deve colaborar para a construção de um profissional ético, ou seja, a ênfase nas relações é imprescindível. Na mesma direção, Rechtman, Castelar e Castro (2013) chamam atenção sobre um dado preocupante na formação do psicólogo: a ausência dos Direitos Humanos na formação, o que pode ser uma lacuna para a reflexão crítica e colaborar para uma uma visão abstrata sobre eles. Entretanto, desde já, recordamos que a ética profissional não se reduz ao discurso dos Direitos Humanos.

Diante disso, alguns autores questionam se competência técnica garante competência ética nas relações profissionais. Amendola (2014b) relata que há uma instrumentalização do profissional que (supostamente) o tornaria competente tecnicamente para atender às demandas do mercado; por outro lado, faria ele incompetente para fazer análise crítica da própria

prática. Nesse viés, Soares (2011) alerta que informações genéricas e predeterminadas pelos conteúdos programáticos engessarão o aprendizado segmentado por individualidades cortantes e não interpenetrantes, de onde também não brotará a ética. Diante disso, questionamos se o aspecto formativo favorece ao fenômeno do individualismo em detrimento da alteridade e de uma prática tecnicista separada do sentido humano.

A propósito da produção de sentido pelos relacionamentos, Bernardes (2012) defende que a ética dialógica se dá no contexto onde os sujeitos estão inseridos, e vai além da ética prescrita, normativa, dos códigos deontológicos e documentos oficiais. Soares (2011) aponta que o sentido ético pode advir de tentativas autenticamente dialógicas nas experiências cotidianas em sala de aula, o que inclui a afetividade e a sensibilidade através do diálogo. Finalmente, Soares e Veríssimo (2010) são categóricos: o encontro dialógico (professor e estudante, e estudantes entre si) é a fonte de onde emergem os sentidos que produzem a noção de ética do sujeito.

Quanto ao exercício profissional, Amendola (2014b) reforça que o lugar do psicólogo é fundamentalmente ético. Ele deve se posicionar frente às demandas, questionando suas ações para que não transforme o exercício de sua profissão em uma prática opressiva, adestradora ou de normalização. Bataglia e Bortolanza (2012) destacam que a atuação profissional implica não apenas conhecimento de regras, mas consciência e reflexão a respeito dos valores éticos, visando a um exercício profissional que tenha *o ser humano como um fim em si mesmo*. Esse panorama reforça a importância de analisarmos o “espírito” contido nos Códigos de Ética Profissional à luz dos princípios fundamentais, para que eles não se reduzam à “norma morta”, o que se aninha na retomada da via de uma ética relacional. Sobre essa tarefa nos debruçamos a seguir.

O primeiro Código de Ética da classe profissional foi instituído 2 de fevereiro de 1975 (Resolução nº 8 do CFP), para regulamentar a conduta dos profissionais e os resguardar

na atuação. Entretanto, esse primeiro Código baseou no modelo usado desde 1967 pela Associação Brasileira de Psicólogos. O seu conteúdo ideológico assemelhava aos códigos médicos, o que parecia reivindicar o prestígio de outra profissão e, logo, carecia do desenvolvimento da responsabilidade ética de acordo com a identidade da Psicologia (Amendola, 2014a). São cinco princípios fundamentais: o primeiro sobre quem pode se intitular psicólogo; o segundo e o terceiro sobre a atuação profissional acerca do respeito à dignidade e promoção de bem-estar da “pessoa humana”; o quarto e o quinto tratam do “sentido da responsabilidade profissional”.

Ao analisar o conteúdo dos princípios, notamos a preocupação com a identidade da classe e a sua imagem. A proposta se edifica sobre as relações do psicólogo e o cliente numa visão próxima ao modelo profissional médico e uma ciência positivista, além do foco no sigilo como imperativo da ética profissional e da máxima dos direitos humanos, a dignidade do indivíduo (Souza & Pan, 2016). A visão de responsabilidade se restringe ao âmbito profissional e seu desenvolvimento se dá por meio de “vivências morais”, “conhecimentos éticos”, “competência científica e técnica”, e se complementa via “legislação do país” e “tradição ética de outras profissões congêneres” (CFP, 1975). Portanto, temos postulado um código que segue o modelo científico positivista, com eco na ética deontológica kantiana e orientado para a responsabilidade profissional e não pessoal, cuja visão antropológica racional segue a máxima dos direitos humanos.

Quatro anos depois, o número de profissionais quadruplicou – assim consta na apresentação da revisão do CEP (Resolução nº 29 de 1979) –, que se deu num processo amplo de discussão e elaboração, contudo com manutenção dos principais traços. Destacamos que até então esse processo acerca da ética profissional ocorreu na conjuntura do período ditatorial brasileiro. Além disso, Souza e Pan (2016) frisam que a publicação ocorre no contexto do clima de comemoração do “primeiro centenário da ciência psicológica (tendo como marco o

laboratório de W. Wundt, em Leipzig)” (p. 126).

Amendola (2014a) enfatiza que este CEP é marcado por dois aspectos: a preservação da dignidade do profissional e do cliente, e a integralidade com o mercado, ou seja, a busca por consolidar uma imagem progressiva e de competência. Sobre a primeira, recordamos a manutenção na máxima dos direitos humanos; não obstante, o termo “pessoa humana” é reduzido a “pessoa” apenas. Sobre a segunda, notamos o avanço quantitativo dos profissionais e a necessidade de ganhar espaço no mercado. A marca da responsabilidade profissional desconexa à pessoal se mantém. O crivo do imperativo da ética profissional no sigilo em consonância com o paradigma ético kantiano também permanece. Dessa forma, esse segundo Código preserva sobremaneira a perspectiva do primeiro:

Buscando atender à sociedade brasileira como forma de propiciar o crescimento da área, o CFP estabelece sua subserviência aos valores da ciência positivista, do liberalismo econômico e social, do individualismo e da primazia da atuação clínica como fundamentos da correta prática psicológica e como instrumentos para a leitura dos direitos humanos. (Souza & Pan, 2016, p. 128).

O terceiro CEP nasce do processo de redemocratização brasileira na década de 1980. Inspira-se na Constituição Federal ainda não publicada, mas já numa visão democrática e, nesse contexto das transformações sociais, contou com efetiva participação dos Conselhos Regionais de Psicologia. Esse Código (Resolução nº 2 de 1987) definiu, pela primeira vez, a ética com base no modelo aristotélico, cuja explicitação consta da seção inicial intitulada “exposição de motivos para um código de ética profissional do psicólogo”: “ser ético [...] supõe a boa conduta das ações, a felicidade pela ação feita e o prêmio ou a beatitude pela alegria da auto-aprovação diante do bem feito no dizer de Aristóteles” (CFP, 1987, para. 15). Diferentemente dos dois primeiros CEPs que seguem o paradigma ético deontológico, esse adota o modelo teleológico grego.

A ética aristotélica sublinha a disposição do humano perante a vida enquanto modo-de-ser que implica as relações consigo, com o outro e com o mundo. Nessa direção, ser ético não se reduz ao cumprimento de normas práticas, mas na boa conduta em que o bem feito implica felicidade pelo agir virtuoso para com os outros. Dessa forma, a ética filosófica de Aristóteles está associada à justiça (política), pois a ação virtuosa que deixa alguém feliz promove justiça aos demais. A exposição introdutória da motivação desse CEP elucida a importância dessa concepção ética:

É essa ética filosófica que apela para uma reflexão e compreensão das singularidades; é ela que faz um apelo à criatividade, liberdade e espontaneidade. É ela que faz o profissional ver seu cliente como pessoa, como um ser de relação no mundo, como um ser singular à procura de uma compreensão que lhe é pertinente. É essa visão de totalidade existencial-filosófica que faz com que o profissional abra as janelas de sua mente para ver o mundo como uma realidade social, política, comunitária e perca a mesquinhez de só ver o indivíduo no seu imediatismo. É essa visão que o faz transcender do indivíduo para o grupo, do momento para a história, de soluções precárias para procuras mais globais.

O Código de Ética tem de ser fiel a esta visão, pois ela é a dimensão da ética do homem (da pessoa) e não do Psicólogo. Um Código será falho se fizer uma ética para o Psicólogo, esquecendo-se da ética do homem. (CFP, 1987, para. 17-18)

Nessa direção, esse CEP assinala também o agir ético do psicólogo comprometido com o respeito às coletividades inseridas num contexto comunitário plural. “Uma ética capaz de fazer o psicólogo ver o cliente como um ser de relação no mundo” (Amendola, 2014a, p. 672). A autora frisa que caberia ao psicólogo ser ético antes de apenas cumprir um conjunto de normas e ser fiscalizado por isso. Souza e Pan (2016) pontuam que esse Código busca

“contextualizar a psicologia em seu meio cultural e histórico, priorizando os valores humanistas e procurando alcançar uma efetiva transformação social” (p. 129). Portanto, pela primeira vez se concebe, explicitamente, uma direção ética do bem voltada ao sentido existencial, ou seja, a visão antropológica relacional sócio-histórica, menos individual e tecnicista.

O princípio fundamental é o respeito à dignidade e integridade do ser humano para promover o bem-estar, a saúde e a qualidade de vida do indivíduo e da comunidade. Além disso, é a primeira ocorrência em que o sentido de responsabilidade profissional está atrelado ao desenvolvimento pessoal, bem como científico, técnico e ético. Ademais, é mantida explícita a referência aos princípios da Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948). Não obstante, a profissional deve se pautar pela análise crítica das relações de poder acerca da realidade social e política, desenvolver pesquisas e assimilar o conhecimento científico e criar meios de diminuir a opressão e marginalização do ser humano. Há preocupação com o trabalho multiprofissional e o uso de meios eletrônicos (CFP, 1987). Por isso, uma Psicologia com visão do humano pela interação dinâmica de cunho social.

O quarto e atual CEP, Resolução nº 10 de 27 de agosto de 2005, possui características voltadas à reflexão crítica enquanto agir responsável do profissional e função social da profissão. O texto inicial de apresentação do documento expressa: “Códigos de Ética expressam sempre uma concepção de homem e de sociedade que determina a direção das relações entre os indivíduos” (CFP, 2005, p. 5). A missão do Código atual é oferecer um padrão de conduta que fortaleça o reconhecimento social daquela categoria, além de estabelecer princípios e normas pautados no respeito ao sujeito humano e aos seus direitos fundamentais e ser instrumento de reflexão mais do que um conjunto de normas (CFP, 2005). Esse CEP deixou de centralizar na vertente de atuação clínica e adquiriu foco mais abrangente e generalista, comenta Amendola (2014a). No geral, “trata-se de um código menos analítico e

mais sintético, menos casuístico e mais genérico” (Souza & Pan, 2016, p. 131).

Os princípios que fundamentam as normas totalizam sete. O primeiro deles pauta nos valores que embasam a Declaração Universal dos Direitos Humanos: respeito, promoção da liberdade, da dignidade, da igualdade e da integridade do ser humano (não mais indivíduo). O segundo visa promover o bem-estar e a qualidade de vida das pessoas e coletividades, ao mesmo tempo que objetiva eliminar: negligência, discriminação, exploração, violência, crueldade e opressão. O terceiro e quarto princípios enfatizam, respectivamente, a responsabilidade social pela análise crítica da realidade e responsabilidade individual quanto à ciência e à atuação do psicólogo. E, por fim, os três últimos referem-se, respectivamente, ao acesso da população à informação e ao conhecimento, ao zelo pela dignidade da profissão e à análise crítica das relações de poder perante a atuação (CFP, 2005). Ressoa, implicitamente, os resquícios da visão de que cabe ao profissional, naturalmente, cumprir seu dever pelo imperativo da consciência.

Os quatro Códigos de Ética Profissional em Psicologia fundamentam-se na premissa sobre a qual o psicólogo pautará sua conduta: o valor universal do respeito à dignidade humana a partir do referencial da Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948). O movimento da internacionalização dos direitos humanos surge no pós-Segunda Guerra sob a influência do movimento constitucionalista mundial decorrente das revoluções inglesa e francesa, além da independência dos Estados Unidos (Souza & Pan, 2016). Segundo eles, a reflexão sobre os direitos humanos parte de duas perspectivas: a tradicional, que entende a sociedade como homogênea, uma maneira naturalizada desconexa das diversidades, das relações ocultas, das disputas de poder, dos interesses; e a vertente crítica, que considera o contexto pluralista em vez de um fundamento absoluto. Então compreendemos que o anúncio discursivo dos direitos humanos precisa de desenvolvimento dinâmico e crítico para que se efetive na prática.

Essa direção se torna possível através da discussão sobre a produção de (inter) subjetividades; do contrário, a lógica da universalização dos Direitos Humanos corre o risco de resultar no oposto por um discurso abstrato presente nos Códigos de Ética. Aqueles devem ser considerados “como um conjunto de enunciados e compreendidos responsivamente em conexão com valores histórico e culturalmente situados no conjunto de interesses sociais e na produção da profissão e de seus atores – os psicólogos” (Souza & Pan, 2016, p. 141). Dessa maneira, a ética profissional dos Códigos pode incorrer em um discurso vazio sobre os direitos humanos se não encontrar eco numa visão antropológica relacional à classe profissional, compromissada com o respeito a diversidades.

Nesse viés, o Conselho Federal e os Regionais poderiam ser mediadores da relação entre sociedade e classe profissional, para possibilitar tal desenvolvimento dinamicamente. Não basta o enunciado genérico presente em todos os CEPs. A ausência da pluralidade no percurso prático do exercício profissional pode ir de encontro à justiça, à democracia, ao respeito. Nesse caso, a premissa universal resultaria em dissonância com os dois primeiros princípios do CEP atual acerca da visão de ser humano. Acerca disso, Souza e Pan (2016) consideram que:

[...] na busca pelo estrito cumprimento dos direitos humanos, a atual normatização amarra a atuação do psicólogo a um modelo teórico e político de ética e de verdade, monologizando-a. Ao calar a arena de vozes e suprimir a efetiva reflexão sobre a ética, a psicologia oficial impõe a obediência e aceitação passiva às regulamentações – sempre sócio-axiologicamente situadas – emitidas pelo Conselho Federal de Psicologia a partir de uma matriz epistemológica histórico-cultural [...] (Souza & Pan, 2016, p. 144).

Outro elemento presente nos quatro Códigos de Ética Profissional é a ênfase no papel da responsabilidade, termo que se repete nos princípios éticos. Sabemos o paradigma ético

filosófico deontológico está presente no primeiro, segundo e quarto CEPs, enquanto o terceiro é embasado na ética teleológica aristotélica. O elemento da responsabilidade está presente em todos os Códigos de maneira distinta. Os dois primeiros referem-se à responsabilidade profissional apenas, enquanto os demais correlacionam a responsabilidade profissional e pessoal. Desde já recordamos que o profissional é um ser humano que deveria ser responsável quanto ao valor das relações interpessoais e não apenas por cumprimento de um dever.

Esses dois elementos são nucleares para pensarmos o sentido antropológico-ético à luz da análise dos Códigos de Ética Profissional do Psicólogo. A trama histórica aponta para o respeito à dignidade humana como fim último, porém o “humanismo do Ocidente tem como pressuposto a compreensão do ser humano como liberdade anterior à responsabilidade” (Ribeiro, 2006, p. 389). Em decorrência, os dois modelos filosófico-éticos que fundamentam os Códigos, conforme analisados, não garantem uma responsabilidade próxima. Por essa problemática, apresentaremos uma via possível para uma primazia de uma ética relacional, cujo ponto de partida é o apelo do rosto do outro, o que permite sim o cuidado pelo bem do outro (Ribeiro, 2006) e, assim, o respeito ao humano.

Assim, na sequência, apresentaremos a partir das contribuições do filósofo Emmanuel Lévinas (1906-1995), estudioso da Fenomenologia husserliana, uma concepção antropológica do “homem em sua vocação de ‘redimir’ e libertar o outro” (Ribeiro, 2006, p. 391). A companhia de Lévinas significa uma leitura das contribuições do pensar contemporâneo acerca da alteridade ética, pela revelação do Rosto do Outro, para situar a ética profissional no horizonte relacional em Psicologia, que se mostra implícita no conteúdo dos Códigos de Ética Profissional.

CAPÍTULO II

A ÉTICA LEVINASIANA COMO FENOMENOLOGIA DA ALTERIDADE

Prezado professor, sou sobrevivente de um campo de concentração. Meus olhos viram o que nenhum homem deveria ver. Câmaras de gás construídas por engenheiros formados. Crianças envenenadas por médicos diplomados. Recém-nascidos mortos por enfermeiras treinadas. Mulheres e bebês fuzilados e queimados por graduados de colégios e universidades. Assim, tenho minhas suspeitas sobre a Educação. Meu pedido é: ajude seus alunos a tornarem-se humanos. Seus esforços nunca deverão produzir monstros treinados ou psicopatas hábeis. Ler, escrever e aritmética só são importantes para fazer nossas crianças mais humanas.

(Anônimo)⁶

A Filosofia e a Psicologia podem contribuir para o desenvolvimento do humano. Historicamente, essa seria avó daquela. Especificamente, a Filosofia Contemporânea se debruçou sobre a questão da presença-ausência de sentido da vida humana, impulsionada principalmente pelo impacto da Segunda Guerra Mundial. Nesse movimento reflexivo, um filósofo pergunta pela presença-ausência da alteridade renegada a sua importância ao longo da história do pensamento crítico. Acerca disso, Ribeiro (2009) elucida que a existência humana contemporânea é marcada pelo atemporal fixado na exacerbação do indivíduo e, logo, num mundo sem relações, o que, na ótica levinasiana, significa “uma repetição da *mesmidade* sem alteridade” (p. 58, grifo do autor).

Aliás, um dos fenômenos marcantes da existência na era contemporânea é o individualismo. Para Giovanetti (2019), “o princípio individualista passou a ser o elemento estruturante da ideologia contemporânea” (p. 54). Segundo Lipovetsky (2005), que afirma vivermos a “era do vazio”, a lei fundamental que rege o indivíduo moderno é “sua sobrevivência e seu interesse próprio” (p. 122). Segundo Passos (1993), o cenário de excesso de individualismo decorre do culto à razão e à tecnologia, entre outros elementos. E continua:

⁶ Embora não tenha sido possível constatar a autenticidade da autoria, trata-se de uma mensagem anônima dirigida aos educadores, cujo contexto da origem seria um campo de concentração nazista ao término da Segunda Guerra Mundial.

nessa crise do homem atual, a técnica tornou formação de construção única pela objetividade, o que gera instabilidade também ao agir ético humano, porque impera a competição e a realização dos objetivos próprios de forma egoísta.

Em torno das preocupações privadas, o processo de individuação gera o “desinteresse pelo outro” (Lipovetsk, 2005, p. 126) e a “objetivação do outro” (Giovanetti, 2019, p. 54). Perante isso, a preocupação com o outro se restringe à curiosidade divertida: “coexistência humorística (...) outrem já não consegue chocar, a originalidade perdeu a sua força de provocação” (Lipovetsk, 2005, p. 161). Nessa perspectiva, Giovanetti (2019) aponta o “eclipse da alteridade” (p. 59) como um elemento do sofrimento do homem moderno, pois “a relação intersubjetiva é esvaziada. Isto também se exprime na indiferença para com o semelhante” (p. 63). Afinal, qual o lugar primordial do outro, uma vez que o homem é um ser de relações e busca orientar a existência pela produção de sentido?

Emmanuel Lévinas, filósofo franco-lituano, vivenciou as duas Guerras Mundiais. Ele permaneceu cinco anos num campo de prisioneiros na segunda guerra⁷, tendo familiares assassinados, à exceção da esposa e filha, protegidas por religiosas. Além disso, é importante recordar que o filósofo teve uma educação familiar judaica com destaque à importância dos livros, a exemplos dos clássicos russos como Dostoiévsky e Tolstói e da Bíblia, texto hebraico, de onde retoma a memória dos profetas (Chalier, 1996). Esses elementos biográficos motivaram, positiva e negativamente, o pensamento levinasiano para que a alteridade fosse prioritária. Ele propõe, pois, a saída da ontologia, ser enquanto ser, para a ética e o faz pela reflexão encarnada da existência individual e coletiva, ou seja, “Lévinas procura o humano” (Chalier, 1996, p. 62).

A tradição da filosofia ocidental é marcada pela estrutura ontológica da significação.

⁷ Poirié (2007) comenta que, segundo a narrativa da vivência de Lévinas no campo de prisioneiros nazista, os alemães viam os judeus como animais, enquanto um cão, apelidado por eles de Bob, recordava-os do sentido de humanidade, pois diariamente o cachorro os reencontrava como um companheiro no caminho do trabalho nas pedreiras.

A filosofia de Lévinas desconstrói a ontologia e se direciona ao desejo sensível de outro fora do campo do ser e da essência. Ele visa “reconhecer um sentido noutra lugar que não na ontologia, e mesmo subordinar a ontologia a esta significação de para lá da essência” (Lévinas, 1974/2011, p. 83). A busca pelo sentido parte da ética e implica tirar o outro do esquecimento. Nas palavras escritas por Poirié (2007), no contexto de entrevista a Lévinas: “eu penso que a descoberta do fundo de nossa humanidade, a própria descoberta do bem no encontro de outrem – eu não tenho medo do termo ‘bem’; a responsabilidade para com o outro é o bem. Isso não é agradável, é bem” (p. 83). Então, Lévinas persegue o fundamento de sentido da humanidade e, para tanto, não segue a tradição filosófica via ontologia.

Retomar a primazia do outro é condição para reconquistar a paz como intriga ética⁸, a fim de não gerarmos uma sociedade na qual “o homem é um lobo para o homem” (Lévinas, 1982/2000, p. 72). A promoção dessa paz foge à abstração para repousar sobre um itinerário cuja finalidade seja uma civilização. O filósofo lituano, pela cultura oriental, reeduca nossas prioridades fora do âmbito da “cultura universalmente significante como, na modernidade, a do saber e da técnica” (Lévinas, 1991/2016, p. 213): ele questiona a centralidade da subjetividade autônoma, edifica a busca pelo sentido da ética que coincide com o sentido do humano, sendo seu pensamento influenciado, crucialmente, pela Fenomenologia de Husserl.

2.1. Caminhantes pela senda de E. Husserl a E. Lévinas.

Antes da aventura na trilha de Lévinas, apresentamos o mestre que marcou a vida e a obra levinasiana: o matemático e filósofo Edmund Husserl. Nascido na atual República Tcheca, em 1859, influenciado pelo psicologista e filósofo Franz Brentano, que elaborou a noção psicológica de “intencionalidade”, desenvolveu o projeto original da “Fenomenologia”. Publicou algumas obras em que desenvolveu sua ideia de Fenomenologia, tais como:

⁸ Trata-se de “uma relação entre termos onde um e outro não são unidos por uma síntese do entendimento nem pela reação de sujeito a objeto e onde, no entanto, um pesa ou importa ou é significante para o outro, onde eles são ligados por uma intriga que o saber não poderia esgotar ou deslindar” (Lévinas, 1949/1997, p. 275).

“Investigações lógicas” (*Logische Untersuchungen*, 1901), “Ideias para uma fenomenologia pura e uma filosofia fenomenológica” (*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, 1913) e “A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental” (*Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, 1936). Em prosseguimento, discorreremos sobre o contexto entre filosofia e ciência da segunda metade do século XIX sobre o qual Husserl gerou a fenomenologia.

A denominada “revolução científica” do século XVII deflagrou o começo da ruptura da Filosofia com as ciências que, por fim, se dividiram no século XIX com o advento do Positivismo. Todavia, negar à Filosofia seu papel quanto à ciência psicológica, no caso aqui estudado, seria como uma filha que rejeita a parentalidade. Ainda que caiba à “filha” ser protagonista da própria história de forma singular, a base de desenvolvimento dela advém do parental principalmente. Dessa forma, o projeto de Galileu e de Descartes, como importantes expoentes da ciência moderna, rompem com um mundo e propõem outro de ordem naturalista, dualista e matemática. Isso põe o fundamento científico da Psicologia numa crise, pois a ela caberia o âmbito psicofísico com a necessidade de neutralizar a subjetividade em sua dimensão psicológica por ser fonte de erro (Silveira, 2018).

Uma ciência psicológica de base positivista, naturalista envolve um problema antropológico na gênese; assim, elucidamos: se o subjetivo deve ser investigado de forma neutra e externa, a subjetividade é posta em questão e, logo, o ser humano se torna coisificado. A fenomenologia husserliana, nesse contexto, mostra-se como crítica e condição de resgate da subjetividade de maneira rigorosa. Isso significa, por exemplo, que, ou o ser humano estará sempre presente à Psicologia, ou o paradoxo de uma ciência sem (inter) subjetividade se instala e se mostra sem evasão. Daí resulta a seguinte questão:

ou se vincula a psicologia a alguma ideia filosófica do que seja o ser humano ou a consequência da sua prática só poderá ser a produção de estratégias de policiamento

de seres humanos por um outro que se julga – implícita ou explicitamente – superior aos demais. Existe, assim, um vínculo forte entre as críticas ideológica e epistemológica porque a eliminação da base filosófica da psicologia em favor de finalidades vinculadas à razão instrumental também lhe retira – é fácil perceber – a especificidade de seu objeto (Silveira, 2018, p. 18).

Urge a Psicologia despertar e resgatar uma subjetividade compromissada com o intersubjetivo, porque do contrário o questionamento antropológico-ético estará latente como uma crise da ordem da resposta ética face ao ser humano. Aliás, ressaltamos que o projeto husserliano envolveu uma Psicologia fenomenológica/pura (Husserl, 1954/2012; Goto, 2015) em contraposição à Psicologia vigente: às ciências naturais, que eliminam a dimensão da primeira pessoa, da vivência, e permanecem ainda única e exclusivamente no âmbito do físico, natural; e às ciências histórico-sociais, que se reduzem à dimensão mental sem correlação com o mundo físico. Holanda (2019) explicita o impasse epistemológico, já que a Psicologia, desde sua gênese, mantém-se em busca de seus fundamentos científicos de forma conflitiva entre ciências positivistas e humanas.

A fenomenologia husserliana surge como resgate da Filosofia e em paralelo à Psicologia como um conhecimento rigoroso que possibilita uma base segura para as ciências, bem como para a retomada da subjetividade originária, sem dualismo com a objetividade, portanto não como antinaturalismo, mas antirreducionista (Husserl, 1913/2006; Goto & Moraes, 2018). Além disso, a Psicologia fenomenológica, fundamentada na Fenomenologia Transcendental, retorna ao mundo-da-vida (*Lebenswelt*) anterior ao dualismo cartesiano e entende o sujeito coexistente como empírico e transcendental, ou seja, dois modos de um sujeito tomar consciência das vivências (Portugal & Holanda, 2018).

Husserl, ao estabelecer sua crítica sobre a ciência moderna positivista do século XIX, especialmente quanto a sua visão de mundo e de ser humano, evidenciou que o positivismo é

um “virar às costas indiferente às questões que são decisivas para a humanidade genuína. Meras ciências de fatos fazem meros homens de fatos.” (Husserl, 1954/2012, p. 3). O filósofo, pois, apresenta tanto essa crise da ciência moderna quanto uma crise de sentido da humanidade. Seu pensar fenomenológico é um retorno ao sujeito correlato ao mundo em busca de significar as vivências. Nessa missão, considerou que “o filósofo é um funcionário da humanidade” (Husserl, 1954/2012), ou seja, que tem como responsabilidade racional estar a serviço da humanidade.

Para se retomar o “princípio bom”, nessa empreitada, a fenomenologia em Husserl tem como princípio “voltar às coisas⁹ mesmas” (*zu den Sachen selbst*) (Goto, 2015; Grzibowski, 2016; Husserl, 1901/1985), ou seja, descrever o aparecimento dos fenômenos à consciência. Nas palavras de Husserl, “com base em intuições plenamente desenvolvidas, queremos trazer, para nós, à evidência que isto, que aqui está dado numa abstração atualmente consumada, é verdadeira e efetivamente aquilo que as significações das palavras querem dizer na expressão das leis” (Husserl, 1954/2012, p. 5).

De acordo com Ales Bello (2006), a palavra “fenômeno”, de origem grega, significa “aquilo que mostra; não somente aquilo que aparece ou parece” (p. 17). Por sua vez, a consciência é caracterizada pela intencionalidade, pois o que aparece se manifesta de determinada forma a alguém; ela é o próprio sujeito correlato ao mundo. Husserl, ainda, conceitua essa consciência como uma correlação das vivências psíquicas na unidade da corrente das vivências; depois, como o dar-se conta das vivências psíquicas; e, finalmente, como uma designação global para todas as vivências intencionais, sendo que aquilo vivenciado pela consciência, seus conteúdos na totalidade, é precisamente sua vivência (Husserl, 1954/2012).

O projeto de Husserl foi desenvolvido de forma gradativa com a finalidade de ele

⁹ Especificando o significado do vocábulo “coisas”: “... este termo remete ao alemão *Sachen* e não *Dinge*. Enquanto *Ding* corresponde à coisa física (res de Descartes), *Sache* designa o problema, a questão, a aposta de pensamento” (Depraz, 1999, p. 27).

encontrar um fundamento para todo e qualquer enunciado científico que abrangesse a subjetividade na origem de seu significado (Goto, 2015). A Fenomenologia como método surge para reorientar as ciências e resgatar o significado da filosofia, ou seja, ela surge:

em meio à crise da razão, na qual a filosofia estava desacreditada como sistema racional seguro e a ciência tinha perdido seu significado para a existência humana. Era uma época em que a filosofia estava sem credibilidade científica e as ciências enfrentavam um progresso desorientado; assim, ambas mostravam-se incapazes de colocar e responder, com devida segurança e rigor, às perguntas sobre o sentido da vida humana (Goto, 2015, p. 73).

Ales Bello (2006) explica a busca pelos fundamentos primeiros a partir do que aparece na experiência. Husserl mostra que o ser humano é capaz de compreender o sentido das coisas, afirma a autora. Ela explicita que se trata da capacidade de intuir, de pôr em perspectiva a essência, o sentido da coisa. Daí, suspender (*epoché*) enquanto “pôr entre parênteses” a existência dos fatos, para compreender a essência (*eidos*) dos fenômenos. Em seguida, é preciso analisar o sujeito que busca o sentido. Este é capaz de perceber as coisas e de refletir acerca delas. De tal modo que a consciência implica em atos perceptivos, primeiro nível; e reflexivos, segundo nível. A consciência, pois, é um estado de estar ciente dos atos que se está realizando. Logo, o método envolve a *epoché*, as reduções eidética e transcendental, como sintetiza San Martín (1986) citado por Goto (2015).

A fenomenologia de Husserl revelou um movimento de pensadores na Alemanha, alguns deles assistentes pessoais de Husserl, como Edith Stein e Martin Heidegger. Lévinas também foi aluno ouvinte de Husserl em 1928 e 1929 em Friburgo, na Alemanha, sendo que mais tarde traduziu para o francês as “Meditações cartesianas” (*Méditations cartésiennes*, 1931), originadas das conferências que Husserl ministrou na França em 1929. Pode-se dizer

que com essa tradução as ideias husserlianas tomaram mais impulso e foram influenciando também outros filósofos franceses como J. P. Sartre, M. Merleau-Ponty, Paul Ricouer, entre outros (Lopes Neto, 2014; Chalier, 1996). No entanto, é interessante destacar o que Lévinas expressou sobre o “mestre” Husserl:

Encontrar um homem é ser despertado por um enigma. Esse enigma, sob a influência de Husserl, era sempre o de sua obra. Apesar da relativa simplicidade do seu acolhimento e da simpatia ativa que se podia encontrar em sua casa, encontrávamos sempre em Husserl a Fenomenologia. As minhas recordações remontam a uma juventude em que Husserl aparecia já como um mito; elas abarcam apenas dois semestres de relações pessoais [...] Para mim, a dívida para com o homem confunde-se com a dívida para com a sua obra. [...] Esse homem de aspecto bastante grave, mas afável, de apresentação impecável, mas esquecido do mundo que o rodeia, distante, mas não altivo, e como que um pouco inseguro das suas certezas, sublinhava a fisionomia da sua obra apaixonada pelo rigor e, não obstante, aberta, audaciosa e incessantemente recomeçada, como uma revolução permanente, assumindo formas que, na época, se pretenderiam mais dramática e até menos monótonas. Obras cujos acordes verdadeiramente novos apenas ressoarão nos ouvidos mais delicados ou exercitados, mas, obrigatoriamente, à espreita da ocasião. (Lévinas, 1949/1997, p. 151-152).

A fenomenologia está presente na base da filosofia de Lévinas, porém o seu jeito de pensar fenomenológico tem uma direção diferente. “Se Levinas não é leal à ‘letra’ husserliana, ele conserva, no entanto, o seu ‘espírito’” (Zielinski, 2004, p. 12)¹⁰. Ele foi um admirador e estudioso do pensamento husserliano e isso se mostra, inclusive, pela sua tese de

¹⁰ São de nossa responsabilidade todas as traduções das referências que foram consultadas em outros idiomas. Do original: Si Levinas n'est pas un fidèle de la “lettre” husserlienne, il en garde cependant “l'esprit”.

doutorado “A teoria fenomenológica da intuição” (*Théorie de l’intuition dans la phénoménologie*) publicada em 1930 (Grzibowski, 2016; Lopes Neto, 2014). O próprio Lévinas expressa a influência e importância de Husserl em sua produção intelectual:

É Husserl, sem dúvida, que está na origem dos meus escritos. É a ele que devo o conceito de intencionalidade que anima a consciência e, sobretudo, a ideia dos horizontes de sentido que se esbatem, quando o pensamento é absorvido no pensado, o qual sempre tem a significação do ser (Lévinas, 1991/2010, p. 149).

Ademais, Lévinas destaca a importância da intuição na fenomenologia husserliana que também manterá em seu filosofar. Para Grzibowski (2016, p. 67), “Lévinas está muito próximo do fundador da fenomenologia porque foi ele quem colocou a intuição no centro do método filosófico para contrapor o psicologismo e propor um novo modo de fazer filosofia e ciência”. Não obstante, Lévinas destaca o método fenomenológico, especialmente a via genética pela busca da experiência originária (sensível). Segundo Lévinas (s/d), o procedimento característico da fenomenologia consiste em deixar, na constituição, um lugar primordial à sensibilidade.

Na obra “Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger” (Lévinas, 1949/1997) há elucidções de importantes elementos fenomenológicos no caminho filosófico levinasiano. Este considera aquele livre, porque a fenomenologia é “essencialmente aberta” (p. 135). A novidade dela é “recorrer à consciência para esclarecer os conceitos de uma ciência” (p. 156) sem os equívocos de uma atitude natural. A recondução científica visa à “nova noção de fundamento científico que equivale situar a própria ciência nas perspectivas de um pensamento inteiramente dono de si mesmo, responsável por si mesmo e, por conseguinte, livre” (p. 58).

No seu entendimento, para Husserl “a consciência é o próprio fenômeno do sentido” (p. 41) e essa se caracteriza pela intencionalidade, a qual é “essencialmente o ato de emprestar um sentido” (p. 30). Lévinas aponta, então, que “foi Husserl quem introduziu na filosofia a ideia de que o pensamento pode ter um sentido” (Lévinas, 1949/1997, p. 32).

É importante ressaltar como Lévinas (1949/1997) destaca a importância da sensibilidade em detrimento ao primado da representação e encontra essa possibilidade na fenomenologia husserliana. Segundo o filósofo da alteridade, a fenomenologia “reabilita o sensível” (p. 153), ou ainda, ela confere um “lugar primordial à sensibilidade na produção da verdade” (p. 143), dada a possibilidade de conhecimento imediato. Na compreensão levinasiana sobre a fenomenologia husserliana: “os sentidos têm um sentido” (p. 143) e, ainda, ele considera que o ideal da fenomenologia é o “*esclarecimento do sentido*” (p. 22, grifos do autor). Por fim, um legado da obra husserliana, segundo Lévinas, é que a fenomenologia do sensível “põe fim ao ideal da representação” (p. 159), e mais, ela é uma “destruição da representação” (p. 139).

Mas, para Lévinas, a Fenomenologia se desdobra em outra face, uma face despercebida por Husserl, porque enquanto para o “mestre” a consciência intencional se encerra em primeira pessoa, num Eu transcendental (ativo), Lévinas considera o contramovimento (passivo) da consciência em terceira pessoa como manifestação e proximidade. Em outros termos, a fenomenologia de Lévinas envolve um terceiro pela via da ética. O fenômeno é recolhido pelo Eu como manifestação em Husserl, já Lévinas o toma através da proximidade com o Outro que se diz Rosto e ordena pela expressão acolhimento (Carrara, 2012).

De fato, Lévinas continua os ensinamentos do “mestre” fenomenologicamente, no entanto, pela ética concebida fora dos domínios de uma subjetividade que se encerra como intencionalidade. Para Lévinas, perante o sujeito ativo via intencionalidade, reside uma

exposição que o deixa vulnerável; espaço de a diferença manifestar, da passividade, do estrangeiro, do imprevisível, de outra significação (Fabri, 2015).

Se o mestre Husserl forneceu um pensar fenomenológico para uma ciência rigorosa da subjetividade, resgatando antropologicamente o homem coisificado, Lévinas põe o problema da alteridade fora do campo da supremacia do sujeito, de tal modo que o subjetivo se estende ao intersubjetivo. Portanto, Lévinas parece fazer jus aos ensinamentos do mestre e busca o inexplorado nas análises fenomenológicas husserlianas: a “contra intencionalidade trazida pelo rosto de outrem” (Fabri, 2015, p. 108). Nesse sentido, comenta o filósofo brasileiro que o problema do intersubjetivo é descortinado pela filosofia levinasiana, ao elucidar o paradoxo advindo da análise fenomenológica:

ao despertar o sujeito, o olhar de outrem questiona sua supremacia, seu possível imperialismo. No entanto (ou paradoxalmente), é o próprio rosto que convoca o sujeito à atividade. É preciso realizar uma obra, dizer algo ao mundo, construir (ou reconstruir) o espaço inter-humano chamado civilização. A discussão sobre os valores é parte fundamental dessa infindável e, muito provavelmente, perfectível tarefa. Mas sua motivação primeira é sempre a *mesma*: a significação que vem de fora, isto é, o olhar do *outro* (Fabri, 2015, p. 117, grifos do autor).

Lévinas, filósofo da alteridade, através do imprescindível diálogo fenomenológico, buscou compreender a possibilidade da coexistência Eu-Outro de forma singular e sem violência: responsável (ética) e justa (política). Ainda, levantou a questão se pelas reduções fenomenológicas descritivo-essenciais seria possível pensar o sentido fundamental da alteridade sem que o Outro pertencesse ao domínio do ego transcendental. Nesse sentido, se em Husserl a intersubjetividade se constitui a partir do Eu, pois descreveu uma existência de outrem como se existisse sozinha, Lévinas (1947/1994) avançou essa questão especificamente

sobre o sentido ético, a sua filosofia primeira no seio das relações.

Lopes Neto (2014) destaca que a fenomenologia husserliana é, definitivamente, apreciada como método inicial para a apresentação e o desenvolvimento de muitas das noções levinasianas espalhadas em boa parte das suas obras. Por outro lado, Lévinas se posiciona como crítico de Husserl sobre o problema filosófico do Outro devido à possibilidade de teorização do diferente pela via intuitiva na fenomenologia husserliana: o modo como Husserl apresenta o ato de intuir propicia que, ao intuir o sujeito, teoriza o Outro. Assim sendo, o Outro será um objeto teórico, representado e não mais Outro encarnado (Lévinas, 1963/2004). Isso colaboraria para a objetivação da alteridade na compreensão de Lévinas:

Em Husserl, o sentido do outro sempre parte do sentido do eu, por isso é necessário, primeiramente, dar sentido ao eu e ao próprio, para depois dar sentido a outro e ao mundo de outro. Só há estranho, pois, em primeiro lugar, há próprio. (...) em certa medida, a referência fenomenológica ao outro sempre parte tomando como pressuposto as referências ao eu, ao ponto de torná-lo outro que eu. (Martins Filho, 2010, p. 58-59).

O filósofo franco-lituano prolonga a Fenomenologia de Husserl por meio do contramovimento ou conRAINTENÇÃO. “Ao fazer e refazer presença, a consciência torna possível todo aparecer, ela ‘deixa aparecer’, mas, por isso mesmo, precisa retirar-se, ou desaparecer” (Fabri, 2017, p. 139). E esse desaparecer do Mesmo permite o aparecimento do Outro. Lévinas ultrapassa a intencionalidade matemática ou intelectual para apresentar uma intencionalidade retilínea ou do Rosto, não teórica, contudo do compromisso ético. Diante disso, Zielinski (2004) apresenta três inversões do pensamento levinasiano em relação ao husserliano:

[...] uma primeira inversão em relação a Husserl: não se trata de uma constituição do mundo pelo sujeito, mas de uma constituição do sujeito pelo mundo, mundo de alimentos que respondem a uma necessidade. [...] Segunda inversão: a constituição não deve nem nos fornecer uma unidade da consciência tampouco uma alteridade que derroga a ordem dessa unidade. No final, o sujeito é constituído como destituído pelos outros. Nesse sentido, é o outro que constitui o sujeito. O caminho está aberto para a terceira inversão: o Outro aparece como o não-constituído, o inconstitucional por excelência (Zielinski, 2004, p.19)¹¹.

Elucidamos brevemente a importância da Fenomenologia para o pensamento levinasiano. Desvelaremos o modo como Lévinas, por um movimento fenomenológico distinto, estabelece a subjetividade e o intersubjetivo. Para tanto, caro leitor, é necessário mostrar a evasão da ontologia para o desejo metafísico. Isso significa uma reflexão através da descrição fenomênica, a fim de constituir a alteridade ética como filosofia primeira. Você perceberá a influência da fenomenologia husserliana nessa densa trajetória.

2.2. Em busca da existência encarnada pluralista: a fenomenologia da alteridade.

A ética da alteridade levinasiana pressupõe a posição da subjetividade do sujeito. O sujeito identifica-se com sua singularidade como sujeito ao outro. É o acontecimento da alteridade, pois o sujeito desprende do fardo existencial para descobrir-se “entre” humanos. De acordo com Poirié (2007), o eu se de-põe onde o outro se im-põe em uma alteridade luminosa. O filósofo franco-lituano defende a evasão do ser para a abertura à alteridade,

¹¹ Do original: Mais nous observons là un premier renversement par rapport à Husserl: il ne s'agit pas d'une constitution du monde par le sujet, mais d'une constitution du sujet par le monde, monde de nourritures qui répondent à un besoin. Le monde n'est pas seulement constitué, mais constituant. Deuxième renversement: la constitution ne doit pas tant nous livrer une unité de la conscience qu'une altérité qui déroge à l'ordre de cette unité. Au bout du compte, le sujet est constitué en tant que destitué par autrui. En ce sens, c'est autrui qui constitue le sujet. La voie est ouverte vers le troisième renversement: l'Autre apparaît comme le non-constitué, l'inconstitué par excellence.

porque “a filosofia ocidental foi, na maioria das vezes, uma ontologia: uma redução do Outro ao Mesmo” (Lévinas, 1961/1980, p. 31).

A primazia da alteridade só é possível frente a um psicólogo ético e não a um velador existencial: reverenciamos a vida em sua pluralidade em vez de velar a morte da alteridade pela tirania egóica. Lembremos que o *cogito* cartesiano, o “eu sou”, primeira certeza cartesiana, favorece objetivar a diferença, porque oferece premissa para o individualismo, um fenômeno da cultura ocidental contemporânea como esclarecido. O sujeito autorreflexivo movimenta-se sobre o próprio eixo a capturar tudo em volta. A intersubjetividade “põe em xeque” o eu absoluto em sua libertinagem, para o convocar ao compromisso da responsabilidade.

O outro se manifesta por ele ou como Ele. Não o devemos compreender como pensamos que ele seja. Suspender nossos juízos a partir das nossas teorias psicológicas, num primeiro momento, favorece para passarmos da ingenuidade do “eu compreendo você” para acessar o subjacente nas relações: “acolho você”, como se manifesta. Deixar a luz brilhar e não dizer que ela é brilho: “o essencialmente escondido lança-se para a luz” (Lévinas, 1961/1980, p. 235).

O filósofo utiliza os termos existir e existente, respectivamente, em vez de ser e ente, comumente presentes na história da filosofia (Lévinas, 1947/1994). A partir disso, observa-se que o existente, o homem, é quem captura o existir. Entretanto, o filósofo se põe uma questão: na ausência dos sujeitos, objetos, seres, o que restaria? Contrariando a hipótese do puro nada, da ausência total, Lévinas afirma que o existir se impõe como há (*Il y a*).

O fato de existir que se impõe quando não há mais nada. E isso é anônimo: não há ninguém nem nada que assumam essa existência sobre si. É impessoal como “chove” ou faz calor”. Existir que volta qualquer que seja a negação com que o afastemos. Há

(*il y a*) como o irremissível do existir puro (Lévinas, 1947/1994, p. 26, grifo do autor)¹².

O “há” é como a plenitude da ausência, uma espécie de absurdo, “uma dimensão noturna do futuro” (Lévinas, 1961/1980, p. 126). Os objetos perdem sua forma, mas apesar disso estão presentes. Experimenta-se um silêncio pesado que se apresenta como murmúrio denso. É o fenômeno do “algo que se parece com aquilo que se ouve ao aproximarmos do ouvido uma concha vazia como se o vazio estivesse cheio, como se o silêncio fosse um barulho” (Lévinas, 1982/2000, p. 40). Não existe dono para a obra de existir. Não existe pessoa que o assuma nesse estado. O “há” é presença inevitável. Não importa o que seja, o que haja... há.

Dizer há vento, faz frio remete a fenômenos mudos, pois inexiste boca que os comunique. Entretanto, como uma força indestrutível, ainda que se exterminasse tudo, o existir continuaria se afirmando. Mais ainda: se se negasse tudo, não se poderia negar que há. “No vazio absoluto, que se pode imaginar, antes da criação – há” (Lévinas, 1982/2000, p. 40). No fundo do nada existe uma impessoalidade que não é o existir do homem. Na voz de Lévinas (1947/1994), “o existir sem existente é o que chamo *il y a* [...]” (p. 28)¹³. Esta coisa horrível como um pesadelo que apavora. De fato, mesmo que se extinguisse a humanidade e tudo que a rodeia, este eco profundo sem suspensão, sem repouso, sem escapatória, continuaria presente. Presença da ausência inevitável, brutal condenação de que há. Nessa situação, há uma eternidade no existir. “Lévinas não pensa que o mal seja um defeito ou uma ausência de ser, mas antes um excesso da sua presença, excesso que atemoriza e até horroriza” (Chalier, 1996, p. 48). Nem ponto de partida e nem ponto de chegada é notado no

¹² Do original: Le fait de l'exister qui s'impose, quand il n'y a plus rien. Et c'est anonyme: il n'y a personne ni rien qui prenne cette existence sur lui. C'est impersonnel comme “il pleut”, ou “il fait chaud”. Exister qui retourne quelle que soit la négation par laquelle on l'écarte. Il y a comme l'irrémissibilité de l'exister pur.

¹³ Do original: L'exister sans existant que j'appelle *il y a* [...].

verbo (existir) eterno, apenas absurdo. Nem se pode falar em paz, pois não há nada nem ninguém que tome sobre si a eternidade.

Existir é estado de permanente vigilância. Impossibilidade de dormir. Perda da noção diferenciadora entre o presente e o passado. Imobilidade estática onde nada se renova. Permanência inevitável e ininterrupta. “Vela-se quando não há mais nada a velar, e apesar da ausência de toda razão de velar” (Lévinas, 1947/1998, p. 79). A impressão que se tem diante do “há” é como obrigação ao escutar música sem poder pausá-la. Nessa situação, a certeza é que “há” música constante independente de qualquer iniciativa minha. Nunca terminará a música: terrível insônia. “A vigilância da insônia que mantém abertos nossos olhos não tem sujeito” (Lévinas, 1947/1998, p. 79). Aliás, na arte não há sujeito e nem objeto, existe apenas vigilância sobre o existir trágico e impessoal.

Estar em vigilância frente à existência provoca cansaço e preguiça. Cansaço não somente daquilo que está à volta, entretanto fastio da própria existência. Isso significa a prostração frente ao engajamento do ser que é recordação indissolúvel do fato de existir constantemente. Cansa-se diante da impossibilidade de ruptura com o existir, esse “ser em geral” sem existente do qual parece haver um lacre inviolável. “A vigília é anônima: não há *minha* vigília da noite, na insônia – é a própria noite que vela. Vela-se” (Lévinas, 1961/1980, p. 80, grifo do autor). Perante este evento sufocante, a lassidão já é uma necessidade de descanso, repouso, de respirar um ar puro. Alguma coisa precisa ser realizada. Há uma recusa frente ao irrecusável. Como o pai que proíbe a criança birrenta de espernear, e ela esperneia até o insuportável. Pelo menos se houvesse uma fenda por onde surgisse uma pequena luz, aí estaria uma possibilidade de evasão.

Ao estar na condição de velador sem saber o porquê e, pior, sem o que enterrar, já há um pré-sepultamento. Sepultar ilustra a evasão que desconhece o caminho como se não soubesse o endereço e qual o trajeto para encontrá-lo. Em tais circunstâncias, o desassossego

é tão intenso e o gasto de energia tão forte a ponto de mover sem consciência do movimento. “Evasão sem itinerário e sem termo, ela não espera atracar em algum lugar (...) trata-se de partir por partir” (Lévinas, 1947/1998, p. 79). O que poderia sugerir um juízo sobre o existir perene, no entanto, é ainda um aborrecimento, desgosto, tédio que se manifesta na recusa de existir. O fastio revela-se na prisão da existência, ainda que sem propriamente uma tomada de consciência do fenômeno. No cansaço advindo do velar encontra-se uma espécie de condenação; não da perda, todavia, da impossibilidade de perder. Reside aqui um esforço como acontecimento. É o fato de se estar atrás das grades condenado ao presente.

O esforço é, portanto, condenação, precisamente porque ele assume o instante como um presente inevitável. É uma impossibilidade de se desprender dessa eternidade para a qual ele se abre. Ele é condenação porque assume plenamente o instante e que, no instante, ele se choca com a seriedade da eternidade (Lévinas, 1947/1998, p. 36).

Na amargura do sofrimento, o cansaço é inflexível, sólido como um jogo coletivo. O jogo exige esforço contínuo em vista de um fim. Existem jogadas que determinam o resultado. No entanto, o jogo é mais que ser jogado. Jogo se joga, acima do tempo de jogo, consigo mesmo. Nesse sentido, há uma consistência no horizonte temporal de jogar que é mais do que jogo e jogador. Jogar é murmúrio da existência perpétua que antecipa, precipita e posterga o evento jogo. Assim, jogar é instante que ultrapassa o instante e se conserva. O cansaço, pois, assume uma plenitude.

Por outro lado, no esforço aparece certa aversão. Uma repulsa pelo esforço de começar um ato. É o fenômeno da preguiça. Não se trata de ócio, nem tampouco de estaticidade. De forma semelhante ao cansaço que cansa, a preguiça implica uma atitude. A preguiça comporta um espreguiçar-se. Comporta um começo do ato. Contudo, ele está entre o dever e o ato que, num primeiro momento, manifesta como inibição do começo. Ela se

apresenta entre o dever de levantar da cadeira e o firmar os pés no chão para executar os movimentos necessários a fim de postar-se erguido. Pode aparentar indecisão ou vacilo da vontade; na verdade, é um processo além da intenção. Processo dialético, pois se situa na impossibilidade de começar, ao passo que é realização do começo. É à maneira de pensar no modo de conduzir o veículo quando esse já está em movimento.

Ela pode ser inerente ao ato em curso; é porque, então, a execução roda precisamente como uma estrada mal pavimentada, sacudida pelos instantes, dos quais cada um é um recomeço: o labor não anda, não vai bem, aparece numa descontinuidade que é, talvez, sua própria natureza (Lévinas, 1947/1998, p. 26).

Voltemos ao jogo para exemplificar a preguiça. No jogo estão compreendidos movimentos, escolhas, desejos, o que aparenta ser o jogo. Mas, na realidade, ali acontece a reunião de equipes competidoras que duelam em torno à vitória. O jogo mesmo não tem uma história nem anterior e nem posterior. Ele não pisou na quadra, muito menos atacou ou defendeu. Não se prende a si mesmo, ainda que sua existência prolongue num jogo concreto que resulte na vitória de uma equipe e, obviamente, na derrota de outra. Em outras palavras, antes e depois do evento, no vazio do espaço da competição, habita uma presença terrível e basta, já que essa se basta. “Ele é sem ter nada a perder, sem se preocupar com nada, pois nada possui. Ou é como um incêndio no qual o jogo consome seu ser, consumindo-se” (Lévinas, 1947/1998, p. 27). Existe, pois, um excesso de si mesmo, uma posse que preocupa antes de propiciar prazer.

A necessidade de escolher acarreta uma hesitação perante a existência que é, ao mesmo tempo, um peso, um aborrecimento de existir. De um lado, o vacilo que clama pela impossibilidade de partir; por outro, o lamaçal de existir atolado a si mesmo que já é partida. Nessa dualidade, a preguiça recusa-se recusando. “Ela não é, ela se é” (Lévinas, 1947/1998, p.

29). A canção “*Encontros e despedidas*”¹⁴ de Milton Nascimento e Fernando Brant (1985) ilustra o fenômeno da preguiça. O movimento dirige o ato a ponto de partida, no mesmo instante que vai em direção do fim. No começo já há perda como também posse, num retorno a si mesmo. É uma viagem sem alegria. É medo de viver que não deixa de ser vida. A preguiça, mesmo querendo, ainda não consegue deixar a existência. Mas tal fato não significa pensar na partida e não partir. A preguiça não é outra coisa senão a abstenção do futuro. O começo anuncia o sujeito só na tragédia de ser. Assim, a preguiça revela o cansaço do futuro.

Os fenômenos do cansaço e da preguiça apresentam a impossibilidade de evadir-se do anônimo da existência onde a vigília da insônia mantém abertos os olhos, pois ela não tem sujeito. A fatalidade de ser extingue o sujeito. A insônia é eternidade de ser; “ela vem da ausência de dono, do ser que é o ser de ninguém” (Lévinas, 1961/1980, p. 81). Está-se diante de uma situação-limite em que a intensidade do esforço é extrema a ponto de provocar o início de uma saída. Como a água que emerge da terra. A pressão ultrapassou o suportável pela terra, fazendo-a jorrar num instante de nascimento à semelhança da nascente de um rio.

Trata-se da saída da consciência do fundo do inconsciente. É o instante do jorrar da terra: um feito entre a água que jorra e a terra que a prende. Aquele estado afirmativo de eternidade sem sono que foi descrito pode começar ou acabar na cabeça que reclina sobre os ombros, isto é, a possibilidade de dormir, segundo Lévinas (1947/1998):

A localização da consciência não é subjetiva, mas é subjetivação do sujeito. A cintilação da consciência, sua *retração no pleno*, é, sem nenhuma referência ao espaço objetivo, o próprio fenômeno da localização e do sono – que é precisamente acontecimento sem acontecimento, o acontecimento interior. O inconsciente como

¹⁴ O refrão diz: “Todos os dias é um vai-e-vem. A vida se repete na estação. Tem gente que chega pra ficar. Tem gente que vai pra nunca mais. Tem gente que vem e quer voltar. Tem gente que vai e quer ficar. Tem gente que veio só olhar. Tem gente a sorrir e a chorar. E assim, chegar e partir” (Nascimento, 1985, faixa 8).

sono não é uma nova vida que se joga sob a vida: é uma participação da vida pela não-participação, pelo fato elementar de repousar (p.85, grifos do autor).

De um lado, há uma participação da consciência na vigilância como início no não-iniciar. Em contrapartida, a consciência se caracteriza mesmo pela possibilidade de se retirar “atrás” o que implica dormir. A possibilidade de repousar do existir impessoal constitui o poder de consciência. “A consciência é o poder de dormir. Essa fuga na plenitude é como que o paradoxo mesmo da consciência” (Lévinas, 1974/1990, p. 30).

Essa situação de ruptura com a vigilância do ser anônimo diz respeito a um existente, que entra em relação com seu existir. O existir não é mais sem dono. Aparece um domínio sobre o existir ciumento, pois o existir é meu. Esse evento em que o existente toma posse do existir denomina-se hipóstase, ou seja, “a transmutação, no seio do puro evento de ser, do evento em substantivo” (Lévinas, 1947/1998, p. 90). O evento presente implica uma mudança, pois o existir já se transforma em existente.

De um lado, é ainda um puro evento que deve se exprimir por um verbo; mas há, porém, como que uma mudança neste existir, já alguma coisa, já existente. É essencial captar o presente no limite do existir e do existente em que, função do existir, ele se transforma já em existente (Lévinas, 1947/1994, p. 32)¹⁵.

O presente se mostra em evanescência. Ele é efêmero, pois se apresenta como instante, que interrompe e reata a duração. “Seu desvanecimento é o preço de sua subjetividade, isto é, da transmutação, no seio do puro evento de ser, do evento em substantivo, da hipóstase” (Lévinas, 1947/1998, p. 89-90). O tempo é pensado como substantivo e se realiza como sujeito. “O tempo não flui como um rio” (Lévinas, 1947/1998,

¹⁵ Do original: D’un côté c’est encore un pur événement qui doit s’exprimer par un verbe; et cependant il y a comme une mue dans cet exister, déjà quelque chose, déjà existant, Il est essentiel de saisir le présent à la limite de l’exister et de l’existant où, fonction de l’exister, il vire déjà en existant.

p. 90). À hipóstase do presente aparece uma liberdade incluída em todo sujeito. Existe alguma coisa sobre o poder do sujeito; aliás, há um sujeito. A liberdade diz respeito ao domínio do existente sobre o existir. Trata-se, pois, de uma liberdade de dominação do existente.

O existente é solidão e isso constitui um orgulho. “O sujeito é só porque é um. É necessária uma solidão para que haja a liberdade do começo, o domínio do existente sobre o existir, isto é, em suma, para que haja existente” (Lévinas, 1947/1994, p. 35)¹⁶. Essa solidão coincide com o reconhecimento da liberdade inicial. Porém, é um vigor do idêntico como uma soberania que o deixa preso a si. Há uma necessidade de auto-ocupação, pois a liberdade se manifesta limitada. Limite esse que é responsabilidade. “A sua liberdade está imediatamente limitada pela sua responsabilidade. Esse é o grande paradoxo: um ser livre já não é mais livre porque é responsável de si mesmo” (Lévinas, 1947/1994, p. 36)¹⁷. Não se pode existir sem o peso da responsabilidade. Nesse aspecto, ser sozinho é ser responsável por uma materialidade, o corpo.

O sujeito, no advento da consciência, descobre-se apegado ao seu corpo. Mais precisamente: “O corpo é o próprio advento da consciência” (Lévinas, 1947/1998, p. 88). Para cair no sono é preciso um ato, o de deitar-se. “Deitar-se é exatamente limitar a existência ao lugar, à posição” (Lévinas, 1947/1998, p. 86). Lugar aqui é base, condição para dormir. O leito significa refúgio como base. Apoiar-se nele é posição da consciência e não um fato de consciência. “A consciência não cai num corpo – não encarna; é uma desencarnação ou, mais exatamente, um adiamento da corporeidade do corpo” (Lévinas, 1961/1980, p. 148). Encontrar apoio num alicerce quer dizer que o sujeito se põe como sujeito. O preço pago pelo sujeito que se descobre numa liberdade de começo é sua responsabilidade como materialidade. Isso constitui o trágico da solidão. Meu corpo diz que sou prisioneiro da minha

¹⁶ Do original: Le sujet est seul, parce qu’il est un. Il faut une solitude pour qu’il y ait liberté du commencement, maîtrise de l’exitant sur l’exister, c’est-à-dire, en somme, pour qu’il y ait existant.

¹⁷ Do original: Sa liberté est immédiatement limitée par sa responsabilité. C’est son grand paradoxe: un être libre n’est déjà plus libre parce qu’il est responsable de lui-même.

identidade. Estou atado à hipóstase, realmente só. Dessa forma, a solidão é companhia (liberdade de começo) e subalternidade (responsabilidade como corpo ou liberdade espacial).

É justamente enfraquecido que vai aparecer a salvação ao sujeito. O peso do corpo triunfa sobre o peso do ser. O sujeito idêntico não se volta imediatamente sobre si; há um intervalo. Após a posição da consciência como corpo que se depara só, o sujeito se descobre no mundo. “Ser livre é construir um mundo onde se possa ser livre” (Lévinas, 1961/1980, p. 147). Nessa direção, o sujeito entende-se no mundo porque está com fome. O mundo, antes de ser um sistema de instrumentos, é um conjunto de alimentos (Lévinas, 1947/1998). São esses que caracterizam a existência no mundo (fora de si). O alimento se encontra na vida cotidiana e é ele que pode satisfazer a fome. Alimentar é saciar o desejo.

O comer realiza a sua intenção com sinceridade, pois não há segundas intenções; há finalidade. “Com certeza, não vivemos para comer, mas não é exato dizer que comemos para viver. Comemos porque estamos com fome” (Lévinas, 1947/1998, p. 42). Isso forma o viver e viver é uma sinceridade. Ser no mundo é ir ao desejável e tomá-lo sinceramente. Quando a fome aperta, na privação de alimentos, o mundo torna-se obscuro, perde sua harmonia. O tempo descompassa. Mesmo assim ainda se cumprem gestos razoáveis, pois o cotidiano é marcado pela sinceridade da fome. E ela gera luta e sacrifício para alcançar o desejável.

Nesse evento, o sujeito esquece-se de si, abnega-se, e põe-se em relação com aquilo de que necessita para viver. A relação com o objeto caracteriza-se por uma distância e também por uma absorção do objeto. Distância porque o mundo é dado, absorção porque há um movimento de apropriação. O eu possui o dado, mas não como peso nos ombros, pois as coisas estão ali à espera. O eu no mundo tem um exterior e um interior. Essa dualidade pode ser dita em termos de sentido. “O sentido é aquilo por meio de que um exterior já está ajustado e se refere ao interior” (Lévinas, 1947/1998, p. 53). O sentido constitui luminosidade; esta é condição para aquele.

[...] o objeto, ao mesmo tempo que existe, existe para alguém, é-lhe destinado, já se inclina sobre um interior e, sem se absorver nele, se dá. O que vem de fora, iluminado, está compreendido, isto é, vem de nós. É pela luz que os objetos são um mundo, isto é, são nossos. (Lévinas, 1947/1998, p. 53).

O mundo caracteriza-se pela luz, mais precisamente pela interioridade da luz. Ao mesmo tempo em que ele vem de fora, já está apreendido como se os objetos fossem dirigidos pela liberdade do sujeito. Existe uma necessidade de agarrar o objeto. O que é separado de nós deve ser conquistado. A conquista empreendedora quer dizer trabalho. Trabalhar com as próprias mãos para comer. A mão é poderosa em vista da necessidade, de algo necessário que ela arranca, amassa, captura. Trabalhar significa esforço, labuta mesmo, em que o sujeito se depara novamente com o peso da existência, com a sua solidão. No trabalho aparecem a dor e o sofrimento, mais uma vez a tragédia da solidão. Nesse estado é impossível fugir do ser. Diretamente a dor física e o sofrimento interditam qualquer refúgio. Por outro lado, nessa dilaceração, sem espaço para a fuga, ainda reside o temor de um evento a mais. Intui-se que o pior virá. A falta de luz anuncia a presença de um desconhecido, alguma coisa que não vem do sujeito.

O sujeito encontra-se em atividade, todavia agora se encontra em relação com um mistério – aquilo que ele não pode captar – que é a morte. “[...] a morte anuncia um evento do qual o sujeito não é mais dono, um evento em relação ao qual o sujeito já não é mais sujeito” (Lévinas, 1947/1994, p. 57)¹⁸. O sujeito não vai ao encontro da morte; ele perde o controle da situação. A morte é impossibilidade em que o sujeito torna-se passivo. Contudo, aquela não se realiza como destruição do sujeito, porque ele “dá de cara” com a morte do outro. Assim, o sujeito é convocado a agir, de toda forma possível, a fim de evitar que o outro venha a perder

¹⁸ Do original: [...] la mort annonce un événement dont le sujet n'est pas le mître, un événement par rapport auquel le sujet n'est plus sujet.

a vida. Salvo pelo mundo, o sujeito encontra uma liberdade no tempo que vem sobre ele misteriosamente.

A morte vem ao encontro do sujeito, mas ela se retira do presente, pois está no por-vir. Esta inversão implica um estado de tremor infantil do soluço, que caracteriza o extremo da responsabilidade, ou mais precisamente, torna-se irresponsabilidade. Transparece aqui uma situação de fim de esperança que ainda é recusa. Choro significa expressão da dor que consome e da qual quer se livrar. Mas também choro quer dizer atitude de espera por consolo; mais até, por recomeço apaziguador. Quem não tem mais esperança, desiste de chorar. Se não há chance, não há também motivo encorajador de luta.

A morte é quem vem bater à porta. Essa proximidade da morte não é afirmação do nada, da insuficiência de poder do sujeito. Nesse instante em que o sujeito não pode mais poder, ele perde seu domínio de sujeito encadeado à identidade. “A morte é a impossibilidade de ter projeto” (Lévinas, 1947/1994, p. 62-63)¹⁹. Ela é algo realmente distinto, cuja existência é repleta de alteridade. O meu existir só é quebrado, então, pela morte. O domínio da morte sobre o existir é misterioso. Esse outro que se anuncia não possui o existir como o sujeito. Ele não é o Eu-Mesmo, pois inexiste uma existência comum. Só há possibilidade real de alteridade quando não se captura mais e se depara com a aparição: existência encarnada pluralista. O que ele não pode poder mais é a exterioridade do por-vir, ou seja, o outro se revela e não o eu revela o outro. “O por-vir é o outro. A relação com o por-vir do evento é propriamente a relação com o outro” (Lévinas, 1947/1994, p. 64)²⁰.

O por-vir do evento não pertence a ninguém; ele é desejo da eternidade. Aliás, o sujeito não assume a morte, seria destruição; o sujeito não pode sobre ela, é passivo. De outro modo: ele a encara e, por conseguinte, depara com a saída. À sua frente, aparece um Rosto totalmente diferente, heterogêneso. O sujeito não morreu, mas renasceu para a relação de

¹⁹ Do original: La mort, c'est l'impossibilité d'avoir un projet.

²⁰ Do original: La relation avec l'avenir, c'est la relation même avec l'autre.

encontro com o outro. O por-vir realiza-se, pois, no face a face com o outro. O evento não destrói; pelo contrário, gera por fecundidade. Portanto, reconheço minha subjetividade de sujeito em relação intersubjetiva: advento de uma autonomia mudada pela heteronomia.

2.2.1. A ausência-presença misteriosa da alteridade.

O sujeito sai do fechamento em si mesmo ao se abrir ao mistério. Incapturável que não dura como um presente que renova a criação. A profundidade do mistério está essencialmente no re-nascimento. Há um “sabor” de novidade. Contudo, entre o eu e o tu do mistério jaz um abismo. Eu não tenho iniciativa frente à morte, mas a preciso vencer. “Vencer a morte significa manter com a alteridade do evento uma relação que deve ser ainda pessoal” (Lévinas, 1947/1994, p. 73)²¹. Qual seria essa relação pessoal que preserva a subjetividade do sujeito em sua passividade?

A análise da questão crucial, a morte, permite dizer que a relação com o outro está na simpatia do cotidiano da vida para comigo. Existe uma relação recíproca. Eu sou para ele. Ele é para mim. “O outro é conhecido pela simpatia como um outro eu-mesmo, como um *alter ego*” (Lévinas, 1947/1994, p. 74-75)²². Todavia, isso ocasiona uma situação insuportável, visto que o outro é manipulado na relação. No seio desta, o outro não pode ser um outro eu. Ele se distingue; é exterior a mim. “O outro enquanto outro não é somente um *alter ego*: ele é aquilo que não sou” (Lévinas, 1947/1994, p. 75)²³. O âmbito da alteridade não é espacial, nem conceitual. Existe uma distância intransponível entre o que sou e o que o outro revela ser. A

²¹ Do original: Vaincre la mort, c’est entretenir avec l’altérité de l’événement une relation qui doit être encore personnelle.

²² Do original: L’autre est connu par la sympathie, comme un autre moi-même, comme l’alter ego.

²³ Do original: Autrui en tant qu’autrui n’est pas seulement un alter ego; il est ce que moi, je ne suis pas.

distância que entre nós permite a assimetria: o outro distintamente outro. A forma original dessa dimensão, para Lévinas, encontra-se no mistério do feminino²⁴.

E o Outro, cuja presença é discretamente uma ausência e a partir da qual se realiza o acolhimento hospitaleiro por excelência que descreve o campo da intimidade, é a Mulher. A mulher é a condição de recolhimento, da interioridade da Casa e da habitação (Lévinas, 1961/1980, p. 138).

A realidade é múltipla no aspecto de que o feminino (outro) não é objeto de posseção do masculino (sujeito). A distância entre eu e ele conserva-se à medida que permanece o mistério. Em vista disso, o mistério do feminino é uma alteridade do feminino. A mulher reserva-se como abertura à interioridade: “essa é uma possibilidade nova e irreduzível, um desfalecimento delicioso no ser e fonte da doçura em si” (Lévinas, 1961/1980, p. 138). O mistério se revela e se oculta; ele escapa porque a proximidade não elimina a distância integralmente. O evento do feminino mostra-se como mistério que se define pelo pudor. A afirmação do outro feminino não é daquele que deseja dominar ou concorre com o masculino pelo poder. O feminino se esconde, não por medo ou timidez, mas fundamentalmente por pudor. A alteridade como mistério se retira além.

A alteridade constituída desse modo não parte da liberdade como a entendemos em torno de si mesma. Se assim o fosse, nasceria destinada ao total fracasso. Fracassaria porque a relação ou seria de submissão ou de dependência. A alteridade não é posta por um sujeito que a realiza na consciência. O outro, assim, seria ameaça contra minha afirmação. O ponto de partida é a própria alteridade como mistério, o que inviabiliza a manipulação da liberdade alheia, visto que o outro não é mercadoria. Pelo enigma do feminino, alteridade como

²⁴ Esclarecemos que o significado de ser feminino não se reduz ao ser humano do sexo feminino, mas diz respeito à vida interior, ao acolhedor ou hospitaleiro por excelência que ocorre no campo da intimidade, ao recolhimento desse ser na morada. Nas palavras de Lévinas sobre esse mistério do distinto: “a interioridade do recolhimento é uma solidão num mundo já humano. O recolhimento refere-se a um acolhimento” (Lévinas, 1961/1980, p. 138).

presença e ausência nos educa: presente com seu pudor transcendente; ausente porque mantém no pudor o respeito que põe em questão a possibilidade de violência.

O Outro não se opõe a mim como uma outra liberdade, mas semelhante à minha e, por conseguinte, hostil à minha. Outrem não é outra liberdade tão arbitrária como a minha, sem o que franquearia de imediato o infinito que me separa dela para entrar sob o mesmo conceito. A sua alteridade manifesta-se num domínio que não conquista, mas ensina. O ensino não é uma espécie de um gênero chamado dominação, uma hegemonia que se joga no seio de uma totalidade, mas a presença do infinito que faz saltar o círculo fechado da totalidade (Lévinas, 1961/1980, p. 153).

A verdadeira dimensão da alteridade se põe diante do sujeito, revela-se conservando e conserva ao revelar-se. Nesse sentido, o amor visto fenomenologicamente comporta uma prudência e justiça que não é obrigação de amar, mas a autenticidade do amor. Chaliier (1993), belissimamente, expressa a questão: “a obrigação de respeitar e de fazer respeitar a lei não pode situar-se acima do amor pelas pessoas” (p. 144). O amor autêntico não desrespeita, não é inconsequente; é o amor reverente, desinteressado, justo. “O amor deve sempre vigiar a justiça” (Lévinas, 1991/2010, p. 135). A (in) condição de liberdade do sujeito se atrela como respeito ao Outro, ou seja, como Obra. “O amor não é uma possibilidade, ele não é devido a nossa iniciativa, ele não tem razão, ele nos invade e nos fere e, porém, o eu sobrevive nele” (Lévinas, 1947/1994, p. 82)²⁵. Dessa maneira, o fenômeno do feminino veementemente explicita que o outro será outro pela autoridade do amor sabiamente orientado à justiça.

O outro é como o horizonte que seduz pela imensurável beleza e retira-se. O sentido do amor não está em fusão, nem posse e muito menos no egoísmo. “Amar é temer por outrem,

²⁵ Do original: L'amour n'est pas une possibilité, il n'est pas dû à notre initiative, il est sans raison, il nous envahit et nous blesse et cependant le je survit en lui.

levar ajuda à sua fraqueza” (Lévinas, 1961/1980, p. 235). A presença amorosa se mostra carícia pelo contato, que superficialmente é sensação (toque) e, profundamente, é busca desejosa por algo do que não se sabe o que é. Tal desejo não apaga na sensação cumprida; muito pelo contrário, aumenta a voluptuosidade. Faz crescer a espera, pois se lança à frente. A mão que tocou não encontra o acariciado. “A carícia é a espera desse por-vir puro sem conteúdo. Ela é feita por esse crescer da fome, por essas promessas sempre mais ricas e que abrem perspectivas novas sobre o que não pode ser agarrado” (Lévinas, 1947/1994, p. 82-83)²⁶. Finalmente, o mistério do feminino é o evento da alteridade vitoriosa que não deixa morrer.

A maneira pela qual sou eu sem a fatalidade do retorno a mim mesmo e sem a perda do eu no encontro é a paternidade. “O eu liberta-se de si mesmo na paternidade sem, por isso, deixar de ser um, porque o eu *é* seu filho” (Lévinas, 1961/1980, p. 257, grifo do autor). Trata-se de uma relação entre o pai e o filho viável devido à fecundidade. Filho aqui não é a fabricação de uma obra de arte, cujo artista expositor sou eu. Mais uma vez o evento não expressa um tipo de poder. O pai não tem o filho, apesar de se identificar com ele e, conseqüentemente, simpatizar-se. “A paternidade é a relação com um estranho que, sendo realmente outro, é eu; a relação do eu com um eu-mesmo que é, porém, estranho a mim” (Lévinas, 1947/1994, p. 85)²⁷. De alguma maneira o pai se reconhece no filho e, de outra, esse é estranho ao pai. Por isso, a alteridade do filho implica um existir pluralista numa dimensão de transcendência.

O filho retorna a unicidade do pai e, entretanto, permanece exterior ao pai: o filho é filho único. Não pelo número. Cada filho do pai é filho único, filho eleito. O amor do pai pelo filho realiza a única relação possível com a própria unicidade de um outro e,

²⁶ Do original: La caresse est l’attente de cet avenir pur, sans contenu. Elle est faite de cet accroissement de faim, de promesses toujours plus riches, ouvrant des perspectives nouvelles sur l’insaisissable.

²⁷ Do original: La paternité est la relation avec un étranger qui, tout en étant autrui, est moi; la relation du moi avec un moi-même, qui est cependant étranger à moi.

nesse sentido, todo o amor se deve aproximar do amor paterno (Lévinas, 1961/1980, p. 258).

Paternidade não significa uma mudança do pai no filho ou confusão deste com aquele. Ela é exterioridade do pai em relação ao filho. A fecundidade está justamente na dualidade do existir. Lévinas introduz uma dualidade no seio da ontologia. Existo no meu filho e o meu filho existe independente de mim. “A fecundidade do eu é a sua própria transcendência” (Lévinas, 1961/1980, p. 256). Na perspectiva da coexistência, não há uma liberdade ao lado de outra, mas uma liberdade estranha à outra. A subjetividade desvela mediante o mistério do outro. O tempo transcorre de um presente para um por-vir, uma proximidade do outro que garante a distância. Em síntese, o tempo com relação ao outro é exterior ao eu e a sua contemplação.

Em Lévinas, o sujeito sozinho não prossegue com sua solidão, contudo se depara com o diferente. Não se põe em relação, mas a relação se im-põe. A subjetividade do sujeito deixa viver, o que implica o outro distinto de um eu disfarçado. Outro é o que ele diz ser. “[...] essa ausência do outro é precisamente a sua presença como outro” (Lévinas, 1947/1994, p. 89)²⁸. O sujeito é desafiado pela descontinuidade do tempo. Começar de novo e já num novo tempo é começar frente ao outro não-familiar, sem vizinhança, irrecíproco. O itinerário que redime a hipóstase tem como ponto de chegada a alteridade familiar. Nos três rostos: da mãe, do pai e do filho²⁹, o sujeito transcende conservando sua estrutura de sujeito. Ir além pode ser dito fecundidade. É na fecundidade que se revelou o mistério do filho. O potencial da fecundidade mostra que o dom particular de sujeito (pai) se doa no outro (filho). Outro em que me vejo e que vejo pura diferença num ritmo temporal inconstante.

²⁸ Do original: [...] cette absence de l'autre est précisément sa présence comme autre.

²⁹ Nenhuma referência ao modelo familiar tradicional. O que apreciamos é a fecundidade como transcendência temporal do presente diante do mistério: ausência do outro e presença como outro.

A intersubjetividade assimétrica é o lugar de uma transcendência na qual o sujeito, ao mesmo tempo em que conserva sua estrutura de sujeito, tem a possibilidade de não retornar fatalmente a si mesmo, de ser fecundo e – antecipando, digamo-lo – de ter um filho (Lévinas, 1947/1998, p. 114).

Face ao exposto, a subjetividade não é exilada num sujeito solipsista. Sua afirmação plenamente se realiza no plano intersubjetivo. A assimetria mantém a separação na relação eu e outro, distinção contra qualquer espécie de violência. Sobre a questão, bem elucidada Chalier (1996): “o diálogo, segundo Lévinas, baseia-se, portanto, numa radical assimetria entre outrem e eu” (p. 120). Para tanto, é necessário demarcar o território. Isso se explica como possibilidade de autenticamente reconhecer e relacionar com o outro. Na verdade, a comparação com o território evidencia a condição de tal acontecimento que não é espacial; é temporal. Tempo diacrônico que permite a aventura do encontro em que não exijo do outro, ele me exige ao depositar sua confiança em mim. Confiança que sempre vem e vai. Está no mistério que aproxima e afasta dialeticamente: na ausência do outro ele se faz presente com distinta nobreza. O Rosto do outro me interpela, ordena-me uma resposta (ética) de humanidade que cuide de sua revelação vulnerável e próxima.

2.2.2. Epifania do/como Rosto.

O ser humano é “um-para-o-outro como um-guardião-de-seu-irmão, como um-responsável-pelo-outro” (Lévinas, 1991/2010, p. 15), ou seja, “a alteridade só é possível a partir de mim” (Lévinas, 1961/1980, p. 27). Essa visão antropológica-ética de Lévinas, distante da concepção da compreensão do ser e da intenção da consciência concerne ao sujeito em resposta ao outro: “epifania da exterioridade” (Lévinas, 1961/1980, p. 162). Essa exterioridade também é dita por Lévinas “epifania do Rosto” (Lévinas, 1961/1980, p. 38) e “epifania como Rosto” (Lévinas, 1961/1980, p. 175).

No quadro perceptivo, notamos que a face é a sede da visão, local da fala e reúne lateralmente a audição. Nas relações interpessoais, o olhar não se dirige ao pé, às mãos ou a outro membro do corpo, senão ao mesmo horizonte conferido pelos olhos expressivos. A percepção do rosto apenas evidencia a presença de um objeto passível de objetivação. “Pensar a liberdade no *seio* da totalidade é reduzir a liberdade à categoria de uma indeterminação no ser [...] procurando com a psicologia as leis de um ser livre!” (Lévinas, 1961/1980, p. 204, grifo do autor). Por essa via não-levinasiana, a relação separada entre um e outro não se estabeleceria.

A ideia de totalidade refere-se à apreensão do outro adequado à compreensão que o englobou e, logo, exclui-o. O rosto não é uma adequação da visão em busca de um conteúdo como manifestação de um personagem. “A abordagem dos seres, na medida que se refere à visão, domina os seres, exerce sobre eles um poder” (Lévinas, 1961/1980, p. 173). O Rosto se apresenta, num primeiro momento, exposto integralmente, ou seja, indefeso. Nesse sentido, ele é despido, não porque lhe falta algo, mas pelo fato de que a nudez o integra. Esse fato mostra a pobreza que constitui o Rosto e, por conseguinte, o risco da violência.

[...] há a própria verticalidade do rosto, a sua exposição íntegra, sem defesa. A pele do rosto é o que permanece mais nua, mais despida. A mais nua, se bem que de uma nudez decente. A mais despida também: há no rosto uma pobreza essencial (...) O rosto está exposto, ameaçado, como se nos convidasse a um ato de violência. Ao mesmo tempo, o rosto é o que nos proíbe matar (Lévinas, 1982/2000, p. 77-78).

A proibição de matar não impossibilita o ato. “A relação com o rosto é ética” (Lévinas, 1961/1980, p. 178). O homicídio apresenta-se como possibilidade de negação total. Perante aquele que resiste ao meu governo e pro-voca-me (um chamado de ordem) a respeitar

a sua vida, é possível esquivar pela luta, isto é, optar pela nulidade. Essa não é outra via senão o assassinio.

Matar não é dominar, mas aniquilar, renunciar em absoluto à compreensão. O assassinio exerce um poder sobre aquilo que escapa ao poder. Ainda poder, porque o rosto exprime-se sensível, mas já impotência, porque o rosto rasga o sensível. A alteridade que se exprime no rosto fornece a única “matéria” possível à negação total. Só posso querer matar um ente absolutamente independente, aquele que ultrapassa infinitamente os meus poderes e que desse modo não se opõe a isso, mas paralisa o próprio poder de poder. Outrem é o único ser que eu posso querer matar (Lévinas, 1961/1980, p. 177).

Minha fúria esmagadora não se depara com a força real de contra-ataque do outro. A nudez do rosto imóvel frente ao revólver, por exemplo, resiste a tal ponto que o assassino por vezes não consegue atirar olhos nos olhos. A miséria indefesa do outro ameaça o ameaçador, não com o perigo do revide, porém com a paralisia do poder através da exclamação imperativa pela vida humana. A tentação do assassinato se mostra tentativa impossível de eliminar o Rosto de outrem. Rosto nu e miserável que se manifesta na ideia do infinito. “O modo como o Outro se apresenta, ultrapassando a ideia do outro em mim, chamamo-lo, de fato, rosto” (Lévinas, 1982/2000, p. 37).

O Rosto recusa ser conteúdo, porque o Outro não está em igualdade com o Mesmo. A presença da diferença extravasa a conceituação reflexiva. “A ideia de infinito, o infinitamente mais contido no menos, produz-se concretamente sob a aparência de uma relação com o rosto. E só a ideia do infinito mantém a ideia do Outro em relação ao Mesmo, obstante tal relação” (Lévinas, 1961/1980, p. 175). A relação com o infinito não se concentra no pensamento que pensa. O outro é aquele que se revela a mim, infinitamente além. A

subjetividade aparece na hospitalidade a outrem e, nessa condição, consolida sua identidade por excelência.

A alteridade, a heterogeneidade radical do Outro, só é possível se o Outro é realmente outro em relação a um termo cuja essência é permanecer no ponto de partida, servir de entrada na relação, ser o mesmo não relativa, mas absolutamente. Um termo só pode permanecer absolutamente no ponto de partida da relação com o Eu. (Lévinas, 1961/1980, p. 24).

Por essa via, o encontro com a ideia do infinito ultrapassa os poderes do sujeito, mas possibilita a paz nesse encontro com o Rosto, a alteridade absoluta. “O outro que resiste ao domínio não o faz precisamente, é ético” (Lévinas, 1961/1980, p. 176). O outro me desafia na sua epifania, o que significa questionar meu poder de poder, pois o exercício da relação interpessoal autêntica não se enquadra nos parâmetros governamentais de hegemonia de um sobre o outro. “É o infinito que extingue o sistema de disputa conflitiva, pois a resistência em vigor na relação com o absolutamente outro, é a resistência ética” (Lévinas, 1961/1980, p. 178). O que chamamos Rosto, definitivamente, enquadra-se no infinito entendido como desejo (metafísico) e não como pensamento (ontológico).

O desejo se caracteriza pela insatisfação, no sentido que as tentativas de alimentar a fome só a aumenta. A realização do desejo é desejar sem esgotamento. De tal sorte que desejo é a presença do Infinito num ato finito (Lévinas, 1982/2000, p. 83-84). Com efeito, a relação do desejo parte de um aspecto familiar para uma estranheza ou um estrangeiro.

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”, esse “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* (Lévinas, 1961/1980, p. 21, grifos do autor).

O desejo não se confunde e nem se funde à necessidade, não se move pela saudade da completude. Desejo metafísico é insatisfeito, uma abertura do apetite como bondade ou generosidade. “É uma relação cuja positividade vem do afastamento, da separação, porque se alimenta, poderia dizer-se, da sua fome” (Lévinas, 1961/1980, p. 22). O outro desejado está para além dos apetites saciáveis, escapa às sensações e às ideias. Nenhum gesto de carícia elimina a aspiração do desejo metafísico. “Desejo sem satisfação que precisamente, entende o afastamento, a alteridade e a exterioridade do outro” (Lévinas, 1961/1980, p. 22). O desinteresse da bondade ou da generosidade afasta a filosofia do poder, a qual manteve o outro no cativeiro do sujeito racional. “O acolhimento do outro como ética implica a metafísica que precede a ontologia” (Lévinas, 1961/1980, p. 30). Em síntese, o desejo descobre a presença da alteridade frente ao sujeito em um saber amoroso e em paz.

Através da ideia do infinito, o outro é irreduzível à investigação do olhar; ele é desejável. O desejo é a medida do que não meço, pois está fora do meu alcance. Aliás, “a intencionalidade para Lévinas é desejo, desejo sem retorno para si, movimento não reflexivo”. (Zielinski, 2004, p. 62)³⁰. Não apoderar permite a iniciativa primeira de outro se revelar. “A desmedida medida pelo Desejo é rosto” (Lévinas, 1961/1980, p. 49). A presença do desejável, do estranho é propriamente antiegoísta ou justa. A posição frente a frente significa que o “Outro faz-me frente – hostil, amigo, meu mestre, meu aluno – através da minha ideia do Infinito” (Lévinas, 1961/1980, p. 67). Isso diz respeito à epifania do Rosto que parte da proximidade verbal. “O rosto fala” (Lévinas, 1982/2000, p. 79). O acolhimento do Rosto é discurso.

³⁰ Do original: L'intentionnalité au sens de Levinas est désir, désir sans retour sur soi, mouvement non réflexif.

2.2.3. Rosto como Linguagem.

Quando o Rosto fala, ele torna possível o encontro ético, pois é ele quem toma a iniciativa de revelar-se e o faz no dizer, preservando-se para além do dito. “O sentido é o rosto de outrem e todo o recurso à palavra se coloca já no interior do frente a frente original da linguagem” (Lévinas, 1961/1980, p. 185). Seu primeiro apelo é o “tu não matarás”, ou seja, ele aparece na sua nudez e pobreza pondo ordem na relação: convite ao cuidado com sua vida. “O ‘tu não matarás’ significa também ‘tu farás tudo para que o outro viva’” (Chalier, 1996, p. 117). Ademais, esse processo “é o pressuposto de todas as relações humanas. Se não existisse, nem sequer diríamos, diante de uma porta aberta: ‘primeiro o senhor!’” (Lévinas, 1982/2000, p. 81). A gentileza, nesse caso, quer dizer bem-vindo ao Rosto que se faz palavra como iniciativa primeira de enriquecer a vida pelo novo da outridade. “A linguagem supõe a originalidade do rosto, sem redução à atividade. Aquela é possível como essência de expressão” (Lévinas, 1961/1980, p. 180). Expressar é a autenticidade absoluta do Rosto. “O que chamamos rosto é precisamente a excepcional apresentação de si por si, sem paralelo com a apresentação de realidades simplesmente dadas, sempre suspeitas de algum logro, sempre possivelmente sonhadas” (Lévinas, 1961/1980, p. 181). A forma original da epifania do Rosto é uma palavra de honra, sua autenticidade como significante.

A linguagem como signo verbal é secundária. O privilégio da expressão como Rosto não se reduz à ambiguidade do verdadeiro e do falso. “A expressão não consiste em dar-nos a interioridade de outrem. Outrem que se exprime não se dá precisamente e, por conseguinte, conserva a liberdade de mentir” (Lévinas, 1961/1980, p. 181). Enfim, a apresentação do ser original frente a frente como relação ética é puramente “franqueza, sinceridade, veracidade do Dizer” (Lévinas, 1974/2011, p. 36). Subsequente, no âmbito linguístico como ideia e pensamento expresso, são perfeitamente possíveis sinceridade e mentira. Na relação ética “o discurso se torna encantamento como oração que se torna rito e liturgia, onde os

interlocutores dão por si a desempenhar um papel num drama que começou fora deles” (Lévinas, 1961/1980, p. 181).

A linguagem fornece a primeira identidade de significação do Rosto que se apresenta. Ela não ocupa o interior de uma consciência – “é contra os ‘ventos e marés’ do ser, interrupção da essência...” (Lévinas, 1974/2011, p. 64) –, porém parte de outrem e repercute na consciência de forma irreduzível, pois sobrevém a mim. Em outras palavras, a linguagem, na sua raiz primeira, propicia um transbordamento da consciência. “O dizer original ou pré-original... tece uma intriga de responsabilidade” (Lévinas, 1974/2011, p. 27). Transbordar é não jogar com o ser, nem com a essência, nem com o *logos* e com o interessamento: “dizer” aquém do tema do “dito”, “lugar e/ou não lugar, utopia do humano” (Lévinas, 1974/2011, p. 66). Aliás, Chalier (1996) elucida que o *logos* “falhou tragicamente ao dar aos homens o sentido do humano” (p.29) e que, no lugar da racionalidade grega, Lévinas busca nos profetas a retomada do humano. Contraposta à atividade, “a linguagem é expressão de acolhimento, de dom, de mãos cheias, de hospitalidade” (Lévinas, 1961/1980, p. 183). Não se nega a importância da atividade linguística, mas a palavra não se subordina interiormente à razão. “A palavra é janela; se estabelece uma cortina, há que rejeitá-la” (Lévinas, 1961/1980, p. 184).

A profecia da linguagem é significação do frente a frente. Lévinas (1974/2011) apresenta o “Dizer” como aproximação do outro, exposição ao outro, desnudamento, passividade, sensibilidade, vulnerabilidade, doação, o que significa: “o *para-o-outro* (sentido) vai até ao *pelo-outro*” (p. 71, grifos do autor). O recurso ao discurso com a função do signo não está fundado na construção do pensamento; antes, na apresentação do sentido. “O sentido é o rosto de outrem e todo recurso à palavra se coloca já no interior do frente a frente original da linguagem” (Lévinas, 1961/1980, p. 185). A significação é o infinito que se apresenta em outrem. Decorre que o outrem me obriga pelo infinito na relação. “A significação é o infinito,

isto é, Outrem (...) ela é para a percepção o que o símbolo é para o objeto simbolizado” (Lévinas, 1961/1980, p. 185).

O infinito põe a consciência em questão e a submete à exigência ética do Rosto: ordem de acolhida. A manifestação do outro se exprime porque está de antemão presente. “O rosto é uma presença viva, é expressão. A vida da expressão consiste em desfazer a forma em que o ente, expondo-se como tema, se dissimula por si mesmo. O rosto fala. A manifestação do rosto é já discurso” (Lévinas, 1961/1980, p. 53). A presença é fala; é dizer não consumado nos dizeres.

O Rosto é expressão ou significação da presença como exterioridade. O revelador e o revelado coincidem no Rosto como presença franca do outro que me ensina. “O olho do outro, não reluz, fala” (Lévinas, 1961/1980, p. 53). É óbvio que a possibilidade de dissimilação é real, porém a máscara não é o aspecto originário de um rosto descoberto. Nesses termos, a linguagem do Rosto é indisfarçável. A palavra é a presença atualizada, que ensina como um mestre. O acolhimento do mestre no discurso mediante o face a face é a justiça. Logo, a revelação de outro como Rosto que se volta para mim, no plano da linguagem, invoca ética.

2.3. Rosto e Ética.

O outro aparece, assistido pela linguagem, revelando próximo e retirando como estrangeiro. A palavra tem a função de assistir ao ser falante na sua aparição, ao mesmo tempo em que se esquiva. Presença exigente, a linguagem é recusa à cumplicidade “eu-tu”; antes, refere-se ao terceiro presente no encontro em que Outrem me ensina como um mestre. “A presença do rosto – o infinito do Outro – é indigência, presença do terceiro (isto é, de toda a humanidade que nos observa) e ordem que ordena que mande” (Lévinas, 1961/1980, p. 191).

O outro se apresenta a si mesmo como abertura para além, que é a manifestação do infinito. Isso significa que o outro não pode ser tematizado no pensamento, reserva-se. “Quando, na presença de Outrem, digo: ‘Eis me aqui!’, é o espaço por onde o Infinito entra na linguagem, mas sem se deixar ver” (Lévinas, 1982/2000, p. 98). Assim, a relação não é entre um “eu” e um “tu”, pois quando digo “tu” estou tematizando ou representando alguém. Nesse caso, o outro passou a *alter ego*, seja pela via perceptiva, seja pela via da consciência que pensa em governar outrem. A relação com outrem é entre “eu” e “Ele”. A mística judaica singularmente exemplifica a questão: “em determinadas orações muito antigas, fixadas por vetustas autoridades, o fiel começa por dizer a Deus ‘tu’ e acaba a proposição começada dizendo ‘ele’...‘eleidade’ do Infinito” (Lévinas, 1982/2000, p. 98). Fica evidente que é Ele retirado por trás de qualquer percepção ou representação, porque não se trata de conhecimento, e sim de um modo de revelação exterior e, logo, ético.

O terceiro é o observador próximo sobre o qual não posso mais. Ele traz em si uma estranheza que me espanta de imediato, pois o Rosto nu clama meu serviço como hospitalidade. O terceiro é um profeta da paz. Não obstante o que se passa entre Eu-Ele na relação, o que se entende por terceiro não corresponde apenas ao plano individual, senão abrange a sociedade, humanidade como um todo. O terceiro enquanto presença que revela o Rosto através da expressão é o observador social. “Tudo o que se passa aqui ‘entre nós’ diz respeito a toda gente, o rosto que me observa coloca-se em pleno dia da ordem pública” (Lévinas, 1961/1980, p. 190).

A relação que o eu estabelece com outrem também deve acontecer com os outros homens lado-a-lado. A relação interpessoal originária é privilegiada no sentido de orientar as relações posteriores. Contudo, esse tipo de relação sofre a moderação de todos os outros com quem estabeleço um relacionamento, o que quer dizer justiça. Não há primeiro Rosto e depois uma preocupação com a justiça. Os olhos de outrem expressam já a justiça. O terceiro aí

presente arquiteta tal abertura. Enfim, “*a epifania do rosto como rosto abre a humanidade*” (Lévinas, 1961/1980, p. 190, grifos nossos). Na esfera da relação social, outro se apresenta como fraternidade: reconheço-me irmão entre os homens ao reconhecer a face do outro ao lado de outras faces, que ordenam a acolhida.

Em função disso, não há uma correlação direta entre um eu e um tu. Pelo contrário, existe uma ruptura na proximidade do infinito, o que significa a presença de um Ele absoluto. Este se apresenta como Rosto que fala ordenando, uma estreita via de acesso, ao passo que se recolhe. Em contrapartida, a mensagem exige um compromisso ético imediato: resposta. A epifania do Rosto que solicita acolhida instaura a relação primeira (ética) com Ele e com Eles todos.

A relação interpessoal abriga uma radical diferença entre mim e outrem. As relações tecidas entre os dois lados não correspondem à reciprocidade. Se ocorresse assim, o eu estaria em face de outro eu. O Outro seria reduzido a Mesmo, isto é, ideia de totalidade. “A orientação de mim para outrem [...] não se coloca perante uma correlação à qual o eu iria buscar a sua identidade e Outrem a sua alteridade” (Lévinas, 1961/1980, p. 193). Nesses termos, a separação retornaria à junção. Com efeito, a separação só se produz mediante o outro heterogêneo. O espaço da intersubjetividade é irrecíproco. Não aguardo retorno do outro, incumbe-me a responsabilidade. “Sou responsável por outrem sem esperar a recíproca, ainda que isso me viesse a custar a vida. A recíproca é assunto *dele*” (Lévinas, 1982/2000, p. 90, grifo do autor).

O espaço em que me situo é essencialmente assimétrico. O encontro com o Rosto é essencial para a relação desse comigo. Aproximamo-nos, mas não contando os passos a fim de demarcar igualmente o território. Estamos próximos, entretanto Ele é um tanto enigmático e um pouco familiar, numa intimidade como cuidado pela sua vida e não da vida dele. Frente a ele sou mandado por humanidade à responsabilidade ética. Ele pode responder também, mas

isso é assunto dele. Não há comunhão espaço-temporal, porque a autenticidade da relação interpessoal se verifica entre mim e o outro infinito. Portanto, minha posição de sujeito livre põe-me como responsável de outrem insubstituivelmente: intriga ética.

CAPÍTULO III

A RESPONSABILIDADE COMO SENTIDO ANTROPOLÓGICO-ÉTICO NOS CÓDIGOS DE ÉTICA PROFISSIONAL DO PSICÓLOGO

“Eu estava muito no meu sentido. Esperei. Ao por fim, ele apareceu, aí e lá, o vulto. Estava ali, sentado à popa. Estava ali, de grito. Chamei, umas quantas vezes. E falei, o que me urgia, jurado e declarado, tive que reforçar a voz: — “Pai, o senhor está velho, já fez o seu tanto... Agora, o senhor vem, não carece mais... O senhor vem, e eu, agora mesmo, quando que seja, a ambas vontades, eu tomo o seu lugar, do senhor, na canoa!...” (João Guimarães Rosa)³¹

Como vimos, o desafio ético em Lévinas consiste em partir da “responsabilidade anterior a toda escolha de um sujeito posto no ser, que não se origina de uma ponderação racional intelectual” (Fabri, 2017, p. 141). Isso significa que a afirmação do subjetivo se realiza no plano intersubjetivo, pois o Outro faz frente ao Eu em busca de acolhimento humano. É, pois, na “ética entendida como responsabilidade que se dá o nó do subjetivo” (Lévinas, 1982/2000, p. 87). Um nó que ecoa como o filho ao pai diante do rio e da canoa. O filho, “no seu sentido” do desejo de outro, a responder ao apelo que advém em subjetiva compaixão até o suportar tudo, substituir o outro pela responsabilidade ética: “...eu tomo o seu lugar, do senhor, na canoa!...” (Rosa, 1968, p. 36).

Assim, no contexto da ética profissional do psicólogo, pré-conceber cada outro a quem se presta serviço a partir da livre decisão da consciência nos põe em dificuldade quanto ao zelo respeitoso com a pluralidade. O outro reduzido ao conhecimento já é violado na sua alteridade; é apenas um *alter* ego. Por esse modo, a classe profissional perde o valor do respeito à dignidade humana, como prega o Conselho Federal de Psicologia, historicamente, através dos Códigos de Ética Profissional. Por essa senda, a aparente atitude ética cede lugar à concreta irresponsabilidade ou inumanidade para com o absolutamente outro.

³¹ Guimarães Rosa foi o maior escritor brasileiro do século XX. Como romancista e contista mineiro dos sertões brasileiros, deixou-nos o conto “A Terceira Margem do Rio” na obra “Primeiras Estórias” de 1968. Em Guimarães Rosa encontramos um rasto de Rosto humano para além de qualquer ser mineiro simplesmente; um rio da existência, sábia, em paz...

A proposta aqui é enriquecer a ética dos psicólogos em colóquio com a filosofia da alteridade de Lévinas em um horizonte em que o fenômeno da pluralidade vem à tona e não deve ser tematizado como quisto pelo pensamento tradicional ontológico. Segundo Lévinas (1947/1998), dizer que a luz é um brilho equivale a mantê-la prisioneira sob o véu de uma interpretação que acaba por reduzir um verbo a um substantivo, isto é, o humano a um ente qualquer. Em contrapartida, continua o filósofo, deixar a luz brilhar diz respeito ao existir da luz; ela ilumina, mas tem seu lado noturno, uma estranheza no ser sem resposta. Necessário, pois, abriremos para uma “ética mais velha do que a ontologia”. (Lévinas, 1947/1998, p. 13).

Retomando então a constituição histórica dos quatro Códigos de Ética Profissional (CEPs), publicados como visto em 1975, 1979, 1987 e 2005 (em vigor), temos do ponto de vista relacional o predomínio do eco individualista, principalmente nos dois primeiros. Referimos à ênfase excessiva no papel central do indivíduo sem apelo à visão histórica, social e política, e isso perpassa os documentos como um todo, ainda que indiretamente.

Para um melhor entendimento, destacamos aqui o segundo princípio nos Códigos de 1975 e 1979, que reza: “o psicólogo baseia seu trabalho no respeito à dignidade do indivíduo como pessoa humana”, sendo suprimido o vocábulo “humana” no segundo Código (CFP, 1975; CFP, 1979). Ainda, considerando os princípios e artigos, Souza e Pan (2016) analisam, sequencialmente, os dois primeiros Códigos: “foco individualista do regulamento” (p. 125) e “mantém o foco individualista presente no documento anterior” (p. 127). Daí concluem que:

buscando atender à sociedade brasileira como forma de propiciar o crescimento da área, o CFP estabelece sua subserviência aos valores da ciência positivista, do liberalismo econômico e social, do individualismo e da primazia da atuação clínica como fundamentos da correta prática psicológica e como instrumentos para a leitura dos direitos humanos (Sousa & Pan, 2016, p. 128).

No terceiro e quarto Códigos, constatamos conteúdo semelhante quanto ao primeiro princípio em relação aos Códigos anteriores. A formulação no terceiro que reza: “o Psicólogo baseará o seu trabalho no respeito à dignidade e à integridade do ser humano”, tem como novidade a substituição de “indivíduo” por “ser humano”. E, por fim, no Código atual, a formulação é ampliada: “o psicólogo baseará o seu trabalho no respeito e na promoção da liberdade, da dignidade, da igualdade e da integridade do ser humano, apoiado nos valores que embasam a Declaração Universal dos Direitos Humanos” (CFP, 2005).

O Código de 1987 enfatiza o “posicionamento da profissão no interior de um macro sistema político e social” (Souza & Pan, 2016, p. 129) e, pela primeira vez, um afastamento do paradigma individual. Agora no Código de 2005, que tem a Declaração Universal “não mais como norma subsidiária, mas como norma primária, como norma fundamental e basilar, de onde são retirados os valores que inspiram este Código de Ética Profissional do Psicólogo e a atuação profissional da psicologia” (Souza & Pan, 2016, p. 131), além da inclusão da preocupação com a liberdade e igualdade do ser humano, os autores acentuam que se trata de um Código “menos analítico e mais sintético, menos casuístico e mais genérico” (p. 131).

Diante disso, constatamos a passagem do paradigma individualista ao social, porém a partir da hegemonia do psicólogo autônomo, ou seja, com ressonância da ética kantiana como referencial para o agir. Além disso, evidenciamos também a ênfase sobre o pilar da Declaração Universal, premissa em todos os quatro Códigos, todavia de forma genérica e abstrata, o que incorre na preocupação de como esse discurso pode ser praticado e se efetivar na atuação profissional em prol de um projeto de sociedade.

Em uma sociedade que prioriza a liberdade de escolha de forma individualista como uma atitude egoísta e em face de um Código sintético e genérico, cabe-nos perguntar como o psicólogo pode retomar e constituir relações éticas na profissão, tal como desenvolveu E. Lévinas. Indagar sobre o lugar do outro na profissão é a pergunta fundamental para que as

relações do profissional propiciem a dinâmica respeitosa à pluralidade³², o que nos acusa frente ao outro como responsabilidade antes de qualquer iniciativa própria, atividade reflexiva, cumprimento de dever, porque aquém disso somos responsáveis, visto que o humano advém do encontro com outro. Somente desse não-lugar, dessa não indiferença, é que a ética se mostra pela relação para com o outro.

3.1. Sentido antropológico-ético como responsabilidade pelo outro.

Como vimos até aqui, a visão antropológico-ética presente nos CEPs partem da ação do sujeito autônomo de maneira apenas intelectual. No entanto, o modo como Lévinas desenvolve a ética da alteridade é inédita na história da ética na filosofia. De fato, como sobrevivente do nazismo, ele indaga acerca das filosofias do sujeito e o lugar ocupado pelo outro; então, concebe novo modo filosófico de refletir as relações humanas. De acordo com Martins Filho (2010), a percepção de Lévinas acerca do único modo de relação capaz de preservar o outro em sua identidade contrapõe-se a todo o modelo instaurado pela filosofia moderna, no qual todas as referências relacionais partiam do próprio sujeito. Nesse sentido, Lévinas (1947/1994) é incisivo ao afirmar: “o outro enquanto outro não é somente um *alter ego*: ele é aquilo que não sou” (p. 75, grifos do autor). Portanto, a identidade do outro não está na pertença do sujeito, mas no respeito radical à diferença.

Os CEPs pregam o respeito às diferenças, sem dúvida, porém pelo primado da autonomia do sujeito racional, esclarecido, e não da heteronomia, o que favorece uma normatização legisladora formal apenas, vazia de sentido ético. Isso porque os CEPs são desenvolvidos pela lógica do saber do sujeito, o que põe os outros (usuários, clientes,

³² Em Psicologia, pluralidade geralmente refere-se à diversidade de pessoas. Em Lévinas, desde já, elucidamos o termo em profundidade. “O pluralismo realiza-se na bondade que vai de mim ao outro em que o outro, como absolutamente outro, pode apenas produzir-se sem que uma pretensa visão lateral sobre esse movimento tenha qualquer direito de se apoderar de uma verdade superior à que se produz na própria bondade. [...] A unidade da pluralidade é a paz [...] A paz deve ser a minha paz, numa relação que parte de um eu e vai para o Outro, no desejo e na bondade em que o eu ao mesmo tempo se mantém e existe sem egoísmo” (Lévinas, 1961/1980, p. 285-286).

coletividades) sob o jugo do poder do eu (classe profissional). É uma consequência da própria história da filosofia ocidental que houve “uma redução do Outro ao Mesmo” (Lévinas, 1961/1980, p. 31), o que o filósofo da alteridade chama de um pensamento da “Totalidade”, porque se mantém a lógica do Saber.

Nesse contexto do apoderar-se do outro pela ontologia, Lévinas afirma que a “verdadeira vida está ausente, mas nós estamos no mundo” (1961/1980, p. 21; 1982/2000, p. 92). Na vertente levinasiana, a possibilidade da humanidade do humano está em permitir a diferença, ou seja, o outro se apresenta como desigual, para além da tematização, a partir da ideia de Infinito enquanto Desejo insaciável e des-inter-essado.

É isto o Desejo: queimar de um fogo diverso que o da necessidade que a saturação apaga, pensar além daquilo que se pensa. Por causa desse excesso inassimilável, por causa desse além, chamamos a relação que une o Eu (Moi) a Outro de ideia de Infinito. (Lévinas, 1972/1993, p. 62).

Lévinas então apresenta uma nova possibilidade de relação Eu-Outro que destina a humanidade: “sabedoria do amor”, ou seja, trata-se do foco na relação inter-humana, do encontro com o outro que exige resposta. “A responsabilidade pelo próximo é, sem dúvida, o nome grave do que se chama amor do próximo, amor sem Eros, caridade [...] amor sem concupiscência. Não gosto muito da palavra amor, que está gasta e adulterada. Falemos duma assunção do destino de outrem” (Lévinas, 1991/2010, p. 130).

Essa possibilidade de alteridade implica um modo ético de revelação: “uma epifania do/como Rosto” (Lévinas, 1961/1980, p. 175; 1991/2010, p. 212). Esta é a apresentação original daquele que não sou, da absoluta diferença, a “excepcional apresentação de si por si” (Lévinas, 1961/1980, p. 180), que se revela como linguagem. A primeira fala ou sentido do Rosto é um ordenamento “tu não matarás” (Lévinas, 1982/2000,

p. 79; 1991/2010, p. 219). Esse Rosto falante, presente “carne e osso”, já exige resposta, daí emerge a ética como responsabilidade. A relação entre humanos se manifesta no face a face assimétrico, para haver coexistência entre Eu e Ele.

Nessa concepção levinasiana, a máxima dos CEPs em torno da dignidade humana seria encarnada porque é orientada não mais pelo ser racional, mas situada na antropologia do frente a frente, cujo horizonte permite a realização da dinâmica da pluralidade tão discursada na profissão. Ainda, na historicidade dos CEPs, a responsabilidade aparece de forma incisiva e repetitiva (dez vezes no atual), contudo de maneira genérica, como se fosse óbvia sua compreensão e assimilação. Provavelmente, se levantássemos a questão com a classe profissional, os dados obtidos compreenderiam uma gama de significados.

Podemos questionar de imediato o sentido antropológico-ético contido na responsabilidade recorrente nos princípios fundamentais regidos pelo alicerce dos Direitos Humanos. Nesse sentido, tanto o discurso dos direitos humanos quanto da responsabilidade podem incorrer em abstrações teóricas racionais relativizadas quanto ao valor na prática e reduzidas à norma legal-formal, a qual o profissional psicólogo deve seguir apenas para “escapar” à fiscalização (punição) dos Conselhos de Psicologia.

Lévinas denuncia a tradição filosófica ocidental do poderio egoísta sobre o outro. “O humano só se oferece a uma relação que não é poder” (Lévinas, 1991/2010, p. 32). Fora de uma egologia, ou seja, um sair de si para o outro único, é possível viabilizar relações respeitadas defendidas nos textos dos CEPs. Com Lévinas, a liberdade se instaura pela responsabilidade. Antes de tudo, responsabilidade é entendida, pelo senso comum, como uma obrigação, algo a se fazer, o que remete a um dever ou um ordenamento jurídico, o que nos recorda da ética kantiana. De antemão: “em Lévinas, uma heteronomia radical sobrepõe-se a autonomia kantiana” (Zielinski, 2004, p. 126)³³.

³³ Do original: Chez Levinas, une hétéronomie radicale prend le pas sur l'autonomie kantienne.

Etimologicamente, o termo “responsabilidade” advém do latim, que significa responder para, ou seja, não é uma resposta fechada em si, mas aberta a algo ou alguém, logo para além do sujeito. Sobre isso chamamos a atenção: a gênese de responsabilidade orienta-se à relação (antropologia), porque diz respeito à resposta a um outro (ética). Outro nunca é aquele sobre o qual penso e julgo saber; outro é aquele que me revela tal qual infinitamente a cada novo encontro. Dele nada sei, mas para com o Rosto ajo responsavelmente, sem esperar a recíproca.

O rosto: neste termo Lévinas designa o outro: a maneira singular pela qual o outro se manifesta a partir de si próprio, e não das minhas expectativas ou das minhas categorias: o outro não é o correlato de nada de mim. O termo “rosto” indica ao mesmo tempo a fenomenalidade particular do outro e a dimensão ética da relação que se inicia (Zielinski, 2004, p.104-105)³⁴.

Eis aí a tessitura da pluralidade; eis aí o compromisso social pela constante construção respeitosa da alteridade; eis aí um psicólogo ético vivendo o sentido da responsabilidade posta nos CEPs, pois acolhedor de quem se mostra a ele. Passos (1993) frisa que a reinvenção da ética pressupõe a possibilidade de aceitar o diferente como condição de garantia da paz social e, ainda, esse respeito às individualidades reconduz os homens a uma vida mais humana. Pela responsabilidade ética, o profissional terá conduta de acolhida e cuidado com cada usuário de cada serviço em qualquer sistema e instituição, pessoa física ou jurídica. A responsabilidade é um incômodo, pois a violação ao CEP não é apenas infração contra a norma, mas atinge as relações e, logo, desrespeita algum outro, singular ou coletivo.

³⁴ Do original: Le visage: par ce terme, Levinas désigne autrui: la manière singulière par laquelle autrui se manifeste à partir de lui-même, et non de mes attentes ou de mes catégories: autrui n'est le corrélat de rien de moi. Le terme “visage” indique à la fois la phénoménalité particulière de l'autre, et la dimension éthique de la relation qui s'engage.

“Já não são mais os motivos que regulam a ética, mas a pessoa do outro, sua única existência” (Zielinski, 2004, p. 137)³⁵. Nesse horizonte, o psicólogo é um profissional prestador de serviços livre como responsável, cuidadoso, respeitoso a um outro vulnerável e exigente no seu modo expressivo.

3.2. Responsabilidade livre.

A real estranheza na resposta ao outro como horizonte ético reside no fato de que esse pensar original de Lévinas está na contramão da concepção “saber-poder”: respondo livremente ao outro que é bem-vindo e não, na minha liberdade, decido responder ao outro. Ainda mais, nota-se que antecede a essa mudança outra, a saber: o outro se im-põe (põe dentro) sobre mim enquanto se expressa, antes mesmo de dizer, e isso já exige resposta. Nessa semântica, a insistência do CEP (2005) sobre o plano da responsabilidade como instauração da liberdade pela relação interpessoal corresponde ao sentido antropológico-ético em uma via de encontro de humanidade, que permite o respeito à dignidade humana, máxima dos CEPs.

Longe de ser esta utopia simplista de um mundo melhor a que reduzimos por vezes, Lévinas honra a dificuldade de ser livre e de ser humano, mostrando que a verdadeira provação de si não acontece no segredo de um quarto ou de uma consciência, mas perante o outro. (Zielinski, 2004, p. 150)³⁶.

Isso não trai a liberdade ocidental, apenas a desaliena, pois ela não reencontra a si mesma; se assim fosse, o eu seria um outro e a identidade do sujeito estaria em xeque, indaga Lévinas (1972/1993). Isso é uma boa notícia, pois, nesse fundamento, não há liberdade solitária, dado que a resposta advinda da presença do estrangeiro me faz frente antes do saber

³⁵ Do original: Ce ne sont plus les motifs qui régulent l'éthique, mais la personne d'autrui, sa seule existence.

³⁶ Do original: Loin d'être cette utopie simpliste d'un monde meilleur à quoi on le réduit parfois, Levinas honore la difficulté d'être libre et d'être humain, montrant que la véritable épreuve de soi n'a pas lieu dans le secret d'une chambre ou d'une conscience, mais bien face à autrui.

e agir apenas por zelo às normas. “A ideia de uma responsabilidade que antecede ou excede qualquer liberdade do indivíduo assume já no próprio processo de sua individualização, em que se traduz na transferência da ‘liberdade em [...] responsabilidade’” (Calin & Sebbah, 2002, p.50)³⁷. O crivo da questão, pois, implica, nos termos de Lévinas (1947/1998), “mudança da liberdade em responsabilidade” (p. 96).

O respeito ao ser humano, primeiro princípio do atual CEP (2005), que reza: “o psicólogo baseará o seu trabalho no respeito e na promoção da liberdade, da dignidade, da igualdade e da integridade do ser humano, apoiado nos valores que embasam a Declaração Universal dos Direitos Humanos”, em Lévinas significa atuar pelo encontro interpessoal de onde emana a humanidade. Assim, cuidar, respeitosamente, desse outro sempre plural equivale a não precipitar o conhecimento das normas; antes dar as boas-vindas à bondade que me visita como alteridade. A gênese da motivação da conduta frente aos outros deveria ser sem um porquê normativo, mas relacional, como explicita Zielinski (2004): “eu sou responsável pelos outros apenas pelos outros e por causa dos outros (sem nenhum outro motivo senão a alteridade dos outros)” (p. 113)³⁸. Um tomar posse do outro seria injustiça em nome da liberdade indiferente; acolhê-lo singular é um compromisso ético-político, porque implica a responsabilidade e justiça na relação profissional e isso favorece o compromisso social, conforme consta da apresentação inicial do CEP (2005).

Um profissional seguidor da “letra” do Código sem uma responsabilidade “encarnada” tende a suprimir a alteridade, uma vez que poderá formatar aqueles que acessam seus serviços como outro de si, digamos: uma falsa diversidade estática pela obediência às regras em detrimento de uma pluralidade dinâmica. E, infelizmente, os fundamentos éticos presentes no Código, nesse caso, não seriam relações face a face nos contextos profissionais,

³⁷ Do original: L’idée d’une responsabilité qui précède ou excède toute liberté du sujet joue déjà dans le procès même de son individuation où se traduit le “virement de la liberté en... responsabilité”.

³⁸ Do original: Je ne suis responsable d’autrui que pour autrui et à cause d’autrui (sans aucun autre motif que l’altérité d’autrui).

pois: “Abordar outrem é pôr em questão a minha liberdade, a minha espontaneidade de vivente, o meu domínio sobre as coisas [...]” (Lévinas, 1961/1980, p. 283). O reinado da liberdade, pois, tão legitimado na cultura ocidental, com facilidade, fagocita o Ele-humano em nome do Ego (inumano).

O incômodo vindo da responsabilidade pelo outro extingue a atitude egoísta, que provocaria o início de uma violência à diferença. “A liberdade inibe-se então, não porque chocada por uma resistência, mas como arbitrária, culpada e tímida que é; mas na sua culpabilidade eleva-se à responsabilidade” (Lévinas, 1961/1980, p. 182). É nesta perspectiva que deflagra ao psicólogo a possibilidade de acolhimento de cada Rosto humano na sua carreira profissional como atitude ética, para efetivar os direitos humanos, referencial em toda a história dos CEPs. “A responsabilidade que não deve nada à minha liberdade é minha responsabilidade pela liberdade dos outros” (Lévinas, 1972/1993, p. 98).

A experiência da hospitalidade é ponto de partida para a vivência do respeito à dignidade humana nas práticas profissionais, o que engendra o compromisso social, porque é uma atitude que permite o sentido do humano se manifestar e edificar o mundo. A primeira resposta ou é ética, ou recorremos à moralidade via codificação das ações, como uma casa bela esteticamente que esconde a fragilidade da fundação. Portanto, a liberdade é submissa à responsabilidade e a norma precisa do valor para se manter.

Portanto, a responsabilidade permite orientarmos aos outros livres como “uma juventude radical do elã generoso” (Lévinas, 1972/1993, p. 53), como sentido antropológico-ético litúrgico aos psicólogos entregues à visita dos outros à luz da semântica contida nos princípios dos CEPs. Lévinas (1982/2000) é categórico ao dizer que o trágico não vem da batalha entre liberdade e destino, mas da mudança daquela em destino, porque é justamente um ser livre que se torna responsável. Essa inversão é benéfica, porque permite a descoberta de um sentido relacional de paz e de amor entre Eu-Outro. “A ética tem este lugar, esta

concepção das relações humanas, do vínculo social onde a prioridade é concedida ao Outro” (Zielinski, 2004, p. 93)³⁹. Ao responder à outridade, eis o encontro humano, no despontar da ética desinteressada ou desmotivada, simplesmente desejosa e, logo, insaciável e irreduzível.

3.3. Responsabilidade no desejo e na bondade.

O entendimento da responsabilidade do psicólogo que podemos obter com Lévinas é de uma socialidade sem falta ou necessidade, porque parte do Desejo do Outro: “movimento fundamental, elã puro, orientação absoluta, sentido” (Lévinas, 1972/1993, p. 57). O profissional deveria ser abrigo onde a diversidade encontrasse cuidado pela simples visita alhures, “donde vem e para onde se retira” (Lévinas, 1972/1993, p. 73) cada outro como Rosto visitante. Essa deveria ser a motivação, sem porquês além da transcendência do outro, fundamentalmente ética a alicerçar os Códigos. Essa resposta ao outro como acolhida, antes mesmo do discurso, é aceitação de um convite ao serviço na bondade, claro que não no sentido funcional como prestação de serviço ao usuário, mas antes como oferta da relação humana. Bondade é uma forma de dizer a responsabilidade que o Desejo de Outro suscita no Eu. O que significa que:

O laço com outrem só se aperta como responsabilidade, quer esta seja, aliás, aceita ou rejeitada, se saiba ou não como assumi-la, possamos ou não fazer qualquer coisa de concreto por outrem. Dizer: eis-me aqui. Fazer alguma coisa por outrem. Dar. Ser espírito humano é isso (...). Dia-conia antes de todo o diálogo: analiso a relação inter-humana como se, na proximidade com outrem – para além da imagem que faço de outro homem –, o seu rosto, o expressivo no outro (e todo corpo é, neste sentido mais ou menos, rosto), fosse aquilo que me *manda* servi-lo (Lévinas, 1982/2000, p. 89, grifo do autor).

³⁹ Do original: L'éthique est ce lieu, cette conception des relations humaines, du lien social où la primauté est accordée à l'Autre.

A ética profissional parte de um serviço ao outro enquanto disposição de receptividade daquele tão próximo e isso está anterior à prestação de serviço objetivamente, tão repetido ao longo do atual CEP (2005). O outro é como a bússola que nos coordena sem tomar posse e a conduta de um psicólogo responsável mantém reservada em seu fazer e realiza interação face à uma presença tão distinta, nobre e sagrada. Assim, um psicólogo atento ao sentido advindo da base ética do Código, nesse aspecto, antes de prestar um serviço profissional, serve e testemunha a vida do outro pela expressão estrangeira: desconhecida e próxima. Então, responsabilidade, no sentido de Lévinas (1982/2000), é “responsabilidade por outrem, por aquilo que não fui eu que fiz, ou que não me diz respeito, ou que precisamente me diz respeito, é por mim abordado como rosto” (p. 87).

A simples presença de outra pessoa diante de qualquer profissional afeta, mesmo se encontrar posterior negação, indiferença, entre outros comportamentos, porque também são formas de responder. A responsabilidade, na compreensão levinasiana ao termo no Código, obriga à acolhida originária. “Desde que o outro me olha, sou por ele responsável, sem mesmo ter que assumir responsabilidades a seu respeito; a sua responsabilidade incumbe-me” (Lévinas, 1982/2000, p. 88). Incumbência pela dinâmica da pluralidade do ser humano presente antes de qualquer atividade. Dessa maneira, há possibilidade de realizar o que orienta e normatiza o CFP pelo quarto CEP. A originalidade da resposta na relação humana é permitir a constituição das alteridades sem “negligência, discriminação, exploração, violência, crueldade e opressão” (CEP, 2005, p. 7), segundo princípio fundamental, mas com zelo diaconal a todo e qualquer humano.

A resposta ao outro conduz o profissional à percepção da subjetividade. Isso quer dizer que a proximidade com o outro não gera um distanciamento, nem uma perda de si mesmo. A subjetividade é “sagrada na sua alteridade” (Lévinas, 1974/2011, p. 79), ou seja, enquanto não soberana em si, mas perante o outro, estrangeiro, é que o homem está salvo da

alienação. Cuida-se para não pensar que, ao realizar a acolhida de outrem, o psicólogo no desejo e na bondade sofre alguma desvantagem à sua subjetividade. “Mas a gravidade do si próprio aumenta com o peso de uma responsabilidade ainda mais exigente, de uma responsabilidade para o outro [...]. A subjetividade, como sujeição, é revelada aqui como sujeição a tudo e a todos” (Calin & Sebbah, 2002, p. 50)⁴⁰.

Opostamente, a clausura de uma subjetividade solipsista torna hermética uma habitação intersubjetiva. “A responsabilidade é o reverso do solipsismo” (Zielinski, 2004, p. 115)⁴¹. Aprendamos com Lévinas que o frente a frente autoriza o sentido antropológico-ético como abertura obsessiva e entregue àquele. Situação de vulnerabilidade, pois próximo ao outro, sem defesa frente a ele, sofrendo por ele, se for o caso: “o Eu (Moi), dos pés à cabeça, até a medula dos ossos, é vulnerabilidade” (Lévinas, 1972/1993, p. 118). Desse modo, na sinceridade da relação, os direitos humanos são, dinamicamente, vivenciados pelo exercício ético da interação harmônica.

A paz deve ser a minha paz, numa relação que parte de um eu e vai para o Outro, no desejo e na bondade em que o eu ao mesmo tempo se mantém e existe sem egoísmo. Ela concebe-se a partir de um eu seguro da convergência entre a moralidade e a realidade (Lévinas, 1961/1980, p. 286).

A exigência de responsabilidade é obra do outro, pois ele se apresenta em busca de alguém que o escuta como outro na sua “integridade de ser humano” (CEP, 2005, p. 7) jamais capturável. Deixemos a lógica do poder do nosso mundo ocidental egóico, para ceder espaço à autoridade de desenvolver “um trabalho no respeito” (CEP, 2005, p. 7) a partir da aceitação à exterioridade da alteridade extravasante. A pedra fundamental para a paz nas relações – e eis

⁴⁰ Do original: Mais la gravité du soi-même s’augmente du poids d’une responsabilité plus exigeante eucore, d’une responsabilité pour autrui [...]. La subjectivation comme sujétion se révèle ici comme sujétion à tout et à tous.

⁴¹ Do original: La responsabilité est l’envers du solipsisme.

o sentido antropológico-ético – reside em o psicólogo respeitar a alteridade e isso, sem delongas, já é responder ao outro que se im-põe como presença.

Aprendemos, culturalmente, a fazer o outro seguir nossos mandatos. “Nossa época não se define pelo triunfo da técnica pela técnica (...) e nem se define pelo niilismo. Ela é ação por um mundo que vem, superação de sua época – superação de si que requer a epifania do Outro” (Lévinas, 1972/1993, p. 53). Nem no parto somos soltos como brisa, porque somos interdependentes do outro. Curioso como alguém, por primeiro, acolheu nossa alteridade pelo encontro face a face. Por isso, Lévinas (1982/2000) é incisivo: “a subjetividade não é um para si: ela é, mais uma vez, inicialmente para o outro” (p. 88).

Um psicólogo seguro de si não necessita responder a outro pela anulação ou manipulação. A irresponsabilidade de outrem, se for o caso, não justifica a acomodação de profissionais, pois a responsabilidade é intransferível e realiza a obra da “promoção da liberdade” (CFP, 2005, p. 7). Assim, ao psicólogo só cabe um “eu” atrelado à responsabilidade e, uma vez responsabilizado, a relação acontece para fora, sempre na aventura da pluralidade, porque resposta não é fazer; é respeitar o outro sacramentado outro. Lembremos que o CEP atual, no terceiro princípio, proclama essa questão nestes termos: “o psicólogo atuará com responsabilidade social” (p. 7). Em vista desse itinerário, a responsabilidade pelo outro viabiliza a ética profissional do compromisso como outro até o substituir como uma resposta sábia amorosa.

3.4. Responsabilidade amorosa.

O sentido da ética como responsabilidade não se limita à proximidade e à acolhida a outrem e tampouco à abertura da subjetividade como enriquecimento humano do profissional, embora isso já contenha um sentido ético, como explicitado nesta dissertação. Responder pela “prestação de serviços profissionais” (CEP, 2005) e a partir da relação humana envolve um

terceiro ensinamento de Lévinas: a resposta por outros e não somente a eles. “O sujeito é *para o outro*: substituição, responsabilidade, expiação” (Lévinas, 1972/1993, p. 120, grifos do autor). De tal sorte que a responsabilidade é integral e doadora; ela é dom como oferenda benéfica ao outro:

Esse sofrimento que é oferenda – esta expulsão como dom de si, isto é, o fato de se esvaziar de sua substancialidade em benefício do outro – é a resposta à miséria essencial do outro; nesse sentido, a responsabilidade se articula em primeiro lugar como *resposta ao apelo* do outro. Mas responder à miséria do outro dando-lhe o seu eu é ser o eu de um outro, sob o peso e no lugar de um outro; é por isso que aquele *a quem* ou *frente a quem* eu respondo é sempre, ao mesmo tempo, aquele *de quem* eu respondo. A responsabilidade é, então, a substituição do outro (Calin & Sebbah, 2002, p. 50, grifos do autor)⁴².

Pensar em uma responsabilidade global parece uma pretensão de abarcar utopicamente as circunstâncias inúmeras que regem a vida humana. De fato, compete ao “psicólogo” assumir o depósito majoritário de responsabilidade. O oposto é impensável, porque a cada outro deve o peso da responsabilidade; no entanto, isso não diz respeito ao profissional ao qual o Código se dirige. Não justifiquemos qualquer irresponsabilidade pela lógica da não reciprocidade. A responsabilidade é compromisso por inteiro o tempo todo, daí Lévinas tentar nos educar a vivenciá-la sem delegações: “sou eu que suporto tudo” (Lévinas, 1982/2000, p. 90).

Um psicólogo responsável de uma responsabilidade total põe em evidência uma conduta profissional humana, sem outros motivos ou desculpas. Um psicólogo responsável é

⁴² Do original: Cette souffrance qui est offrande – cette bouté comme don de soi, c’est-à-dire le fait de se vider de sa substantialité au profit de l’autre – est la réponse à la misère essentielle d’autrui; en ce sens la responsabilité s’articule d’abord comme *réponse à l’appel* de l’autre. Mais répondre à la misère de l’autre en lui donnant son soi c’est être le soi d’un autre, sous le poids et à la place d’un autre; c’est pourquoi celui *à qui* ou *devant qui* je répons est toujours en même temps celui *de qui* jé répons. La responsabilité est ainsi substitution à l’autre.

“refém⁴³ de todos os outros, que precisamente outros, não pertencem ao mesmo gênero ao qual pertença, pois eu sou responsável por eles, sem me repousar sobre a responsabilidade deles para comigo...” (Lévinas, 1972/1993, p. 126). Desse modo, o horizonte da responsabilidade levinasiana poderia inspirar a ética profissional do psicólogo, pois o pensamento do filósofo desvela o sentido do humano implícito sob o véu do termo responsabilidade no CEP do psicólogo. Assim:

O primeiro aspecto da ética é deixar o outro ser o que ele é, não procurar reduzir a distância da nossa diferença, respeitar a alteridade como tal. Em outras palavras, o desejo, como o apelo ao outro, me revela que, na ordem ética, nunca terei terminado com os outros, nunca terei terminado de ser responsável por outrem: o infinito da responsabilidade alcança o seu caráter imotivado. A infinitude da responsabilidade cresce em paralelo com o infinito desejo (Zielinski, 2004, p. 136)⁴⁴.

A vivência dessa responsabilidade ao psicólogo na prestação dos serviços profissionais faria ele sempre insubstituível, porque é irrenunciável o acolhimento e bondade a outrem. “Em princípio, o eu não se arranca à sua ‘primeira responsabilidade’; sustém o mundo. A subjetividade (...) vai até à substituição por outrem. Assume a condição – ou a incondição – de refém (...) responde até expiar pelos outros” (Lévinas, 1982/2000, p. 91-92). Claro que a diversidade de contextos e sistemas põe-nos em alerta sobre as consequências; entretanto, Lévinas considera a importância das questões institucionais e de direito que conferem segurança no cotidiano ao responsável. O respeito à dignidade do outro não

⁴³ Lévinas (s/d) explica que “refém”, em latim, “*obses*”, significa o prisioneiro de guerra. Ou seja, uma responsabilidade obsessiva “de um para o outro” como uma anarquia, que é ética anterior à liberdade do sujeito.

⁴⁴ Do original: Le premier aspect de l'éthique, c'est de laisser l'autre être ce qu'il est, ne pas chercher à réduire la distance de notre différence, respecter l'altérité en tant que telle. Autrement dit, le désir comme l'appel d'autrui me révèlent que dans l'ordre éthique, je n'en aurai jamais fini avec autrui, je n'en aurai jamais fini d'être responsable d'autrui: l'infini de la responsabilité rejoint son caractère immotivé. L'infinitude de la responsabilité croît en parallèle avec l'infini du désir.

constrange a minha; pelo contrário, a resposta servidora promove minha suprema dignidade em relação humanizadora infinitamente.

A responsabilidade como substituição revela uma forte característica do humano: a solidariedade como uma sensibilidade. O CEP (2005) proclama essa via como classe profissional e trabalho em equipe: “ter, para com o trabalho dos psicólogos e de outros profissionais, respeito, consideração e solidariedade...” (p. 9). De fato, vivenciar a responsabilidade inclui a presença da empatia. Na “minha pele” como psicólogo sou atingido pela vulnerabilidade da “pele nua do outro”. Nesse sentido, “sofrer pelo outro é ser responsável por ele, suportá-lo, estar em seu lugar, consumir-se por ele” (Lévinas, 1972/1993, p. 119). Assim, é impossível a indiferença ou a recusa à relação com o Rosto de outrem.

A comunidade tem sua comunhão como comum-humanidade pela gênese da responsabilidade à luz da epifania de outrem. Se o sentido (horizonte) está presente, os caminhos se fazem para o desdobramento dos apelos da responsabilidade. Psicólogos, não é o CFP a apelar a nós por meio do CEP por responsabilidade; é um sujeito humano a revelar seu Rosto a nos convocar ao respeito da pluralidade como resposta à ética relacional, que a língua convencionou chamar pelo vocábulo “responsabilidade”. Em Lévinas a responsabilidade é incondicional como ato, por excelência e primeiro, da condição humana: somos responsabilidade pelos outros e não fazemos algo por alguém para cumprir uma responsabilidade. A fraternidade opera reciprocamente, não obstante sendo o compromisso ético liberto desse espírito da retribuição. “Nesse sentido, sou responsável por outrem sem esperar a recíproca, ainda que isso me viesse a custar a vida” (Lévinas, 1982/2000, p. 90).

O psicólogo é primeiro uma pessoa encarnada e essa não-separação para com a objetividade da profissão deveria ser um diferencial que o levasse a viver preciosidades da comunidade humana. A responsabilidade da pessoa-profissional não pode ser delegada em nenhum momento, nem cabe o espírito do “lavar as mãos” ao considerar que não fui eu ou

isso não é comigo. Se assim fosse, a ética profissional a partir dos Códigos se reduziria ao cumprimento das normas para evitar a fiscalização dos Conselhos.

Uma responsabilidade de uma classe profissional é tarefa árdua e contínua que compreende o desenvolvimento dessa ética relacional. “Estar exposto ao outro é estar obcecado pelo que pode acontecer ao outro, pela possibilidade de seu desaparecimento” (Zielinski, 2004, p. 132)⁴⁵. Podemos dizer, pelos ensinamentos levinasianos, que a classe se desenvolve pela resposta comprometida à luz da súplica humilde de outro pelo respeito como cuidado com a sua vida. “A súplica é a outra face do mandamento que transforma o dever em obsessão” (Zielinski, 2004, p. 131)⁴⁶. Uma obsessão de cuidar do outro, uma “responsabilidade obsessiva” (Lévinas, s/d, p. 163)⁴⁷, que se expõe: aparecimento de uma vida sagrada no seio da humanidade.

À guisa de arremate, o sentido antropológico-ético pelas contribuições filosóficas elucidadas é possível somente pelo protagonismo do compromisso intersubjetivo na profissão. Se o psicólogo está indisposto à alteridade, qual o sentido de se desenvolver uma profissão à luz de uma ciência humana e da saúde? Alergia ao outro parece esconder adoecimento de uma profissão e tão logo o processo saúde-doença-cuidado fica interdito. Nesse viés, a adesão à reponsabilidade que significa hospitalidade, bondade, zelo amoroso e respeito à pluralidade torna-se impraticável; assim restará aumentar regras, normas e costumes no seio da profissão como soluções paliativas a uma classe profissional, cujo discurso seria desconexo às práticas. Na ausência de sentido à ética, multiplicam-se legislações. Por outro lado, pela via levinasiana apresentada: “a ética como proximidade, da responsabilidade e da substituição marca indelevelmente a humanidade ou a ‘essência’ humana” (Ribeiro, 2006, p. 401).

⁴⁵ Do original: Être exposé à autrui, c’est être obsédé par ce qui peut arriver à autrui, par la possibilité de sa disparition.

⁴⁶ Do original: La supplication est l’autre face du commandement, qui retourne le devoir en obsession.

⁴⁷ Do original: Responsabilid obsesiva.

Ética é morada que habita a casa profissional; se expulsa de casa, restam os preceitos. Mas se cada um (a) é responsável primeiro no berço da humanidade na profissão, ele (a) começa por ser protagonista à classe, aos usuários, à sociedade. De acordo com Passos (1993), “os códigos de ética profissional devem assumir um compromisso de vida e com a vida” (p. 62), de forma aberta e em constante revisão; assim, o profissional será humano e justo, em vez de desonesto e manipulador, conclui a autora. Nessa senda, um psicólogo ético é perseguido como autor da esperança que move e ilumina encontros interpessoais responsabilmente. Destacamos que Lévinas inverte o sentido da perseguição: “ser perseguido não é sofrer uma violência, é estar em situação de impedir que a violência se exerça contra os outros”. (Zielinski, 2004, p. 132)⁴⁸.

Assim, o psicólogo pode se relacionar como escritor da história da humanidade nessa profissão na parte que o cabe; incumbe-o a maior responsabilidade: respeitar as alteridades que lhe apresentam no caminho da vida profissional. Em Lévinas, “o ser humano é *ob-audiência*, porque na relação ética o outro o ordena a servi-lo (...) aquele vive de amar o outro (por sacrificar-se por ele)” (Ribeiro, 2006, p. 401). A responsabilidade pelo outro é sentido antropológico-ético como solo sagrado da ética profissional, que fica escondido pela “letra” do atual CEP sem o claro fundamento advindo do Conselho Federal de Psicologia.

⁴⁸ Do original: être persécuté, ce n’est pas subir une violence, c’est être en situation d’empêcher que la violence s’exerce envers autrui.

CONSIDERAÇÕES GERAIS.

Urge no Brasil uma ética profissional do psicólogo dinâmica que tenha como inspiração um sentido antropológico-ético, que comprometa autenticamente a classe profissional como pessoas eticamente responsáveis pelo outro. Esse foi o objetivo desta pesquisa, que buscou refletir sobre o sentido antropológico-ético do psicólogo brasileiro por meio da análise histórica dos Códigos de Ética Profissional, tendo como ética primeira a fenomenologia da proximidade de Emmanuel Lévinas.

Como vimos ao longo dos capítulos, não basta ser a Psicologia uma profissão que alcançou sua autonomia há quase 60 anos, se ela não favorecer o compromisso ético-social, o que envolve atuação crítica frente ao contexto sócio-político brasileiro. Uma socialidade, cujo “sentido é o rosto de outrem” (Lévinas, 1961/1980, p. 185), porque é uma ética relacional e não uma ideia de bem ou de dever, nem de coletividade, que tem propiciado a efetivação do discurso oficial, esvaziado, em torno do comprometimento da profissão com a sociedade brasileira.

Vimos que na análise levinasiana, o plural ou diverso concerne a uma sabedoria da paz “numa relação que parte de um eu e vai para o Outro, no desejo e na bondade em que o eu ao mesmo tempo se mantém e existe sem egoísmo” (Lévinas, 1961/1980, p. 285-286), logo uma visão distinta à consideração de um quantitativo de pessoas, de coletividade apenas. Para tal respeito às coletividades, uma classe profissional competente requer dinamicidade pela construção de relações interpessoais efetivas que estejam presentes em qualquer diversidade.

A organização da profissão em torno dos Conselhos Federal e Regional de Psicologia necessita de uma estreita relação interpessoal entre sociedade e profissionais, entre profissionais e os Conselhos, entre esses e usuários dos serviços, a fim de se consolidar uma ética relacional à classe profissional. A falta dessa proximidade interpessoal acarreta, então, o distanciamento entre as partes, uma redução ao papel de fiscalização dos Conselhos no

aspecto ético. Por isso o Código de Ética dos psicólogos diz respeito a um manual de conduta, um manual a ser seguido pelo saber e pelo cumprimento de regras com risco de punições. Esse não nos parece um tipo de atitude ética responsável; assim, é necessário e inevitável que o CEP envolva uma visão de ser humano e de seu agir. E essa necessidade está em evidência na exposição dos motivos que gerou a construção do código de ética em vigor: “códigos de Ética expressam sempre uma concepção de homem e de sociedade que determina a direção das relações entre os indivíduos. Traduzem-se em princípios e normas que devem se pautar pelo respeito ao sujeito humano e seus direitos fundamentais” (CFP, 2005, p. 5). Afinal, o que tem orientado as ações éticas dos psicólogos?

Em nossa análise, os Códigos de Ética não efetivam seus objetivos de orientar e referenciar o agir ético profissional. Ao contrário, tem apenas legislado uma conduta moral e de forma legalista. Assim, por essa via reducionista, restaria o moralismo como uma casa construída sobre o terreno arenoso. Por isso, é de grande importância retomar o sentido da ética à semelhança de uma casa com fundação sólida. O discurso legalista baseia-se, muitas vezes, no saber teórico do “é permitido” ou “não é permitido”.

Esse tipo de atitude esconde, oculta, qual é a atitude que está em vigor, parecendo não existir uma real implicação ao retorno ao outro, no seio das relações interpessoais, como vislumbramos através das contribuições do pensamento de E. Lévinas, o qual expressa a principal: “a minha tarefa não consiste em construir a ética; procuro apenas encontrar-lhe o sentido” (Lévinas, 1982/2000, p. 82). Relembramos que os Códigos são constituídos por princípios éticos, os quais estão fundamentados nos valores que sustentam o agir, além do conjunto de artigos, que normatiza a conduta profissional.

A construção histórica dos Códigos configurou em torno de dois modelos éticos, advindo de pensamentos filosóficos, segundo Rial (2015): a ética do bem aristotélica e a ética do dever kantiana. Esses modelos revelam o primado, na tradição filosófica ocidental, da

racionalidade grega sob a referência da ontologia, o que propicia a centralidade em torno da autonomia humana como auto-orientadora da ação em busca da felicidade. Lévinas foi profético a denunciar essa problemática, a qual implica uma alergia ou desconhecimento do outro (Lévinas 1972/1993) e, por conseguinte, indaga sobre o que nos torna humanos, e logo, não apenas amantes do saber, mas como ele anuncia: sábios frente ao amor (Fabri, 1997).

Assim, as contribuições levinasianas para uma re-orientação à ética profissional do psicólogo direciona de “um-para-o-outro” (Lévinas, 1974/1990; 1991/2010). Aqui se trata de uma escuta sensível e radical ao ordenamento de outrem “Não Matarás” (Lévinas, 1982/2000, p. 79; 1991/2016, p. 219), como cuidado pela vida de si, ao mesmo tempo em que, aquele que apela pela acolhida hospitaleira a cada um de nós. Nossa resposta primeira, aquela que responde, que desperta à ética-humana, é “Eis-me aqui” (Lévinas, 1982/2000) na diaconia (acolhida serviçal à visitação do próximo). É um estar a serviço a outrem não como favor ou obrigação, mas luta pela vida digna e contra qualquer processo de violência, num tempo diacrônico, pois cada instante significa um novo começo. Nesse tempo longo do passado e por-vir de outrem, “o presente é tão grande, não nos afastemos” (Andrade, 1973).

Outrossim, o que impede a manifestação dessa resposta primeira, do contato com o Rosto do Outro, é, para nós, a base científico-positivista, tomado de um certo pragmatismo utilitarista na composição dos CEPs. Apesar de não adentrarmos especificamente em tal questão, lembremos que “meras ciências de fatos”, como dizia Husserl (1954/2012, p. 3), “fazem meros homens de fatos”, e tal aspecto recai sem dúvida sobre a visão antropológica e ética que constituiu a história da profissão psicólogo. Ainda, E. Husserl (1954/2012) buscou renovar o sujeito racional-ético para que esse pudesse reaver o sentido humanitário, afinal “somos [...] funcionários da humanidade” (p. 12), estamos a serviço do humano.

Entendemos, igualmente, que a Fenomenologia, mais que uma filosofia (escola/abordagem) ou teoria, se apresentou aqui em nossa pesquisa como uma atitude, uma

“atitude espiritual” de poder retornar à subjetividade de um sujeito integral, pois aquilo que se mostrou a nós se fez, sem dualismo. De fato, compreendemos porque a fenomenologia husserliana foi importante para Lévinas: uma ciência de fenômenos; uma ruptura com a representação e um assento na sensibilidade; uma via intuitiva capaz de doar sentido ao sujeito; um método fenomenológico; entre outros (Lévinas, 1949/1997). Se, por um lado, Husserl retorna ao sujeito capaz de produzir sentido pela atividade da consciência, Lévinas recorre à passividade da consciência para a busca pelo outro, uma contra intencionalidade (Fabri, 2015).

O mostrar-se ético permite um sujeito que se descobre livre, humanamente, porque responde a outrem, sem qualquer motivação diversa. O filósofo franco-lituano pôde ir além do “mestre” quanto ao lugar ocupado pelo outro, visto que Husserl constituiu a intersubjetividade a partir do sujeito. Para Lévinas, trata-se apenas de um *alter* ego, o que ainda não dinamiza a revelação do diferente só possível fora do domínio da consciência intencional. “O outro enquanto outro não é somente um *alter* ego: ele é aquilo que não sou” (Lévinas, 1947/1994, p. 75). Tirar o outro do esquecimento é tarefa que implica a ética por primeiro e, desde já, uma descoberta do sentido ético.

A relação com o Outro no Código de Ética pode também ser especificada a partir do papel orientador e fiscalizador que compete ao Conselho Federal de Psicologia (Holanda, 1997), principalmente em torno da construção de relações humanas na atuação profissional. A análise histórica evidenciou um crivo central da Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948), cuja máxima é o respeito à dignidade humana. Contudo, pontuamos que o discurso abstrato dos Direitos Humanos requer condições concretas para sua efetivação enquanto projeto de sociedade. Além disso, como analisam Souza e Pan (2016), o caráter universal desse discurso é construído a partir dos modelos sócio-políticos inevitavelmente. Antes da indagação sobre as questões organizativas e institucionais, pelas contribuições do

“fenomenólogo” Lévinas à Psicologia, direcionamos o olhar para o ser humano feito de relações no cotidiano da existência.

Além do mencionado, o percurso de Lévinas não tem sua gênese na autonomia racional do sujeito e nem no aparato legal, mas na vulnerabilidade de outrem. Vulnerabilidade como modo de o Rosto (sensível e não apenas visível) do outro se revelar e se retirar. “o Eu (Moi), dos pés à cabeça, até a medula dos ossos, é vulnerabilidade” (Lévinas, 1972/1993, p. 118). Mas também escuta do Dizer de todos os outros que necessitam de justiça, assim a política realiza a ética sem-finito. Nesse caso, a trama ético-política levinasiana é preventiva às vulnerabilidades, entendidas como desigualdade sociais, de que fala o segundo princípio do Código, pois compete ao psicólogo contribuir para “a eliminação de quaisquer formas de negligência, discriminação, exploração, violência, crueldade e opressão” (CFP, 2005, p. 7). A unidade da paz promovida pela pluralidade como fraternidade evita as injustiças sociais, porque amor respeitoso às pessoas é anterior à lei e sentinela da justiça (Chalier, 1993; Lévinas, 1991/2010).

Infelizmente, tem sido lamentável a banalização atual de alguns termos como “amor”, “paz”, “justiça”, “responsabilidade”, entre outros, e, em contrapartida, sem ingenuidade como discorremos ao longo dos capítulos, é denso e profundo o sentido que advém do pensamento de Lévinas. O excesso de ser impessoal, *il y a* (há), obra da tradição ontológica, deixa-nos horrorizado pela ausência de sentido (Lévinas, 1947/1994). A desconstrução da ontologia permite emergir a exposição que não mata, mas promove a presença de um existente à existência “de carne-e-osso” faminto e sedento (Lévinas, 1947/1998). Existente misterioso, fecundo e desejoso como alteridade, que rompe com a absurdidade que consiste da ausência de um sentido orientador para lá do não-sentido (Lévinas, 1972/1993).

Dessa maneira, o sujeito psicólogo em compromisso ético-político para com o outro, o qual apela por responsabilidade e justiça, poderia ter a orientação absoluta para uma conduta respeitosa que preserva a dignidade integral humana (Lévinas, 1972/1993). Eis aqui o sentido antropológico-ético pela epifania do/como outro, absolutamente distinto, que deixa rastro na sua exposição nua, via encontro face a face, sempre enigmático e apelativo pelo cuidado pleno com a vida dele (Lévinas, 1961/1980). A dignidade do sujeito enquanto ser humano se justifica apenas perante a dignidade do outro.

Nesta pesquisa não objetivamos repropor um modelo ao Código vigente, nem questionamos a estrutura organizacional administrativa da classe profissional por meio dos Conselhos Federal e Regionais de Psicologia. Esta tarefa implica atitude ético formativa, em ações éticas interpessoais, em novos trabalhos humanísticos e isso seria de grande valia, inclusive à formação inicial. Quanto ao objetivo de desvelar o sentido como aquilo que situa e orienta o agir do psicólogo brasileiro, pelos ensinamentos de Lévinas, pudemos retirar “aquém” para seguir “além”.

Especificamos então algumas contribuições de Lévinas à ética profissional em Psicologia que alcançamos em nossa análise: uma classe de psicólogos menos individualista e mais altruísta; uma autonomia profissional modificada pela heteronomia; uma subjetividade engajada à intersubjetividade. Afinal, a obra do Rosto de Outro e do Terceiro é a “fonte” de onde emana humanidade, comunidade fraterna, uma intriga ética responsável por inteiro (Lévinas, 1974/2011) como nascente de um rio, um lugar indeterminado, mas que brota e escoia água até formar um curso sedento que vai ao encontro do oceano, secreta e liturgicamente.

Defendemos que a preciosidade do enigma humano presente no exercício profissional propicia ao psicólogo responsabilizar-se diante do outro, a serviço do outro e pelo sofrimento do outro, de maneira a zelar pela vida até expiar pelos outros infinitamente

(Lévinas, 1982/2000). A responsabilidade é anterior ao cumprimento das normas, pois lhe confere orientação pelo bem a outro, independentemente do fenômeno do individualismo, típico da sociedade contemporânea ocidental. De forma alguma menosprezamos a importância das normas de conduta, apenas evitamos a redução científico-utilitarista da ética profissional às normatizações, o que pode esvaziar o sentido e anular a alteridade.

Uma profissão centrada única e exclusivamente nos preceitos morais, na postura individualista e ancorada numa cientificidade tecnicista utilitarista aniquila os valores e a racionalidade de uma coexistência humana em paz. Não há e nem existirá uma Psicologia humana, refém da técnica, em uma liberdade permissiva de um “eu” a coisificar o “outro”. Portanto, é frente a outro homem que o psicólogo pode se fazer humano.

A questão da responsabilidade é enfatizada pela Psicologia oficial dos Códigos de Ética, tanto nos princípios éticos quanto nos artigos. Talvez se perguntássemos aos estudantes de Psicologia, bem como aos profissionais de diferentes campos de atuação e fases de carreira, encontraríamos compreensões diversas sobre a “responsabilidade”. Se, por um lado, poderíamos compreender nisso a manifestação da singularidade, também é possível o esvaziamento de sentido radical que está implícito no termo. Assim, a retomada da significação do valor da responsabilidade foi fundamental para inspirar e re-orientar a ética profissional.

Diante disso, Lévinas propõe a relação responsável com o outro na sua separação. Isso significa que outro se mostra próximo e vulnerável na sua nudez como Rosto, ao mesmo tempo que se expressa como ordenamento à responsabilidade pelo respeito à alteridade. A responsabilidade como acolhida do estrangeiro, como serviço próprio de quem cuida, como atitude amorosa de quem sofre pelo outro a ponto de ocupar o lugar dele. Portanto, uma liberdade mudada em responsabilidade, motivada apenas pela alteridade (Calin & Sebbah,

2002; Lévinas, 1947/1998; Zielinski, 2004): caminho de humanização e verdadeiro respeito à dignidade.

Com pouco mais de meio século de reconhecimento, a jovem Psicologia brasileira, diante de nossa análise, precisa despertar, antropológica e eticamente, para o lugar do outro. Este trabalho objetivou anunciar a não-alergia, a não-indiferença ao outro no seio das relações interpessoais, sendo que se trata de uma questão fundamentalmente de responsabilidade, porém numa semântica da alteridade ética e não da obrigação moralista. Atingir o objetivo central dessa pesquisa significa chamar a atenção, apelar à escuta dos Conselhos, dos psicólogos, dos estudantes de psicologia, dos leitores sobre a importância do sentido ético relacional que permita ao outro se mostrar na sua unicidade sem pré-conceituações e independente do comportamento dele em relação a mim. Psicólogos que atuam na obediência primeira, não como conduta moralista, senão consciência moral entendida, segundo Ribeiro (2006), como amor o outro a ponto de sacrificar por ele enquanto serviço responsável no desejo e na bondade.

Por fim, a ética como responsabilidade pelo outro é, sim, uma via alternativa enquanto base filosófica sobre o sentido antropológico-ético ao Código de Ética Profissional do Psicólogo. Assim, visto que o CEP (2005) está em vigor há mais de década e considerando a evolução da sociedade contemporânea às voltas com a quarta Revolução Industrial, suscitamos a latente necessidade de atualização, revisão e avanço do CEP pelo CFP de maneira antropológico-ética. Mais ainda, à levinasiana, instigamos o desejo dessa profissão, que atrevo a dizer na fronteira entre ciências da saúde e ciências humanas, a inspirar rumo a uma ética relacional, que retome a alteridade, mesmo frente ao individualismo contemporâneo. Devemos ser psicólogos singulares que mantêm cada outro protagonista de suas histórias em qualquer contexto e campo de atuação, isto é, psicólogos construtores de relações Eu-Outro, cuja coexistência não instrumentaliza ninguém pelo saber e pelo poder.

Propusemos a análise do contexto histórico-ético da profissão com ênfase nos Códigos, por ser esse o modelo brasileiro; além disso, empreendemos outro modo de constituir a alteridade fora do âmbito da liberdade do sujeito em torno de si e, por fim, discutimos sobre a responsabilidade pelo outro em Lévinas como sentido antropológico-ético contido, implicitamente, no CEP (2005). Nas palavras de Lévinas: “eu penso que é a descoberta do fundo de nossa humanidade, a própria descoberta do bem no encontro de outrem [...] a responsabilidade para com o outro é o bem. Isso não é agradável, é bem” (Poirié, 2007, p. 83). Face ao exposto, os objetivos dessa investigação foram alcançados.

O escopo desta pesquisa contribui sobretudo por apresentar a filosofia da alteridade ética de Lévinas à Psicologia. Com lucidez, essa investigação é ciente da obsessão de Lévinas, grande contribuição, para a inviolabilidade do outro na sua dignidade da diferença, lugar do sentido. Infelizmente, a ética de Lévinas é fechada ao aprendizado para com o outro e não avança como uma ética que enfrenta os problemas do mundo atual. São duas limitações do humanismo de outro homem de Lévinas, como explicita Fabri (1997).

Escolhemos a discussão reflexiva sobre o sentido da ética e, portanto, não desenvolvemos um modelo ético ou mesmo proposta prática à ética profissional que ampliaria a análise para além dos Códigos. Se, por um lado, é inédita essa pesquisa sobre o sentido ético em Psicologia a partir da filosofia contemporânea de Lévinas; por outro, temos consciência de que esse trabalho não apresenta uma ética pragmática levinasiana ao psicólogo brasileiro. Provocamos, assim, outros pesquisadores e outras pesquisas em Psicologia com esse foco interdisciplinar a partir da obra de E. Lévinas. Muitas profissões nas ciências da saúde e nas ciências humanas têm desenvolvido estudos, cujos temas implicam a obra de E. Lévinas, especialmente quanto à alteridade e à ética. Em Psicologia, há carência com esse enfoque.

Ainda, sabemos da limitação desse trabalho enquanto não percorreu a vastidão de todo legado filosófico, teológico e literário de Lévinas, nem se ateu ao enfoque por período

da obra do filósofo, pois priorizamos o itinerário a partir do tema da ética profissional do psicólogo pelos Códigos, para depois mostrar como a constituição da alteridade ética responsável por Lévinas inspiraria aquela enquanto direção. Com isso, queremos afirmar as inúmeras possibilidades de temas caros à Psicologia sobre os quais o pensamento levinasiano pode oferecer contribuições, especialmente em estudos teóricos. E, sublinhamos o repertório do filósofo franco-lituano, que não se reduz à escrita filosófica, visto que pode suscitar o interesse de algum leitor atento por esse “universo” científico inexplorado.

Desenvolver essa pesquisa também significou compartilhar o conhecimento de uma trajetória formativa e intelectual, assim como me implicou enquanto pessoa e profissional pelas relações que venho cotidianamente construindo: a “utopia” lançada por Lévinas é concretude na minha vida. O nascimento deste trabalho recorda uma gestação feita: desejo de crescimento que custou escolhas ousadas; pertencimento a um grupo de pesquisa em uma instituição federal de ensino pela liderança do orientador em prol da importância de produzir conhecimento; expressão de trajetórias como psicólogo, pois escolhi ser profissional que cuida do humano e que aprende continuamente com cada outro.

Este trabalho como oferta de alteridade a outrem foi gerado nas noites, após jornadas duplas e, às vezes, triplas de trabalho, para dizer ao leitor do sentimento de gratidão e realização, bem como de um caminho ao andar, como ensina o poeta Machado (1912), e oxalá isso ilumine outros que queiram se aventurar. Afinal, como expresso no início do trabalho, o mineiro caminha bem por entre montanhas, ainda mais quando há casa dos pais e do avô próximo ao rio, na “terceira margem do rio” (Rosa, 1968), por onde muitas alteridades e vivências humanas “banham” minha existência.

À guisa de arremate, quiçá esta dissertação tenha te seduzido enquanto alguém que anseia e espera caminhar por uma trilha profissional de humanidade. O sentido da ética se orienta para o outro, sagrado na sua diferença nunca totalmente manifesta. A utopia do

psicólogo humano torna-se concreta quando da vivência da alteridade responsável pelo outro, tarefa possível, difícil e exigente, não reduzida ao discurso abstrato sobre dignidade humana e responsabilidades do psicólogo.

A você leitor (a), Rosto humano na contemporaneidade: eis-me aqui, bem-vindo à minha casa, onde cuido com gratidão pela vida que aprendo com você. A ética profissional do psicólogo se aninha, pois, na epifania do Rosto de cada Outro que ensina a humanidade. Nas pegadas de Lévinas, somos caminhantes em busca da sabedoria do desejo, da paz, do amor que nos torna, pessoas e profissionais, humanos e para a humanidade.

REFERÊNCIAS.

- Ales Bello, A. (2006). *Introdução à fenomenologia* (Jacinta Turolo Garcia; Miguel Mahfoud, Trads.). Bauru, SP: Edusc.
- Amendola, M. F. (2014a). História da construção do Código de Ética Profissional do Psicólogo. *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, 14(2), 660-685. <https://doi.org/10.12957/epp.2014.12559>.
- Amendola, M. F. (2014b). Formação em Psicologia, Demandas Sociais Contemporâneas e Ética: uma Perspectiva. *Psicologia: Ciência e Profissão*, 34(4), 971-983. <https://doi.org/10.1590/1982-370001762013>.
- Andrade, C.D. (1973). *Reunião*. Rio de Janeiro: José Olympio.
- Antunes, M. A. M., Kavakama, E. B., Rapold, R. C. M., Taverna, C. R., Maruto, A. A., Arzabe, A. C. G. T., Mello, A. D., Rykebush, C. G., Trujillo, J. P., Santos, L. M. S. P., Carvalho, L. M. M., Peruchi, M. F. F.O., Lima, M. L. A. G., Pessoa, S. M., Norkus, R. C., & Bueno, S. R. (2006). A consolidação da psicologia no Brasil (1930-1962): sistematização de dados e algumas aproximações analíticas. *Psicologia da Educação*, 22, 79-94. http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1414-69752006000100005.
- Antunes, M. A. M. (2012). A Psicologia no Brasil: Um ensaio sobre suas contradições. *Psicologia: Ciência e Profissão*, 32 (num. esp.), 44-65. <https://doi.org/10.1590/S1414-98932012000500005>.
- Antunes, M. A. M. (2014). *A Psicologia no Brasil: leitura histórica sobre sua constituição*. (5a ed.). São Paulo: Educ.
- Baptista, M. T. D. S. (2010). A Regulamentação da Profissão Psicologia: documentos que explicitam o processo histórico. *Psicologia: Ciência e Profissão*, 30 (num. esp.), 170-191. <https://doi.org/10.1590/S1414-98932010000500008>.

- Barata, A. (2008). Lévinas, Husserl and Damasio: from otherness as experience to experience of otherness. *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, 8(2), 204-212. <http://www.revispsi.uerj.br/v8n2/artigos/pdf/v8n2a06.pdf>.
- Bataglia, P. U. R., & Bortolanza, M. R. (2012). Formação profissional e conceitos de moral e ética em estudantes de psicologia. *Psicologia: teoria e prática*, 14 (2), 126-140. http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1516-36872012000200011.
- Bernardes, J. S. (2012). A formação em Psicologia após 50 anos do Primeiro Currículo Nacional da Psicologia – Alguns desafios atuais. *Psicologia: Ciência e Profissão*, 32 (num. esp.), 216-231. <https://doi.org/10.1590/S1414-98932012000500016>.
- Calin, R., & Sebbah, F.D. (2002). *Le vocabulaire de Lévinas*. Paris: Ellipses.
- Carrara, O. V. (2012). Fenomenologia e Ética em Emmanuel Lévinas. *Filosofia Unisinos*, 13(3), 393-405. <https://doi.org/10.4013/fsu.2012.133.04>.
- Chalier, C. (1999). *Lévinas: a utopia do humano* (Antônio Hall, Trad.). Lisboa: Instituto Piaget.
- Conselho Federal de Psicologia (1975). Resolução CFP N° 010/1975. *Código de Ética Profissional do Psicólogo*, I Plenário. Brasília, DF: CFP.
- Conselho Federal de Psicologia (1979). Resolução CFP n° 029/79. *Código de Ética Profissional do Psicólogo*, III Plenário, Brasília, DF: CFP.
- Conselho Federal de Psicologia. (1987). Resolução CFP N° 002/87. *Código de Ética Profissional do Psicólogo*, VI Plenário, Brasília: CFP. Recuperado em 31 de agosto, 2018, de <https://transparencia.cfp.org.br/wp-content/uploads/sites/10/2005/05/Codigo-de-Etica-Profissional-do-Psicologo.pdf>.
- Conselho Federal de Psicologia (2005). Resolução CFP N° 010/05. *Código de Ética Profissional do Psicólogo*. Recuperado em 31 de agosto, 2018, de <http://site.cfp.org.br/wp-content/uploads/2012/07/codigo-de-etica-psicologia-1.pdf>.

- Demo, Pedro (1994). *Pesquisa e construção do conhecimento: metodologia científica no caminho de Habermas*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- Demo, Pedro. (2000). *Metodologia do conhecimento científico*. São Paulo: Atlas.
- Demo, Pedro. (2014). *Metodologia científica em ciências sociais*. 3. ed. São Paulo: Atlas.
- Depraz, N. (1999). *Husserl*. Paris: Armand-Colin.
- Esch, C. F., & Jacó-Vilela, A. M. (2012). A Regulamentação da Profissão de Psicólogo e os Currículos de Formação *Psi*. In A. M. Jacó-Vilela, A. C. Cerezzo, & H. B. C. Rodrigues (Org.). *Clio-psyché: fazeres e dizeres psi na história do Brasil* [online]. (pp. 3-12). Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais. <https://doi.org/10.7476/9788579820618>.
- Fabri, M. (2007). *Fenomenologia e cultura: Husserl, Lévinas e a motivação ética do pensar*. Porto Alegre, RS: EDIPUCRS.
- Fabri, M. (2015). O sujeito moral entre passividade e atividade: Husserl, Levinas e a afecção pelo valor. *Ipseitas*, São Carlos, 1 (1), 106-118. <http://www.revistaipeitas.ufscar.br/index.php/ipseitas/article/view/17>.
- Fabri, M. (2017). A essência do tribunal humano segundo Lévinas: prolongamento Ético da Fenomenologia. *Ética e Filosofia Política*, Juiz de Fora, 20 (2), 135-151. <https://doi.org/10.34019/2448-2137.2017.17607>.
- Ferreira Neto, J. L. (2004). "Tudo pelo Social": questões emergentes na formação do Psicólogo brasileiro. In: J. L. Ferreira Neto. *A Formação do Psicólogo. Clínica, social e mercado* (pp. 81-105). São Paulo: Escuta; Belo Horizonte: Fumec/FHC.
- Giovanetti, J. P. (2019). O adoecimento existencial no século XXI. In C. L. Cardoso (Org.), J. P. Giovanetti (Org.), J. P. Ribeiro, M. A. Q. de Brito, M. M. Magnaboso, P. E. R. A. Evangelista, S. S. Horta. *Sofrimento Humano e Cuidado Terapêutico*. (pp. 47-74). Belo Horizonte: Artesã Editora.

- González Rey, Fernando (2005). *Pesquisa qualitativa e subjetividade: os processos de construção da informação* (Marcel Aristides Ferrada Silva, Trad.). São Paulo: Pioneira Thomson Learning.
- Goto, T. A. (2015). *Introdução à Psicologia Fenomenológica – A Nova Psicologia de Edmund Husserl*. São Paulo: Paulus.
- Goto, T. A., & Moraes, M. A. B. de (2018). O problema mente-corpo e a questão da naturalização da Fenomenologia. *Ecos - Estudos Contemporâneos da Subjetividade*, 8(2), 194-208. <http://www.periodicoshumanas.uff.br/ecos/article/view/2832>.
- Grzibowski, S. (2016). Intuição e percepção em Husserl: Leituras de Emmanuel Lévinas. *Rev. Nufen: Phenom. Interd.*, 8(2), 65-76. http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2175-25912016000200006.
- Holanda, A. F. (1997). Os Conselhos de Psicologia, a formação e o exercício profissional. *Psicologia, Ciência e Profissão*, 17 (1), 3-13. <https://doi.org/10.1590/S1414-98931997000100002>.
- Holanda, A. F. (2012). O método fenomenológico em Psicologia: uma leitura de Nilton Campos. *Estudos & Pesquisas em Psicologia* (UERJ), 12 (3), 833-851. <https://doi.org/10.12957/epp.2012.8218>.
- Holanda, A. F. (2016). Fenomenologia e Psicologia no Brasil: aspectos históricos. *Estudos de Psicologia* (Campinas), 33 (3), 383-394. <https://doi.org/10.1590/1982-02752016000300002>.
- Holanda, A. F. (2019). O que é Psicologia? Dilemas epistemológicos e repercussões contemporâneas. *Revista de Psicologia*, Fortaleza, 10 (1), 8-20. <http://www.periodicos.ufc.br/psicologiaufc/article/view/33638>.
- Husserl, E. (1985). Investigações lógicas: sexta investigação. *Coleção Os Pensadores*

- (Zeljko Loparic, & André Marina Altino de Campos Loparic, Trads.). São Paulo: Abril Cultura. (Original publicado em 1901).
- Husserl, E. (2006). *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral a fenomenologia pura* (Carlos Alberto Ribeiro de Moura, Trad.). Aparecida, SP: Ideias & Letras. (Original publicado em 1913).
- Husserl, E. (2012). *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental: uma introdução à filosofia fenomenológica* (Diogo F. Ferrer, Trad.). Rio de Janeiro: Forense Universitária. (Original publicado em 1954).
- Husserl, E. (2013). *Meditações cartesianas e Conferências de Paris: de acordo com o texto de Husserliana I* (Pedro M. S. Alves, Trad.). Rio de Janeiro: Forense Universitária. (Original Publicado em 1929).
- Jacó-Vilela, A. M., Cerezzo, A. C., & Rodrigues, H. B. C. (Orgs.). (2012). *Clio-psyché: fazeres e dizeres psi na história do Brasil*. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais. <https://doi.org/10.7476/9788579820618>.
- Lakatos, Eva Maria, & Marconi, Maria de Andrade. (2017). *Fundamentos de metodologia científica*. 8. ed. São Paulo, Atlas.
- Lei n. 5.766 de 20 de dezembro de 1971 (1971). Cria o Conselho Federal e os Conselhos Regionais de Psicologia e dá outras providências. Brasília, DF. Recuperado em 07 de junho, 2019, de http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/L5766.htm.
- Lévinas, E. (s/d). *Dios, la muerte y el tiempo*. París: Bernard Grasset.
- Lévinas, E. (1980). *Totalidade e infinito* (José Pinto Ribeiro, Trad.). Lisboa: Edições 70. (Original publicado em 1961).
- Lévinas, E. (1990). *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris: Le Livre de Poche. (Original publicado em 1974).
- Lévinas, E. (1993). *Humanismo de outro homem* (P. S. Pivatto, Trad. [coord.]). Petrópolis:

- Vozes. (Original publicado em 1972).
- Lévinas, E. (1994). *Le temps et l'autre*. (5a ed.). Paris: Quadrige/PUF. (Original publicado em 1947).
- Lévinas, E. (1997). *Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger* (Fernanda Oliveira, Trad.). Lisboa: Instituto Piaget. (Original publicado em 1949).
- Lévinas, E. (1998). *Da Existência ao existente* (Paul Albert Simon, Trad.). Campinas: Papirus. (Original publicado em 1947).
- Lévinas, E. (2000). *Ética e infinito* (João Gama, Trad.). Lisboa: Edições 70. (Original publicado em 1982).
- Lévinas, E. (2004). *Difícil libertad* (Juan Haidar, Ed. & Trad.). Madrid: Caparrós. (Original publicado em 1963).
- Lévinas, E. (2010). *Entre nós* (5a ed.). (Pergentino Pivatto et al., Trad.). Petrópolis: Vozes. (Original publicado em 1991).
- Lévinas, E. (2011). *De outro modo que ser ou para lá da essência* (J. L. Pérez; L. L. Pereira). Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa. (Original publicado em 1974).
- Lima, T.C.S., & Miotto, R.C.T. (2007). Procedimentos metodológicos na construção do conhecimento científico: a *pesquisa bibliográfica*. *Revista Katál*, Florianópolis, v. 10, n. esp., p. 37 - 45. <https://doi.org/10.1590/S1414-49802007000300004>.
- Lipovetski, G. (2005). *A era do vazio: ensaios sobre o individualismo contemporâneo* (T. M. Deutsch, Trad.). Barueri: Manole.
- Lopes Neto, W.F. (2014). *Fenomenologia e metafenomenologia em Emmanuel Lévinas: da sensibilidade à metafísica da alteridade*. Dissertação de Mestrado, Curso de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, PE. <https://repositorio.ufpe.br/handle/123456789/10842>.

- Machado, A. (1912). *Campos de Castilla*. Parte Provérbios y Cantares, n. XXIX.
- Martins Filho, J. R. F. (2010). O outro, quem é ele? Considerações em torno da fenomenologia de Husserl, Heidegger e Lévinas. *Griot - Revista de Filosofia*, 1(1), 56–66. <https://doi.org/10.1590/S1414-49802007000300004>.
- Nascimento, Milton. (1985). *Encontros e Despedidas*. [CD]. Rio de Janeiro: Barclay.
- Passos, E. S. (1993). Tendências da Ética Profissional na Modernidade. *R. Bras. Enferm.* Brasília, 46 (1), 56-62. <https://doi.org/10.1590/S0034-71671993000100008>.
- Pelizzoli, M. L. (1994). *A relação ao outro em Husserl e Lévinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS.
- Pereira, F. M., & Neto, A. P. (2003). O Psicólogo no Brasil: notas sobre seu processo de profissionalização. *Psicologia em Estudo*, Maringá, 8 (2), 19-27. <https://doi.org/10.1590/S1413-73722003000200003>.
- Poirié, F. (2007). *Emmanuel Lévinas: ensaio e entrevistas*. São Paulo: Perspectiva.
- Portugal, V. L. C., & Holanda, A. F. (2018). A Psicologia Fenomenológica no Brasil: concepções e pluralidade. *Ecos – Estudos Contemporâneos da Subjetividade*, 8 (2), 178-193. <http://www.periodicoshumanas.uff.br/ecos/article/view/2831>.
- Rasera, E. F., & Freitas, E. C. A. A. (2010). Sentidos sobre a Ética para Psicólogos que realizam Práticas Grupais. *Gerais: Revista Interinstitucional de Psicologia*, 2 (2), 128- 140. <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/gerais/v2n2/v2n2a08.pdf>.
- Rechtman, R., Castelar, M., & Castro, R. (2013). Ética e Direitos Humanos na Formação de Profissionais de Psicologia. *Psicologia: Ensino & Formação*, 4(2), 81-99. http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2177-20612013000200006.
- Rial, Gregory (2015). A Filosofia de Lévinas como alternativa aos paradigmas éticos teleológico e deontológico. *Pensar – Revista Eletrônica da FAJE*, 6 (2), 281-296. <https://faje.edu.br/periodicos/index.php/pensar/article/view/3430>.
- Ribeiro, Nilo, Jr. (2006). O Centenário do Nascimento de Emmanuel Levinas. *Perspectiva*

Teológica – FAJE/BH, 38 (106), 385-402.

<http://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/25/53>.

Ribeiro, Nilo, Jr. (2009). Ética e alteridade: a educação como sabedoria da paz. *Conjectura*, 14 (3), 53-83. <http://www.ucs.br/etc/revistas/index.php/conjectura/article/view/34>.

Rosa, João Guimarães (1968). *Primeiras estórias*. Rio de Janeiro: José Olympio.

Rose, N. (2008). Psicologia como uma ciência social. *Psicologia & Sociedade*, 20 (2), 155-164. <https://doi.org/10.1590/S0102-71822008000200002>.

Silveira, O. (2018). A psicologia é sua própria crise? Sobre o sentido epistemológico da presença da filosofia no cerne da psicologia moderna. *Fractal: Revista de Psicologia*, 30 (1), 12-21. <https://doi.org/10.22409/1984-0292/v30i1/1454>.

Soares, L. L. M. (2011). Ética e dialogicidade na formação do psicólogo. *Psicologia: Ensino & Formação*, 2(1), 77-93. http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2177-20612011000100007.

Soares, L. L. M, & Veríssimo L. J. (2010). A formação do aluno na graduação em Psicologia pela Pedagogia de Paulo Freire. *Psicologia: Ciência e Profissão*, 30 (3), 588-603. <https://doi.org/10.1590/S1414-98932010000300011>.

Souza, D. J. R. & Pan, M. A. G. S. (2016). Os sentidos dos direitos humanos nos códigos de ética da psicologia. *Memorandum*, 30, 120-147. Recuperado em 25 de junho, 2019, de www.fafich.ufmg.br/memorandum/a30/souzapan01.

Vilela, A. M. J. (2012). História da Psicologia no Brasil: Uma narrativa por meio de seu ensino. *Psicologia: Ciência e Profissão*, 32 (num. esp.), 28-43. <https://doi.org/10.1590/S1414-98932012000500004>.

Zielinski, A. (2004). *Levinas: la responsabilité est sans pourquoi*. Paris: Presses Universitaires de France.