

SOB A LUZ DO AMOR

Ética, Clínica e Transcendência

Stephan Malta Oliveira

SOB A LUZ DO AMOR

Ética, Clínica e Transcendência



Pedro & João
editores

Stephan Malta Oliveira

SOB A LUZ DO AMOR

Ética, Clínica e Transcendência



Pedro & João
editores

Copyright © Stephan Malta Oliveira

Todos os direitos garantidos. Qualquer parte desta obra pode ser reproduzida, transmitida ou arquivada desde que levados em conta os direitos do autor.

Stephan Malta Oliveira

Sob a luz do amor. Ética, Clínica e Transcendência. São Carlos: Pedro & João Editores, 2022. 188p. 16 x 23 cm.

ISBN: 978-85-7993-942-6 [Impresso]
978-85-7993-943-3 [Digital]

1. Amor. 2. Ética. 3. Clínica. 4. Transcendência. I. Título.

CDD – 370

Capa: Petricor Design

Arte da capa: Gabriele Peçanha Maruggi

Ficha Catalográfica: Hélio Márcio Pajeú – CRB - 8-8828

Diagramação: Diany Akiko Lee

Editores: Pedro Amaro de Moura Brito & João Rodrigo de Moura Brito

Conselho Científico da Pedro & João Editores:

Augusto Ponzio (Bari/Itália); João Wanderley Geraldi (Unicamp/ Brasil); Hélio Márcio Pajeú (UFPE/Brasil); Maria Isabel de Moura (UFSCar/Brasil); Maria da Piedade Resende da Costa (UFSCar/Brasil); Valdemir Miotello (UFSCar/Brasil); Ana Cláudia Bortolozzi (UNESP/Bauru/Brasil); Mariangela Lima de Almeida (UFES/Brasil); José Kuiava (UNIOESTE/Brasil); Marisol Barenco de Mello (UFF/Brasil); Camila Caracelli Scherma (UFFS/Brasil); Luis Fernando Soares Zuin (USP/Brasil).



Pedro & João Editores

www.pedroejoaoeditores.com.br

13568-878 – São Carlos – SP

2022

Ao meu filho, Pedro

Ao amor que sinto por você
Meu filho, Pedro
Que me fez escrever

Cada palavra desta obra

Ao amor que sinto dentro do meu peito,
E me faz acordar todos os dias,
Que me faz mover cada parte do meu
corpo,
Que me faz transcender

Ao amor que sinto por vocês
Fabi, minha esposa,
Daniel, meu sobrinho
E Karla, minha irmã

Ó fonte de água viva
que jorra do meu interior,
que jorra sem cessar

Ao amor que sinto por vocês

Meus pais, Leila e Carlos
Amor que transborda

Removidos os barros e as lamas que te
cobriam
Ó fonte inesgotável,
Jorrai sem cessar

Ao amor que sinto por vocês
Amigos, amigas, familiares e antepassados,
Por cada criatura desta Terra

Aos pacientes, pelo aprendizado sobre o humano,
Pelas trocas, doação e comunhão
E por poder perceber, em seus rostos e olhares,
O brilho e a luz do Infinito,

Do penso, logo existo,
Ao sinto/amo, logo existo,
Ou melhor, existo senão

Por outrem e para outrem

Eis o tempo do Amor,
Tempo fora do tempo
que não se inscreve na
ordem do discurso
Mas na anacronia do
sensível

SUMÁRIO

Prólogo Nilo Ribeiro Jr.	11
Prefácio	19
Capítulo 1 Sob a luz do Amor – de Freud a Lévinas	25
Capítulo 2 O cuidado com o outro – humano e não-humano: a força do Amor	51
Capítulo 3 O amor em Kierkegaard e Lévinas: abertura ao humano e a vidas vulneráveis	81
Capítulo 4 Angústia, <i>Eros</i> e encontros inter-humanos: por uma clínica existencialista	105
Capítulo 5 A vivência do eterno no autismo segundo uma abordagem fenomenológico-existencial	131
Posfácio	159
Appendix The experience of the eternal in autism according to an existential-phenomenological approach	165

PRÓLOGO

Nilo Ribeiro Jr.¹

Em verdade ao se encontrar sob forte impacto da leitura de uma obra filosófico-literária cuja escritura se inscreve sob a luz do amor, é impossível não ter presente aquilo que o filósofo judeu Emmanuel Lévinas nos recorda, de maneira magistral no início de *Autrement qu'etre* sobre a questão do prólogo de uma obra que se queira marcada pela tentativa de evasão das malhas do ser e de sua linguagem anônima ou da neutralidade da ontologia. Eis que a visão do pensador franco-lituano encontra forte eco em *Sob a luz do amor – ética, clínica e transcendência*, se se tem em mente que se trata de uma obra com a pretensão de um dizer o amor para além do ser.

A saber, em se tratando de se ocupar do (in)visível e do (in)dizível do enigma do outro que subjaz à experiência hiperbólica do amor, “o dizer original ou pré-original – o logos do pró-logo – tece uma intriga de responsabilidade [por uma] ordem mais grave do que o ser e anterior ao ser²”. Em certo sentido, isso se deve, segundo Lévinas, ao fato de “o lógico interrompido pelas estruturas do para além do ser que nele se mostram, não conferir uma estrutura dialética às proposições filosóficas”³.

Talvez por isso mesmo, o leitor que entre em contato com uma obra do calibre de *Sob a luz do amor – ética, clínica e transcendência*, marcada por uma abordagem filosófico-literária interdisciplinar, com ênfase na religiosidade humana que privilegia a transcendência do infinito para além do ser, ver-se-á imediatamente instigado a deixar-se guiar pela (para)-doxal lógica (i)lógica da experiência/linguagem primordial do *pathos*. Afinal, graças à facticidade *pathetica* da existência humana, é possível trazer à baila as várias faces do amor em

¹ Doutor em Filosofia pela UCP – Universidade Católica de Portugal (PUC-RJ). Professor do Departamento de Filosofia da Escola de Educação e Humanidade da UNICAP – Universidade Católica de Pernambuco, Recife, Pernambuco. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8047378549590212>.

² Lévinas, E. De outro modo que ser ou para lá da essência. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011, p.27.

³ Ibid. 2011, p.29.

concomitância com a linguagem (altero)-lógica genuinamente ética que subjaz a elas e com as quais o amor se expressa para além do ser.

Haja vista que se se tem em mente que subjaz a obra filosófico-literária uma (antropo)-lógica fundada não no indivíduo, mas na constituição da subjetividade humana a partir da eleição ou da relação sem relação com a alteridade de outrem humano, logo, o pensamento humano derivado dessa condição (extra)-ordinária do humano, se ancora no amor feito carne para outrem. Nessa esteira, entende-se que, se por um lado o amor e sua linguagem se apresentam como uma espécie de (ex)ceção ao ser e ao seu logos, por outro, a experiência primeva do amor de outrem não deixa de se colocar a possibilidade de sua tradução na esfera do logos. Isso, porém, pressupõe que toda tradução não deixe de manter certa afinidade com uma espécie de traição subjacente ao discurso filosófico.

De qualquer forma, urge ter em mente que toda traição do enigma, dita de maneira direta através das formulações filosóficas se veja sempre confrontada pelo ineditismo da linguagem indireta do amor. Esta jamais se deixa apreender de maneira imediata pelas representações e/ou pelos conceitos pelo simples fato de ser presidida por uma luz intermitente que deve fazer jus ao [seu] mistério. Esse por sua vez, é inenarrável graças à alteridade à qual se deve a gênese do amor. É, pois, por esse e por outros motivos que o esforço de tradução do enigma imanente à linguagem da obra que o leitor terá acesso em *Sob a luz do amor – ética, clínica e transcendência*, não tem nada de ingênuo. Ela sabe-se atravessada por um dizer do amor que, portanto, deve ser constantemente objeto de um (des)dizer a fim de a traição do dito não destruir o indizível do amor subjacente à gravidade das experiências antropológicas narradas por seu autor.

Eis que em se considerando essa maneira (para)-doxal de viver, de falar e de escrever humanamente desde a ótica do amor expresso e narrado em meio à (i)lógica que atravessa uma obra cuja linguagem se diz para além do ser, o leitor se deparará de chofre com a reabilitação de uma fenomenologia da Sensibilidade. Diga-se de passagem que o nó da fenomenalidade do amor se ata e desata em torno da intencionalidade da corporeidade humana e da carnalidade do mundo, seguindo a intuição subjacente à fenomenologia do corpo e à ontologia carnal que fecundam a obra de Merleau-Ponty. Nesses

mesmos termos, deve-se acrescentar que a fenomenologia do Sensível se institui bem na contracorrente da fenomenologia histórica focada na consciência intencional, ainda marcada pela primazia concedida à razão/entendimento do Logos sobre a paixão/padecimento do *Pathos*. Ora, na perspectiva fenomenológica do Sensível, a gênese da humanidade somente irrompe em sua verdade se se a pensa em torno do evento da proximidade, do contato, enfim, do corpo a corpo com outrem que instaura uma adoração de outrem ao mesmo, antes mesmo que ao redor da visão e/ou da descrição da consciência que dá sentido ao que lhe aparece quando do fenômeno do dom, afirma Jean Luc Marion.

Em contrapartida, quando a fenomenologia da Sensibilidade se volta para a essência da manifestação ou para a fenomenalidade do fenômeno sem manter qualquer preocupação em ter-se de traduzir a evidência do fenômeno por meio da representação e do saber, tal como sugere a crítica do filósofo francês Michel Henry à fenomenologia histórica, é possível que a susceptibilidade, a fragilidade e a vulnerabilidade humanas, sentidos/afetos próprios do amor como sensibilidade, entrem em cena, mesmo em se mantendo a invisibilidade do Sensível do amor em meio ao que é visível no fenômeno. Somente assim será possível ceder espaço ao Dizer irrepresentável do amor, em certo sentido sempre aquém/além de toda forma do Dito apofântico. Aliás, diga-se de passagem, graças ao *Pathos* anterior ao *Logos*, o Dizer do Sensível inaugura um discurso interrompido do amor, se comparado ao discurso coerente do *Logos* sobre o amor.

Há de se acrescentar que, do ponto de vista da temporalidade primordial, quando se trata de focar-se na essência do fenômeno marcado por sua condição eminentemente erótica, isto é, sem objeto, tal como o define Jean-Luc Marion, urge referir-se à duração do instante do amor que em sua imediação do vivido/sentido/dito é da ordem da eternidade. Nessa duração do amor, o tempo de fato não acaba de passar uma vez que pertence à esfera de um passado (i)memorial. Esse tempo, portanto, já não corresponde mais à sincronização do tempo pela consciência intencional, cuja “presença” se constitui em tema fundamental do tempo.

Diante das considerações anteriores cabe recordar que a partir da experiência inesgotável do amor que em meio à visibilidade do

fenômeno apenas deixa traços de sua passagem invisível, foca-se em uma inflexão que se caracteriza pelo movimento da própria sensibilidade como intencionalidade do sentir, ligada, portanto, à sensação antes que à percepção. E nesse caso preciso, a sensação [ética] se cumpre no acusativo de um corpo-signo-dado-a-outrem. Esse corpo/adonação ao bem de um Rosto se pro-anuncia-se como um eis-(me) aqui entregue a outrem. Nesse sentido, a óptica da invisibilidade do amor acompanhada do Dizer pré-original da sensação [ética], qual uma Sabedoria do Desejo, é a maneira que melhor traduz a intriga que se pode estabelecer entre ética, fenomenologia, psicologia, psicanálise, psiquiatria e transcendência (religiosidade) tal como um interlocutor poderá conferir ao perseguir as narrativas de uma obra filosófico-literária presidida pela anarquia do Bem para além do ser que se oferece à leitura. Isso, porém, sem ceder lugar a uma (sin)taxe que, a exemplo da linguagem da filosofia grega, se deixa impulsionar pelo esforço de conceptualização dos vários campos do saber em questão, para em seguida colocá-los em confronto entre si a fim de conduzi-los, finalmente, à totalidade de uma síntese circular e fechada.

Em contrapartida, compreender-se-á que, ao contrário de uma formulação (sin)tética a respeito do humano, quando se trata de trazer à baila experiências da ordem da gravidade do *pathos* que envolvem a existência humana e cujo sentido extravasa ou (ex)-cede de longe a significação dada de maneira direta, imediata e teleológica por meio da linguagem dos algoritmos e dos (pré)conceitos, as questões antropológicas como as que dizem respeito ao autismo pressupõem uma abordagem em certo sentido (an)árquica e (an)arqueológica. Afinal, sob a luz do amor sentido, vivido, tocado e audível para além do ser, a “condição humana autista” interdita toda medida (onto)lógica do Logos a respeito das realidades humanas.

Nessa ótica, há que se recordar que, quando se trata de ater-se à condição do psiquismo humano desde a perspectiva de uma neurodiversidade e não de uma patologia, tratar-se-á de se aproximar do fenômeno humano do autismo às apalpadelas. Afinal, seu segredo e, por conseguinte, a originalidade última da condição humana que se instaura desde essa experiência peculiar, se recusa a ser definida ou descrita por meio de uma abordagem da consciência intencional. Aliás, essa tem a pretensão de se constituir como modelo ou como

paradigma performático do que se deve considerar normal ou saudável a respeito da condição da humanidade do ser humano.

Em contrapartida, diante da novidade da condição humana concebida desde a sensibilidade da carne em profundo contato com a nudez de um outro como Rosto, atesta-se uma visceral (alter)-ação da consciência. Isso se deve ao sopro, à inspiração que vem da voz de outrem de modo que o *pneuma* advindo da aproximação/palavra de outrem como rosto-próximo passa a constituir o psiquismo humano agora polarizado pela relação com o (in)finito de outrem que, por sua vez penetra o âmago do corpo do sujeito exposto à sua voz.

Em última análise, o *pneuma* do psiquismo que advém do contato humano (ético) com outrem está na gênese [sentido] da subjetividade humana. E a inspiração que vem do contato/palavra de outrem passa a (des)orbitar constantemente o sujeito de si a ponto de (as)signá-lo – torná-lo um signo dado como palavra/corpo – como dom, adonação, eleição, perdão e amor a outrem.

É por esse motivo que, segundo Lévinas, a condição (pré)originária da humanidade do ser humano pode ser identificada com uma espécie de psicose sem que o termo assuma qualquer caráter depreciativo ou patológico quando referido à condição do sujeito. Trata-se, outrossim, de se viver fora de si, não ao modo de um êxtase poético-ontológico ou à maneira do religioso que sugere um contato com o numinoso que nesse caso conduziria o ser humano a pretender fusionar-se com o sagrado, mas ao modo de um viver “fora de si” profundamente saudável associado à condição de um sujeito que embora fora de si não perde sua unicidade graças ao seu corpo e sua carne. A partir da aproximação/escuta de outrem, o corpo entra em um movimento quenótico que é, paradoxalmente, tanto mais humano e humanizante quanto mais se radicaliza esse esvaziamento de si para/por outrem.

Por um lado, a *kênosis* se opõe terminantemente ao sentido de um esvaziamento de si advindo de uma autonegação voluntarista bem como de um altruísmo masoquista de alguém que sentiria prazer em ter de sofrer pelas mãos do outro ou mesmo de uma consciência intencional que a partir do Ego transcendental determina-se a querer sofrer no lugar de outrem. Por outro, a aproximação do sentido original da *kênosis* pressupõe um sujeito/corpo satisfeito, realizado e feliz, isto é, um sujeito inteiramente marcado pela sensibilidade de

um corpo que vive da imediação da fruição oferecida pelo contato das coisas do mundo dadas para sua alegria e gozo.

Logo, o sentido ético da *kênosis* corresponde à experiência humana vivida na/da sensibilidade como um autêntico dar-se ou um perder-se de seu gozo por um per-doar[-se] a outrem. Trata-se de se viver inspirado a evadir-se do ser por meio do dom de si a outrem graças a um corpo mobilizado pelo chamamento do próximo como Rosto. No fundo esse êxodo de si para outrem requer do sujeito um viver feliz no mundo do gozo a fim de, em seguida, poder-se viver do Desejo do outro, uma vez que o outro se apresenta ao sujeito/corpo como Bem [do outro] para além do Ser.

Nessa ótica, resta salientar que a presente obra convida o leitor a uma apreensão de que a condição humana não tem um fim em si mesma senão porque vive da duração do instante da espera da visitação do outro, qual se espera a chegada de um Messias que ao se revelar/palavra libera a humanidade de seu cativo atrelado à tentativa de prever o futuro ou de poder programá-lo desde uma consciência intencional marcada pelo domínio de si e pela dominação do mundo.

Em síntese, o mais originário do ser humano tal como se narra em uma obra filosófica interdisciplinar polarizada pela (pre)-ocupação com a questão do amor foca-se na condição humana de seu estar/viver fora de si nessa espécie de *sã* loucura. E isso só se justifica graças à (ex)cessão de ser que como tal, se cumpre na temporalidade de um dar-se apaixonado até o fim a outrem. E esse viver fora de si como temporalidade da (in)spiração conduz o Eu a uma autêntica (des)individualização de si, ou melhor, o encaminha para uma socialidade ética visceral e radical a ponto de se sentir sempre em débito, culpado e responsável por todos, ele/a mais do que todos os outros sem que haja nisso qualquer moralização da condição humana.

Logo, a maneira de uma obra preocupada em narrar a experiência genuinamente humano-amorosa encarnada terá de lidar com o (in)enarrável de outrem inspirada e movida por uma Sabedoria do amor que sempre precede todo amor à sabedoria (a filosofia), como dirá o filósofo franco-lituano Emmanuel Lévinas. Afinal, toda narrativa filosófica, a exemplo do que ocorre quando se está sob a luz do amor, não poderá abstrair o fato de que o caráter pré-original, que constitui a experiência humana fora do ser, seja atravessado por um

Kairós coetâneo à visitação do outro; do outro qual um amado que ultrapassa e interrompe toda pretensão de conceituação do amante a respeito do Desejo infinito de outrem.

Em suma, o fato é que a temporalidade humana, considerada na obra debruçada sobre o Bem para além do ser, é atravessada pela transcendência graças à alteridade do outro/amado que fecunda um outro humanismo focado no outro homem. Desde as considerações anteriores, há de se ressaltar que toda obra filosófico-literária que se institua sob a luz do amor não deixa de recordar ao seu leitor que a linguagem do amor que se expressa por meio da ética, da psicologia, da psicanálise, de uma forma específica de psiquiatria, da religiosidade/espiritualidade ou de outras dimensões do humano, terá de ser a mais próxima possível de um Dizer profético. Afinal, nessa esteira, o amor é da ordem daquilo que é (pró)-ferido ao mesmo tempo em que o ser humano nessa condição pré-original é interpelado a viver de testemunhar e de anunciar o ferimento/paixão que o assigna e o elege para o bem do outro. Ferimento que o profeta não pode jamais se defender uma vez tomado de assalto pelo Interdizer do Rosto que diz: Ama-me!

Nesse caso, a condição profética da humanidade se antepõe à condição do ser humano que vive de impor-se a outrem por meio de uma resistência ao amor, ancorada na lógica do ser, que reivindica para si a condição de um sujeito saudável, forte, performático e autônomo, em nome de seu poder de ser e seduzido pelo confronto/conflicto/guerra com a alteridade do outro, como se outrem fosse uma ameaça ao seu lugar/poder, e como se isso lhe oferecesse a capacidade de se precaver contra a chegada de outrem, e esse advento se tratasse de mera invasão aterrorizante e violenta. Trata-se, pois, de um profetismo vivido como um adoecimento ou como um envelhecimento do/ao ser – provocado na carne do sujeito psicótico – graças ao contato amoroso com outrem que inspira, anima e ao mesmo tempo esvazia quenoticamente o sujeito de seu si para que o si seja (ex)posto e se constitua de um cuidar do bem do outro e do bem que é o outro.

É mister enfatizar, nesse contexto, que essa ferida que jamais se cicatriza e que permanece viva na carne desse sujeito (as)sujeitado sem subserviência, mais do que provocar um sofrimento compulsivo a ser aplacado pela medicina em nome da defesa do “ser” do ser

humano, trata-se de um ferimento portador de uma paradoxal enfermidade hiperbolicamente contagiante denominada de alegria e de misericórdia de se dar a outrem. Isso só se justifica como sendo da ordem do humanamente saudável à revelia do ser.

Em suma, o leitor de uma obra filosófico-literária que declina sob a luz do amor encontrará motivos suficientes para (re)pensar outramente sua humanidade. Dito de outro modo, a leitura da presente obra será pretexto para que o leitor possa se despir, com com-fiança, da sua presumida condição de um eu soberano assentado no trono de uma existência sem outrem, pois sem dúvida alguma a Revelação de outrem traz sempre uma boa notícia para o sujeito que vive na solidão de si. Afinal, como se perceberá nas entrelinhas da obra filosófico-literária, edificada sob a luz do amor, a condição humana emerge como eminentemente profética. Nesse caso a obra, que está a serviço do amor, recorda ao leitor, ávido de oferecer-se em hospitalidade a outrem, que a vida só vale a pena ser vivida se o ser humano se sabe/sente/se coloca a serviço do Bem do outro. Só assim o ser humano poderá se declinar da sedução do *conatus essendi* cujo engodo estimula freneticamente o indivíduo a buscar de maneira doentia e compulsiva sua perseverança no ser a fim de poder viver da alegria do encontro com outrem que se revela sempre para além da normalidade e que via de regra só pode ser acessado desde às margens [da ordem] do mundo.

PREFÁCIO

Um dos principais motivos que me levou à escritura deste livro foi a busca pelo Sentido da vida, ou o Sentido originário, como encontrado em Lévinas, ou o suprassentido, como em Viktor Frankl. Busca tanto pessoal quanto profissional. Enquanto psiquiatra, considero esta uma das questões mais importantes na psiquiatria, visto que não há nada que mais proteja o ser humano contra o sofrimento mental, incluindo o comportamento suicida, e que mais promova uma vida plena e faça a pessoa sentir que a vida vale a pena ser vivida que ter um sentido na vida; ou melhor, que alcançar/descobrir o Sentido da vida.

E como chegar a este sentido, que caminhos utilizar, como, afinal, alcançá-lo? Creio que seja possível apenas sob a inspiração do amor; por meio do amor. Mas, afinal, o que é o amor? Palavra considerada extremamente gasta por muitos pensadores, evitada por tantos outros na história da filosofia, reduzida a uma de suas dimensões apenas, como o amor erótico no romantismo. O fato é que o fenômeno do amor é, de certa forma, negligenciado pelas ciências humanas e sociais em geral, especialmente pela filosofia. Contudo, penso que para tratarmos de questões existenciais profundas como o sentido da vida e o fenômeno do amor, seja necessário que saíamos dos muros da psiquiatria e da psicologia e adentremos outros campos do conhecimento. Em virtude disto, a presente obra se apresenta como uma produção interdisciplinar, situada numa interface entre a psicologia/psicanálise/psiquiatria, a filosofia e a teologia/ciências da religião.

Outro aspecto importante a ser mencionado é que não é possível tratar do amor e do sentido da vida sem que se recorra à questão da transcendência. Tratar o amor apenas em sua dimensão imanente é reduzi-lo a outro fenômeno qualquer, deixar de reconhecer que é justamente a experiência do amor que nos remete à experiência da transcendência. A espiritualidade abordada neste livro inspira-se, em grande parte, no pensamento judaico do filósofo franco-lituano Emmanuel Lévinas, bem como em outros pensadores ocidentais, tanto da fenomenologia, da filosofia do encontro e do

existencialismo, como Martin Buber, Kierkegaard e Jean-Luc Marion, quanto da filosofia/teologia cristã, como Santo Agostinho, Edith Stein, São João da Cruz, Carlos Mendoza-Álvarez, Leonardo Boff, dentre outros. Como contribuição do pensamento judaico, trata-se de uma espiritualidade encarnada, que se faz ética (no sentido levinasiano), manifestando-se nos encontros face-a-face, situados aquém e além de qualquer saber teorético e conceitual; de uma espiritualidade que inspira uma clínica (pós) existencialista, de caráter interdisciplinar e na qual o outro, o paciente em sua alteridade radical, vem primeiro, em sua interpelação ética (Rosto que me significa o “não-matarás” ou o “cura-me”, subjetividade exposta ao traumatismo ou o Bem para além do ser), rompendo com a primazia e o lugar de referência atribuídos ao eu ao longo de toda a história do pensamento ocidental, insistência na Mesmidade, que coloca o ser como referência e centro das construções de sentidos. No caso da clínica, a inversão que ocorre é que não é mais o médico/terapeuta o centro de referência, mas o outro, que nos convoca/nos interpela a partir de seu *Pathos*, que precede o *Logos*. Portanto, ética, clínica e transcendência interligados pelo fio condutor do amor.

No capítulo 1, *Sob a luz do amor - de Freud a Lévinas* – busco articular alguns constructos psicanalíticos com a ética da alteridade radical levinasiana, com a fenomenologia do Dom, de Jean-Luc Marion, e com a filosofia/teologia cristã. Considero, desta maneira, que todo bebê humano é um ser doador – visto que expressar-se é já se doar - mas sobretudo, donatário, que necessita do outro para a satisfação de suas necessidades narcísicas de afeto, proteção e segurança, bem como para o fortalecimento do eu, até que se chegue em um dado momento em que a pessoa já se encontra suficientemente fortalecida ao ponto de não ter mais necessidades e poder doar a si mesma a outrem; doação que não é perda/ aniquilamento de si, mas afirmação do si mesmo autêntico. Sublimação das pulsões, *Kénosis*, que leva à plenitude de sentido.

No capítulo 2, mais uma vez recorro a uma interface entre a psicanálise, a ética da alteridade radical levinasiana e a filosofia/teologia cristã. Se por um lado, a pulsão de morte (ou forças destrutivas secundárias) se expressa no campo ético por meio de práticas opressoras, de um super investimento nos poderes do eu e que visam o aniquilamento ou submissão do outro, por outro a

pulsão de vida - primária - ou melhor, as forças primárias de vida, vivificantes – se expressam na dimensão ética do encontro com o outro, por meio do cuidado, e se transmutam na força do amor; o outro é então reconhecido, em sua alteridade, como pessoa, não como objeto. Abordo neste capítulo o cuidado com o outro, tanto humano quanto não humano. O cuidado com o outro humano é exemplificado pelo Projeto de extensão universitária que desenvolvo, uma oficina de música voltada para crianças e adolescentes autistas. Ao abordar, por outro lado, o cuidado com o outro não humano, recorro à minha experiência pessoal com uma cachorrinha e um gato, passando pela teologia da ecologia integral, proposta pelo Papa Francisco em sua encíclica *Laudato Si*, e pela fraternidade universal de Leonardo Boff, inspirada em São Francisco de Assis.

Sem dúvida, este é um dos eixos centrais da presente obra: o senso de interconexão entre todas as criaturas, advindo do desenvolvimento de uma espiritualidade encarnada, ou seja, inscrita na carne, e manifestada nos encontros e no seio da História. Espiritualidade que corresponde a uma sensibilidade mais profunda e se acessa por meio da suspensão temporária da racionalização, dos prazeres imediatos e necessidades narcísicas bem como pela abolição de qualquer sentimento de onipotência. Desta forma, entra-se em contato com nossa vulnerabilidade constitutiva e com a fonte inesgotável de Amor que habita em cada um de nós, sendo possível apreender o Belo nas artes, na Natureza, no outro ser vivo; o rosto do outro como um rastro da transcendência. Trata-se de um estado de consciência aquém e além de qualquer representação conceitual ou pensamento reflexivo, que favorece a doação gratuita ao outro, a qual no seu extremo pode ser expiação por outrem. Doação gratuita que faz comunhão com o outro, Redenção, plenitude e vivência do eterno no aqui e agora, pela ação da Graça; *kairós* que rompe com *cronos*. Trata-se de uma vivência mística apreendida por uma Fenomenologia do Sensível, voltada para o conhecimento sensível que se dá na consciência pré-reflexiva de Merleau-Ponty ou na consciência não-intencional de Lévinas; fenomenologia que se volta para os fenômenos saturados e inobjetiváveis de Jean-Luc Marion, ou seja, fenômenos que saturam nossas capacidades representativas e que não podem ser tomados como objetos, sendo, pois, apreendidos somente por meio da sensibilidade. Trata-se de uma autêntica

vivência mística que corresponde a uma abertura tanto a si próprio (à fonte inesgotável de Amor que habita em nós) quanto ao outro, a qual se traduz necessariamente numa ação concreta pelo outro.

No capítulo 3, abordo o amor em Kierkegaard e em Lévinas; amor como doação desinteressada pelo próximo e como responsabilidade pelo outro, reconhecido como único, incomparável e irreduzível à representação; responsabilidade que se apresenta no encontro face-a-face, por meio da sensibilidade, aquém de qualquer saber teórico, voltada sobretudo às pessoas em situação de vulnerabilidade social, física ou psíquica, como as pessoas socialmente marginalizadas e excluídas, incluindo as pessoas com alguma deficiência ou sofrimento mental grave. Amor como abertura ao humano, que engendra processos de humanização. Não basta ser racional para abrir-se ao humano, mas é preciso concretizar o amor para tal; a pessoa vulnerável, que não pode se responsabilizar pelo outro, se abre ao humano abrindo-se ao encontro, à doação de outrem, como no perdão e não ressentimento da vítima em Carlos Mendoza Álvarez.

No capítulo 4, busco articular a questão da angústia em Kierkegaard – o *pathos* constitutivo da existência humana - a noção de *Eros*, a partir da filosofia e da psicanálise, com a noção de encontros autênticos inter-humanos enquanto fonte de sentido para a vida, empregando esta articulação ao campo da clínica psiquiátrica e psicológica, de cunho (pós) existencialista. Por meio do registro fálico e da busca por prazeres imediatos e fugazes, o indivíduo esteta, como visto em Kierkegaard, apenas aplaca transitoriamente sua angústia, o que, no final das contas, faz com que esta retorne com mais intensidade e a sensação de vazio aumente cada vez mais. Por outro lado, o que possibilita a reconciliação com a angústia – ou o lidar com o desamparo por meio da desfalicização e ruptura com o sentimento de onipotência na psicanálise - é justamente o amor, em suas múltiplas qualidades indissociáveis – *eros*, *philia* e *ágape* - no sentido da construção de encontros autênticos, marcados pelo reconhecimento pela própria pessoa de sua vulnerabilidade constitutiva, por um retorno à sua abertura originária – sem defesas – pela disponibilidade e doação ao outro bem como pelo reconhecimento do outro em sua alteridade radical, como único e incomparável, cujo Rosto se apresenta como um vestígio do Infinito;

encontros que levam a uma existência preenchida de sentido. Abertura e sentido que se busca na clínica em geral, seja com pacientes autistas, seja com pacientes com sintomatologia psicótica, seja com pacientes que não “veem sentido na vida” e que apresentam autolesões ou comportamento suicida.

No último capítulo do livro, trato da vivência do eterno no aqui e agora, da eternidade que toca o tempo, propondo especificamente que esta vivência também ocorre no autismo e que algumas características da condição autística até mesmo a favorecem, como a vivência do tempo presente no agir sem finalidade (como um fim em si mesmo) e no predomínio do pensamento por imagens, não reflexivo, desde que tais vivências tenham o amor em seu fundamento. Recorro, para isto, a uma abordagem fenomenológico-existencial e abordo não só minha prática profissional com crianças e adolescentes autistas, mas principalmente minha vivência pessoal como pai do Pedro, que neste tempo e espaço, preenche os critérios diagnósticos para autismo moderado. Compreendo o autismo não como doença, segundo a visão médica tradicional, mas como diferença – indo ao encontro do paradigma da neurodiversidade - e como construção social – indo ao encontro dos *Critical Autism Studies*. Esta vivência do eterno, como um presente sem sucessão, sensação de que o tempo parou, ou como o instante vivenciado em sua plenitude, sem passado nem futuro, que nos remete a um passado imemorial, como em Lévinas, ao Sentido primeiro, ao Dizer do face-a-face, a um conhecimento sensível, inscrito na carne (não mediado por representações conceituais), à significação pré originária e responsabilidade e cuidado para com o outro, somente é possível pela ação da Graça, em sua superabundância doadora; somente é possível sob a luz do Amor...

CAPÍTULO 1

SOB A LUZ DO AMOR – DE FREUD A LÉVINAS

Até o motor do conhecimento é o amor, uma vez que nos interessamos por aquilo que nos agrada. Então acho que é irracional partir de um ponto de vista diferente do amor, quando a vida cotidiana mostra-nos que só o amor é essencial para os seres humanos. E se o amor define o horizonte último da condição humana, de fato torna-se também o da racionalidade (Jean-Luc Marion, 2011).

Algumas questões me vêm à mente: o que levou o filósofo judeu-franco-lituano, Emmanuel Lévinas, a reconhecer no rosto do outro um vestígio do Infinito, em sua epifania? O que o levou a reconhecer que o rosto do outro traz inscrito o mandamento “não matarás”? Segundo o fenomenólogo contemporâneo francês, Jean-Luc Marion – o qual substituiu o próprio Lévinas em sua cadeira na Sorbonne – tudo isto só pôde ser pensado sob a luz da Caridade, sob a luz do Amor¹. Além de subscrever a consideração de Marion, gostaria de acrescentar ainda que Lévinas só poderia pensar o que pensou, algo sobre uma significação pré-conceitual, que antecede todas as construções culturais, o Sentido originário, a Palavra Primeira, a Expressão Original, o Dizer, que antecede qualquer conceito e se inscreve no encontro face-a-face, na dimensão da consciência pré-reflexiva e não-intencional, anterior ao dado, à construção do objeto pelos atos intencionais da consciência, o significante acima do signo, presente desde sempre – como pode ser visto em *Humanismo do Outro Homem*² -, sob a luz do amor. Como poderia ser pensado algo pré-originário, que antecede qualquer construção linguístico-cultural, por meio de conceitos? Creio que a resposta seja aquela indicada por Marion: apenas sob a luz do amor.

Mas que lugar é este da significação pré-conceitual, a partir do qual o outro traz inscrito em seu rosto o mandamento do “não-matarás” e, poder-se-ia acrescentar, sobretudo, se pensarmos no

¹ Marion. J.L. 2010. O visível e o Revelado.

² Lévinas. E. 2009. Humanismo do Outro Homem.

bebê humano (ou ainda em filhotes de cães e gatos, por exemplo, para evitarmos cair em um antropocentrismo), o mandamento do “cuida de mim”, “ama-me”? Para responder sobre este lugar que Lévinas nos fala, recorro à filosofia/teologia cristã. Trata-se da Graça, do Amor, que, como afirma Kierkegaard³, “*existe antes de tudo, e permanece depois que tudo acabou*”. É o lugar da superabundância, do Dom que se doa a toda criação e, quanto mais se doa, mais se renova, mais se tem para doar, em uma fonte inesgotável. Ao pensarmos, então, na temática do dom, proponho que façamos uma interlocução entre o pensamento levinasiano, a fenomenologia do dom de Jean-Luc Marion, a filosofia/teologia cristã e alguns constructos da psicanálise freudiana, que certamente nos ajudarão a pensar no dom que todo bebê humano recebe para sua sobrevivência, para a satisfação de suas necessidades e a importância que a dimensão erótica ocupa neste processo do dom, do Amor. Ao final deste capítulo, buscarei mostrar o que tudo isto tem a ver com uma religiosidade, uma ética e uma clínica, como todos estes aspectos se entrelaçam. Trata-se, portanto, de uma obra interdisciplinar⁴, herdeira do pensamento pós-moderno e situada numa interface entre filosofia, psicologia/psiquiatria e teologia/ciências da religião.

Na obra *Totalidade e Infinito*, Emmanuel Lévinas⁵ constrói uma rica metáfora da casa para pensar a existência humana, mais especificamente, a constituição da subjetividade humana. Segundo o pensador franco-lituano, no início o eu se encontra em sua fruição, na qual frui do elemental, ou seja, daquilo que tem conteúdo, mas não tem forma: vive-se de... do pão que alimenta, da terra em que se pisa, da água que se bebe, do ar que se respira. Nada disto é conteúdo da

³ Kierkegaard, S.A. 2005. As obras do amor – algumas considerações cristãs em forma de discursos, p.20.

⁴ O que mais me motivou a buscar esta interdisciplinaridade na elaboração deste livro foi a busca do sentido para a vida; busca tanto pessoal quanto profissional. No âmbito profissional, posso afirmar que a temática do sentido para a vida é essencial à psiquiatria, uma vez que não há nada que mais proteja contra o sofrimento mental e promova o bem-estar que ter um senso de propósito na vida. O próprio psiquiatra judeu Viktor Frankl (2016), na construção de sua logoterapia - enquanto uma terapia da busca do sentido para a vida – reconheceu a necessidade de uma interlocução entre os campos da psicoterapia e da teologia.

⁵ Lévinas, E. 1980. *Totalidade e Infinito*

representação, apenas vive-se de... o eu encontra-se, desta maneira, em um estado de felicidade, de egoísmo ou de ateísmo, como o próprio autor define. Diante das intempéries da vida, quando esta fruição é interrompida, por alguma razão, o eu se frustra, o que gera infelicidade, segundo Lévinas. De modo a se proteger destas intempéries, o eu começa a se recolher em sua casa, em sua habitação, o que é fundamental para a constituição de sua interioridade e subjetividade. A casa concreta, empírica, seria na verdade, uma expressão deste recolhimento interior.

Pela primeira vez no pensamento levinasiano aparece a figura do feminino, do Outro que representa o feminino, e o acolhimento por este Outro é fundamental para o recolhimento do eu. Há um encapsulamento, então, do eu, que permanece em sua habitação, protegido das vicissitudes do mundo externo, mas, ao mesmo tempo, mantendo uma abertura à exterioridade. O eu pode abrir suas portas e janelas, por exemplo; ele/a consegue ver o exterior sem ser visto. A partir deste recolhimento, o eu pode começar a tomar posse do que se encontra no mundo exterior e trazer para dentro de sua casa; isto ocorre no bebê, segundo Lévinas, por meio da visão e do tato, do apalpar. Trata-se da dimensão do trabalho bem como da representação, na qual o eu representa tudo aquilo do qual toma posse, trazendo para o interior de sua habitação, formando uma unidade com o objeto externo, totalizando.

A partir deste recolhimento, faz-se possível o acolhimento de outrem em sua casa, emergindo a dimensão da hospitalidade; outrem enquanto alteridade radical, que rompe com a totalidade e não faz conjunto com o eu. Este acolhimento se dá por meio da via da sensibilidade/afetividade, por meio da consciência não-intencional, aquém de qualquer representação. Desta maneira, emerge a dimensão ética em Lévinas, da responsabilidade por outrem – a qual é pré-originária, uma vez que emerge *à posteriori* no sentido cronológico, sincrônico, mas no sentido diacrônico é anterior a qualquer começo, pertencendo à dimensão do Dizer. Nesta responsabilidade pela alteridade radical, ou seja, por um outro que não é passível de ser representado, assimilado como objeto, o eu já é capaz de se desapossar de si – esvaziar sua casa dos objetos dos quais havia tomado posse – e se doar ao outro, emergindo a doação originária⁶.

⁶ Ibid. 1980.

A partir desta brilhante metáfora da habitação elaborada por Emmanuel Lévinas, tecerei algumas interlocuções e aproximações possíveis com alguns constructos psicanalíticos, sobretudo, freudianos, incluindo uma releitura feita pelo psicanalista brasileiro Joel Birman de alguns conceitos freudianos (esta temática será tratada com maiores detalhes no capítulo 4)

Na psicanálise, em geral, a presença do outro feminino, daquela que exerce a função materna, é primordial para a sobrevivência e o desenvolvimento do bebê. Winnicott⁷ trata da mãe suficientemente boa ou do ambiente suficientemente bom, que propicia que o bebê tenha suas necessidades fisiológicas, de afeto e de proteção satisfeitas e, à medida que vai amadurecendo, aprende a tolerar algumas frustrações em virtude da não satisfação imediata de suas necessidades. Segundo Freud, o bebê humano nasce completamente despreparado do ponto de vista biológico para sua sobrevivência, sendo completamente dependente de um outro humano para tal; nasce em uma situação de completo desamparo, o qual na visão do pai da psicanálise, é constitutivo do ser humano⁸.

Portanto, para que o bebê frua do mundo é fundamental a presença deste outro feminino, ou seja, daquela pessoa que exerce a função materna, e garante, minimamente, a satisfação das necessidades do infante. Esta fruição, marcada pelo egoísmo em Lévinas, pode ser aproximada das noções psicanalíticas de autoerotismo e narcisismo primário, que dizem respeito, grosso modo, a um investimento libidinal dirigido ao próprio eu.

À medida que cresce, o bebê cada vez mais se abre ao mundo exterior, estabelecendo relações com pessoas e objetos. Segundo a teoria pulsional freudiana e a teoria das relações objetais, o bebê investe sua energia libidinal nestes objetos – aqui as pessoas também são compreendidas como objetos. Em Melanie Klein⁹, há a ênfase ao objeto internalizado, representado, e em Winnicott¹⁰, aos objetos externos. Diante de alguma frustração na relação objetal, a criança reinveste sua energia pulsional em si própria, o que caracteriza o narcisismo

⁷ Winnicott, D.W. 1983. O ambiente e os processos de maturação.

⁸ Birman, J. 1999a. A dádiva e o outro: sobre o conceito de desamparo no discurso freudiano.

⁹ Klein, M. 1996. Amor, culpa e reparação e outros trabalhos.

¹⁰ Winnicott, D.W. 1975 O brincar e a realidade.

secundário¹¹. Fazendo uma releitura destes constructos a partir de uma visão “de fora” da psicanálise, mais especificamente a partir de outro célebre autor da filosofia do encontro, Martin Buber, pode-se dizer que o ser humano, ao longo de toda a sua existência, estabelece relações com o outro ora como objeto, ora como pessoa, o que nos remete às palavras-princípio Eu-isso – em que o outro é coisificado – e Eu-Tu, na qual o outro é visto como pessoa; não se representa o outro, mas entra-se em relação com este/a. Segundo Buber¹², há uma sobreposição entre estas relações ao longo de toda a vida e, embora as relações Eu-Tu sejam efêmeras, elas são primordiais. Neste sentido, há uma discordância com relação à psicanálise em face às relações sujeito-objeto; mesmo os infantes, por menores que sejam, a meu ver, estabelecem relações pessoa-pessoa com seus outros significativos, encontros face-a-face no sentido levinasiano. Neste caso, o outro é um fim em si mesmo. Por outro lado, não apenas o bebê, mas o ser humano, em qualquer período da sua vida, também estabelece relações com o outro nas quais este se constitui como um objeto que recebe o investimento libidinal do eu; o outro é, então, um meio para que o eu atinja um determinado fim, contrariando desta maneira a máxima Kantiana. E qual seria este fim ao qual o outro como objeto serviria? A satisfação das necessidades narcísicas do ser humano, de reconhecimento, de afeto, de proteção, satisfação de necessidades pulsionais/sexuais e de apacramento do afeto de angústia (diretamente relacionado ao desamparo constitutivo do sujeito) e da sensação de vazio experienciados.

Deste modo, há a formação de todo um circuito pulsional, em que ora a energia libidinal é investida no próprio eu, ora é investida nas relações objetais, o que também pode ser compreendido como uma forma de narcisismo, uma vez que os “objetos”, na verdade, servem à satisfação de necessidades do eu, como mostrado anteriormente. Este circuito pulsional pode tomar diferentes configurações, segundo a singularidade de cada pessoa em seus encontros ao longo de sua existência, nos remetendo às diversas características da pulsão, bem como aos seus diversos destinos possíveis, segundo Freud^{13 14}: satisfazer-se, ao menos parcialmente,

¹¹ Freud. S. 1914/1974. Sobre o Narcisismo – Uma introdução.

¹² Buber, M. 1923/2017. Eu e Tu.

¹³ Freud. S. 1915a/1969. O inconsciente.

¹⁴ Freud. S. 1915b/1969. As pulsões e suas vicissitudes.

num objeto; ser catexizada em diferentes representações; sofrer descarga direta; ser revertida em seu oposto; retornar ao próprio eu; ser recalçada; ou sublimada. De acordo com o psicanalista contemporâneo, Joel Birman¹⁵, é fundamental que pensemos na relação que há entre o circuito pulsional de um determinado sujeito e a gestão do desamparo originário, ou seja, no modo como cada pessoa gere seu desamparo segundo os destinos de suas pulsões.

Pode-se falar em destinos funestos e em destinos criativos na gestão do desamparo¹⁶. Nos primeiros, o que está em jogo é a evitação do desamparo, o aplacamento de qualquer angústia, o que acaba tendo como consequência justamente o oposto daquilo que se pretende, uma vez que tal aplacamento ocorre apenas transitoriamente e a angústia e o vazio retornam cada vez mais com maior intensidade. Alguns destinos pulsionais que têm como função a evitação do desamparo são as diversas formas de sadismo e, segundo Birman¹⁷, os masoquismos moral e feminino. Segundo o psicanalista brasileiro, estes circuitos pulsionais se situam no registro fálico, relacionando-se, portanto, à vivência de onipotência, a qual funcionaria como uma tampa para o buraco do desamparo. Tais formações são frequentemente vistas na clínica e correspondem a inúmeras formas de psicopatologia. Os destinos criativos, por sua vez, correspondem ao masoquismo erógeno primário¹⁸, segundo Birman¹⁹, no qual há uma relação entre prazer e dor, entre gozo e angústia; neste caso, o desamparo não é evitado, mas o sujeito consegue reconhecer e lidar com o mesmo. Trata-se da dimensão da feminilidade – acessível a mulheres e a homens – uma vez que tal circuito pulsional se situa fora do registro fálico, o que o autor nomeia como desfalicização. Outro destino pulsional nesta via criativa com

¹⁵ Birman, J. 1999b. Cartografias do feminino.

¹⁶ Passos, C.F.; Menezes, A.S. e Neves, L.S. 2018. Prolegômenos do desamparo na psicanálise.

¹⁷ Birman, J. 1999b. Cartografias do feminino.

¹⁸ O masoquismo erógeno primário é constitutivo do psiquismo, havendo nele um intrincamento pulsional entre a pulsão de vida e a pulsão de morte. Os masoquismos moral e feminino são secundários e relacionam-se à psicopatologia, havendo um desintrincamento pulsional, no qual a pulsão de morte é dirigida contra o próprio eu (ver Rocha Lima, M.M. 2012. Masoquismo: o amalgama entre a pulsão de vida e a pulsão de morte – retomarei esta discussão no capítulo 2). Tais formações representam um destino funesto na gestão do desamparo, enquanto evitação, não como “lidar com”.

¹⁹ Birman, J. 1999b. Cartografias do feminino.

relação à gestão do desamparo é a via da sublimação. Trata-se de um conceito de extrema importância na epistemologia freudiana, que aparece em diversos textos ao longo de toda a obra de Freud, mas que jamais recebeu uma sistematização, não havendo, pois, uma teoria da sublimação. Segundo Joel Birman²⁰, tal noção aparece inicialmente no pensamento freudiano como um constructo que se opõe à sexualidade, sendo um fenômeno marcado pela dessexualização. Porém, posteriormente, esta noção é reformulada por Freud, havendo a indicação da presença da erotização na sublimação.

Seria, pois, o destino possível a ser oferecido para o desamparo do sujeito que está no fundamento das diferenças entre as duas versões constituídas pelo discurso freudiano. Na primeira solução, com efeito, o sujeito poderia ultrapassar o seu desamparo pelo domínio seguro das pulsões sexuais. Para isso, o discurso freudiano construiu um conceito específico, que nomeou de sublimação. Pela mediação desta existiria uma transformação do registro do sexual naquele do não-sexual, pela transformação do alvo da pulsão sexual (...) Em contrapartida, esse campo de novos conceitos que podem balizar a problemática do desamparo foi a condição de possibilidade para a emergência de um outro conceito de sublimação, que se contrapõe radicalmente ao primeiro. Assim, para superar as contradições e os impasses colocados pelo conceito inicial de sublimação, o discurso freudiano enunciou, em 1932, que existiria a constituição de um outro objeto para a pulsão (FREUD, 1984), isto é, Freud não se manteria inalterado como na versão primeira do conceito. Isso significa que, na nova versão, não existiria mais oposição entre sexualidade e sublimação. Encontra-se justamente aqui a grande novidade. Vale dizer, existiria uma outra economia do erotismo na sublimação. Com isso, portanto, o processo de sublimação consistiria na transformação da pulsão de morte em pulsão sexual, de maneira tal que o erotismo e o trabalho de criação se tornariam possíveis. Pode-se dizer que os destinos do erotismo e da sublimação foram articulados de maneira cerrada no último discurso freudiano. Além disso, dominar o desamparo e não curá-lo quer dizer agora que é necessário para o sujeito constituir destinos tanto eróticos quanto sublimatórios para a pulsão. A tessitura desses destinos, em ambos os sentidos referidos, constituiu para o sujeito aquilo que denominamos há pouco de gestão do desamparo²¹

Gostaria de fazer algumas considerações e propor algumas interpretações possíveis para este conceito freudiano, pouco sistematizado é certo, mas extremamente caro em sua obra e

²⁰ Birman, J. 2005. O Mal-Estar na Modernidade e a Psicanálise: a Psicanálise à Prova do Social.

²¹ Ibid. 2005, pp.209, 210,211.

pensamento. Concordo com Birman quando diz que a erotização compõe o fenômeno da sublimação, mas é certo também que se trata de um destino pulsional que não visa a satisfação sexual direta, havendo, portanto, um alvo que não diz respeito ao ato sexual. Além disto, trata-se de um fenômeno que possibilita que o sujeito se volte para a exterioridade, para a criação artística, para a produção intelectual e para a formação de laços sociais²², na criação de encontros pessoa-pessoa. Gostaria ainda de propor que é justamente este conceito que retira a psicanálise de sua egologia, ou seja, de sua ênfase excessiva ao eu – em que mesmo quando enfatiza as relações objetais, ainda é do eu que se trata, uma vez que estas servem nada mais nada menos que à satisfação das necessidades narcísicas. Portanto, o fenômeno da sublimação é que possibilita ao sujeito sair de si e se movimentar em direção ao outro; outro não como objeto, mas outra pessoa, ser humano, alteridade.

Proponho também uma reflexão acerca de como se dá a passagem dos destinos funestos na gestão do desamparo para os destinos criativos, ou seja, da evitação ao lidar com o desamparo e a angústia. Tal passagem pode se dar tanto na clínica, no decorrer de um processo terapêutico, quanto na própria vida da pessoa, em sua caminhada existencial. Defendo que esta passagem se dá por meio de renúncias. O eu renuncia ao registro fálico, à sua onipotência, em direção à desfalicização e à sublimação; poder-se-ia dizer também que renuncia ao *eros* enquanto força desenfreada, desatrelada de *philia* e *ágape* – o que ocorreria no registro fálico – em direção à sublimação, que contém o erótico (*eros* atrelado a *philia* e a *ágape*, o que corresponde ao amor – esta discussão será retomada e aprofundada no capítulo 4); não renuncia, portanto, ao erótico, mas renuncia a boa parte de suas necessidades narcísicas; renuncia ao eu. Mas neste ponto, o conceito de sublimação esgota seu alcance e encontra seus limites. Chega-se ao momento em que a psicanálise precisa passar o bastão a outros campos do conhecimento; para os propósitos específicos deste livro, à ética da alteridade radical levinasiana e à filosofia/teologia cristã.

Antes de passar ao pensamento de Lévinas e à filosofia/teologia cristã, creio que valha a pena tecer alguns comentários sobre o que

²² Tavares, L.A.T. 2014. Psicanálise e musicalidade(s): Sublimação, Invocações e Laço Social.

foi tratado anteriormente na vertente psicanalítica a partir da fenomenologia da doação de Jean Luc-Marion. Como mostrado anteriormente, o bebê, em seu desamparo originário e em sua vulnerabilidade, necessita do outro para sua sobrevivência e satisfação de suas necessidades. Dito de outro modo, ele/a necessita da doação do outro, do afeto, atenção e proteção, ou seja, do amor do outro. O bebê humano vem ao mundo como um donatário, o que não quer dizer que ele/a também não possa se doar; se doa desde sempre uma vez que expressar-se é já se doar; nas palavras levinasianas, nossa subjetividade – inscrita em nossa carne - está exposta ao mundo, ao outro, em sua nudez; abertura originária que antecede qualquer possibilidade de fechamento. É certo que esta relação de abertura e doação mútuas é assimétrica; o bebê ou a criança não se doa, por suas próprias condições fisiológicas e de amadurecimento, da mesma forma que seus pais ou seus/suas cuidadores/as. Além disto, o bebê se abre à doação do outro, em seu lugar de donatário.

Avançando no tempo – e aqui não há nada semelhante a um marco normativo, a idades cronológicas em que tal e tal processo ou aspecto do ser humano necessita advir – o ser humano necessita fortalecer seu eu; daí a importância dos investimentos libidinais em si próprio, da apreensão de objetos do mundo externo, os quais são internalizados e investidos libidinalmente, e a importância da satisfação das necessidades narcísicas de reconhecimento e de afeto. Desta maneira, o eu se fortalece cada vez mais. Como mostrado, desde os primórdios, o ser humano já se doa, em virtude de sua carne/subjetividade expostas; mas à medida que amadurece, ele/a pode se doar cada vez mais, alterando a balança da assimetria das relações, até que se chega a um ponto, como nas relações amorosas, em que se estabelece uma verdadeira economia da troca, do dom. O/A parceiro/a se doa e recebe a doação do/a outro/a. Neste percurso da caminhada existencial do ser humano, cada vez mais a pessoa tem condições de passar de um lugar de donatária a um lugar de doadora, até que se chega a um momento em que o eu se encontra suficientemente fortalecido para ser capaz de renunciar a si próprio em direção à alteridade. Algumas pessoas, entretanto, neste ponto, insistem em continuar a alimentar o próprio eu, a investir no próprio eu, inflando o próprio ego e reivindicando todos os poderes ao eu.

Isto pode ocorrer em virtude de vários fatores, inclusive na clínica, mas certamente, a cultura ocidental do individualismo possui um grande peso neste processo, uma vez que se constitui enquanto uma cultura egológica, que enfatiza excessivamente o eu, suas habilidades e competências, atribuindo valor ao indivíduo segundo seu rendimento, sua produtividade e performance.

Volto ao momento em que o eu já é capaz de renunciar a si próprio em direção a outrem, algo que encontra na maternidade e na paternidade o seu verdadeiro protótipo. Emmanuel Lévinas aborda brilhantemente tal processo em sua obra *Totalidade e Infinito*²³, quando diz que é justamente quando o eu não tem mais necessidades que surge o desejo metafísico, isto é, o desejo pelo outro absolutamente outro, pelo transcendente. Trata-se, portanto, de um desejo marcado pela positividade, que não surge a partir de uma falta, mas ao contrário, quando não há mais falta/necessidade.

É justamente, neste momento, que advém a ética da alteridade radical de Lévinas, quando emerge a responsabilidade por outrem, *a posteriori* no sentido cronológico, mas pré-originária no sentido diacrônico. Como afirma Lévinas²⁴ em *Humanismo do Outro Homem*, trata-se de uma responsabilidade anterior a qualquer começo, anterior à própria liberdade, que surge a partir da convocação e interpelação de outrem. Sou convocado a me responsabilizar por outrem antes mesmo de minha escolha. O eu já é capaz, então, de exercer sua hospitalidade, de se desapossar de si e acolher outrem em sua casa. Nesta renúncia e esvaziamento de si mesmo em direção ao acolhimento de outrem - que se dá aquém e além de qualquer representação, na via da afetividade/sensibilidade - não há, como comumente pode se pensar, uma anulação ou mesmo aniquilamento do eu, mas ao contrário, uma afirmação do si mesmo, do si em sua existência autêntica ou do poder-do-não-poder. Como afirma Lévinas²⁵, “*a ultrapassagem da existência fenomenal ou interior não consiste em receber o reconhecimento de Outrem, mas oferecer-lhe o seu ser. Ser em si é exprimir-se, quer dizer, servir já outrem. O fundo da expressão é a bondade*”.

²³ Lévinas. E. 1980. *Totalidade e Infinito*.

²⁴ Lévinas. E. 2009. *Humanismo do Outro Homem*.

²⁵ Lévinas. E. 1980. *Totalidade e Infinito*, p.164.

Segundo o pensador judeu²⁶, o eu é convocado pelo rosto do outro, em sua nudez e indigência, à responsabilidade. Convocação, como dito anteriormente, que antecede a escolha, ainda que o eu decida não responder ao chamamento, ou melhor, responda por meio da indiferença. O rosto do outro, em sua vulnerabilidade, apresenta-se como um vestígio do Infinito, trazendo consigo o mandamento do “não matarás”, como mostrado no início do capítulo; mandamento este que antecede qualquer construção cultural ou significação conceitual; inscreve-se no face-a-face do encontro. “Rosto como a me significar o ‘não matarás’ e, por conseguinte, também: ‘tu és responsável pela vida deste outro absolutamente outro’, responsabilidade pelo único”²⁷.

Esse infinito, mais forte que o assassinio, resiste-nos já no seu rosto, é a expressão original, é a primeira palavra: ‘não cometerás assassinio’. O infinito paralisa o poder pela sua infinita resistência ao assassinio que, dura e intransponível, brilha no rosto de outrem, na nudez total dos seus olhos, sem defesa, na nudez da abertura absoluta do Transcendente²⁸

Na ética da alteridade radical, o outro é o único, incomparável, inapreensível e inassimilável pela via da representação. A responsabilidade, que é pré-originária e diz respeito à ordem do Dizer, é anterior à representação, não se inscrevendo, portanto, na rede de significações conceituais, pertencendo à dimensão do encontro e da consciência não-intencional/pré-reflexiva levinasiana, a qual antecede e é subjacente à consciência intencional husserliana. Este encontro ocorre, sobretudo, por meio de relações assimétricas, em que uma pessoa se encontra em situação de maior vulnerabilidade que a outra. Além disto, se dá entre duas pessoas únicas e incomparáveis, que não formam conjunto, não formam sistema ou totalidade; há uma distância intransponível e infinita entre o eu e a alteridade, embora a relação seja possível. O único é o concreto, situando-se acima das abstrações e representações taxonômicas de gêneros e espécies. Esta é a relação ética propriamente dita que, em Lévinas, tem um sentido bastante original, uma vez que não diz respeito a normas e regras que regulam

²⁶ Lévinas. E. 1997. Entre nós – ensaios sobre a alteridade.

²⁷ Ibid. 1997, p.216.

²⁸ Lévinas. E. 1980. Totalidade e Infinito, p.178.

determinadas práticas sociais, mas se refere justamente ao encontro face-a-face, aquém de qualquer saber teórico. Quando Lévinas²⁹ aborda, entretanto, a entrada do terceiro no encontro entre duas pessoas, o que se dá, por exemplo, na dimensão da justiça e da política, ele reconhece a necessidade da representação e das construções linguísticas. De tal modo que a representação não se constitua em violência contra a alteridade, anulando sua diferença radical ao categorizar e comparar aquele/a que é incomparável e reduzir ao pensamento representativo – como objeto, portanto – aquele/a que é irreduzível e inobjetivável, o filósofo defende que tanto a justiça quanto a política devem se fundamentar na dimensão da ética, tal qual ele formula. Uma ética que pode muito bem ser chamada de amor, como o próprio Lévinas o faz em alguns momentos³⁰. Tais representações, no pensamento levinasiano, dizem respeito ao que o autor chama por Dito, em contraposição ao Dizer. Portanto, em qualquer campo do conhecimento, pode-se inferir que há ditos que vão ao encontro do Dizer e que produzem, desta maneira, processos de humanização, e ditos que vão de encontro ao Dizer, produzindo processos de desumanização, objetificando o outro e anulando a alteridade em sua unicidade. Retomarei este ponto um pouco mais adiante, ainda neste capítulo.

Outro ponto central na obra levinasiana é a questão da transcendência, que surge justamente quando o eu se encontra com o outro absolutamente outro, não havendo totalização nem formação de sistema com o outro. A dimensão da violência se opõe, de tal modo, ao movimento do eu em direção a outrem, movimento de transcendência. Lévinas³¹ efetua uma crítica contundente à Ontologia, base de todo pensamento ocidental, ao afirmar que sempre houve na história da filosofia ocidental uma ênfase ao eu, ao Mesmo, e uma negligência com a alteridade. Portanto, a filosofia ocidental, segundo o autor, sempre foi uma egologia; o que o pensamento ocidental sempre fez foi reduzir o Outro ao Mesmo, identificá-lo com o Mesmo, compará-lo por meio de categorias representativas, totalizando-o. De acordo com Lévinas³², esta totalização

²⁹ Lévinas. E. 1997. Entre nós – ensaios sobre a alteridade.

³⁰ Ibid. 1997.

³¹ Ibid. 1997.

³² Ibid. 1997.

constitui a base de todas as formas de totalitarismos, violências e opressões contra a alteridade, estando no fundamento, inclusive, dos inúmeros genocídios cometidos em nome de uma racionalidade supostamente superior a outras racionalidades.

Retomando a questão da transcendência: quando reconheço o outro em sua alteridade radical, em sua unicidade, e a distância intransponível que há entre mim e ele/a, a impossibilidade de totalização e redução dele/a a mim enquanto objeto, entro em relação com o outro absolutamente outro, relação de transcendência. Reconheço, ao mesmo tempo, o rosto do outro - ou como Lévinas afirma em *De outro modo que Ser ou para lá da essência*³³, o rastro do rosto do outro, que não se reduz à forma, sendo pois inobjetivável - como um vestígio do Infinito, em sua epifania. Outro que, em sua miséria, nudez e humildade, vem das alturas. Como afirma Lévinas³⁴, a humildade - e acrescento, o amor - não é deste mundo; o poder, a ganância, as necessidades de inflação do eu, tudo isto pertence a este mundo, mas a humildade e o amor não, somente podendo vir de outro mundo, uma vez que subvertem a ordem imanente. Transcendência, então, diz respeito à transcendência³⁵, ou seja, a um movimento para além do eu não apenas no sentido horizontal, mas também no sentido vertical, das Alturas.

Nas obras *Humanismo do Outro Homem* e *De outro modo que Ser ou para lá da essência*, Lévinas radicaliza um pouco mais a ideia de convocação por outrem à responsabilidade - sendo a responsabilidade do eu insubstituível e o eu mais responsável que todos. Ao citar o *Talmud de Babilônia - Tratado Aboth 6ª.*, Lévinas afirma: “Se eu não responder por mim, quem responderá por mim? Mas se eu responder somente por mim, sou eu ainda eu (moi)?”³⁶ Seguindo esta linha de pensamento, o filósofo franco-lituano considera o eu, a subjetividade exposta, como refém do outro em sua vulnerabilidade, exposta no acusativo, responsável e culpada por tudo o que acontece com o outro; subjetividade convocada à responsabilidade por outrem, que inclui a expiação pelo outro, a substituição de suas

³³ Lévinas. E. 2011. *De outro modo que ser ou para lá da essência*.

³⁴ Lévinas. E. 1997. *Entre nós - ensaios sobre a alteridade*.

³⁵ *Ibid.* 1997.

³⁶ Lévinas, E. 2009. *Humanismo do Outro Homem*, p.91.

faltas. Como afirma o filósofo brasileiro Nilo Ribeiro Jr.³⁷, na antropologia cristológica levinasiana cada sujeito é convocado a ser o messias do outro.

A subjetividade (...) por sua vulnerabilidade, por sua sensibilidade, por sua nudez mais nua que a nudez, pelo desnudamento sincero desta própria nudez ao fazer-se dizer, pelo dizer da responsabilidade, pela substituição em que a responsabilidade se diz até o fim, pelo acusativo sem nominativo do si, pela exposição ao traumatismo da acusação gratuita, pela expiação por Outrem.³⁸

Trata-se, portanto, de uma verdadeira *Kênosis* que, na teologia cristã, significa o esvaziamento de Cristo em direção à Humanidade, ao próximo. Somos convocados, então, ao movimento *quenótico*, ao movimento transcendente do desapossamento de si em direção a outrem. Como afirma Caldeira³⁹, na teologia cristã, a *Kênosis* possibilita o advento de *kairós*, ou seja, do tempo oportuno, que rompe com a ordem cronológica natural, com *cronos*, instaurando uma nova ordem, a do tempo escatológico. Portanto, é a partir da renúncia de si, do esvaziamento de si em direção ao próximo – o outro concreto, como o primeiro que aparece à minha frente - que o sujeito alcança a plenitude dos tempos, *kairós*, o eterno no aqui e agora, elevando-se à Redenção. Segundo a Teologia Pós-Moderna do padre mexicano Carlos Mendoza-Álvarez⁴⁰, em cada ato de gratuidade dos justos, ou de perdão, ou de não ressentimento das vítimas, ou seja, em cada ato de amor, em cada encontro face-a-face, ocorre a Redenção do outro e de si mesmo/a. Como nos mostra Edith Stein⁴¹, são nestes momentos de abertura e doação que a pessoa esgota o instante e se enche do eterno. Segundo a filósofa judia-cristã, trata-se do que se chama na filosofia cristã de *evo (aevum)*, de algo intermediário entre o tempo e a eternidade.

A *Kênosis* na filosofia/teologia cristã é frequentemente encontrada nos escritos dos autores e autoras místicos/as, como São João da Cruz e Santa Teresa D'Ávila. São João da Cruz, por exemplo,

³⁷ N. Ribeiro Jr. 2006. O Centenário do Nascimento de Emmanuel Levinas.

³⁸ Lévinas, E. 2009. Humanismo do Outro Homem, p.101.

³⁹ Caldeira, C. 2019. Cristianismo pós-moderno: *midrash* do tempo messiânico segundo a teologia de Carlos Mendoza-Álvarez.

⁴⁰ Mendoza-Álvarez, C. 2014. Escatología y apocalipsis en tiempos posmodernos.

⁴¹ Stein, E. 2007. Ser Finito e Ser Eterno.

em sua obra *A noite escura da alma*⁴², mostra de forma brilhante todo o caminho a ser percorrido pela pessoa em direção ao encontro com Deus. O filósofo nomeia este caminho como a “escada secreta do amor”, em que a pessoa deve renunciar à dimensão sensível, que corresponde aos prazeres mais imediatos e fugazes, em direção à dimensão espiritual (considero que esta corresponde a uma sensibilidade mais profunda, portanto, que a espiritualidade também está inscrita em nossa corporeidade). São João da Cruz mostra o quão difícil é para os/as “iniciantes” esta renúncia – de certa forma, uma renúncia ao eu - uma vez que não se agradam e não conseguem deleitar-se, regozijar-se, dos “bens espirituais”, por estarem ainda fortemente vinculados/as à dimensão sensível.

Parece-me que, sob um determinado aspecto, esta visão do místico cristão vai ao encontro do pensamento levinasiano, quando este não desconsidera a dimensão da sexualidade, erótica, mas afirma que o face-a-face, que o inter-humano, e poder-se-ia acrescentar, o amor, pertence a uma dimensão mais profunda, tal qual em São João da Cruz a dimensão espiritual do humano é mais profunda que a dimensão sensível. *“Ao reencontrar o drama inter-humano e o inconsciente (...), pode-se pensar que o drama inter-humano do subjetivo é mais profundo que o drama erótico e que este é carregado por aquele. O eros supõe o rosto”*⁴³.

Gostaria, agora, de ressaltar uma contribuição ímpar que Lévinas confere ao pensamento – filosófico e teológico – cristão, no sentido de realçar a dimensão ética do Cristianismo, substituindo suas bases gregas fundamentadas no Logos – que advém desde o neoplatonismo – e devolvendo-o às suas raízes judaicas. A grande contribuição, a meu ver, é lembrar a todo/a pensador/a ou fiel cristão/ã a inseparabilidade entre o amor a Deus e o amor ao próximo. Como afirma Edith Stein⁴⁴, o amor a Deus somente se reconhece no amor ao próximo. Isto nos remete à Primeira Carta de São João, em que o apóstolo diz: *“se alguém disser, ‘amo a Deus’, mas odeia seu irmão, é mentiroso. Porque aquele que não ama seu irmão, a quem vê, é incapaz de amar a Deus, a quem não vê”*⁴⁵. Esta frase joanina é maravilhosa, no sentido de que

⁴² São João da Cruz. 2018. *A noite escura da alma*.

⁴³ Lévinas, E. 2009. *Humanismo do Outro Homem*, p.101.

⁴⁴ Stein, E. 2007. *Ser Finito e Ser Eterno*.

⁴⁵ Bíblia Sagrada. Jo 4.20.

mostra que não é possível, no Cristianismo, uma relação pessoal de amor para com Deus atravessada pelo desprezo ou indiferença ao próximo. Quem não ama o próximo não pode amar a Deus. Na obra *Comentário ao Evangelho e ao Apocalipse de São João*, Santo Agostinho⁴⁶ diz que é amando o próximo que se chega a Deus. “Amado o próximo, e cuidando do próximo, caminhais. Para onde caminhais, senão para o Senhor Deus...?”. E aqui, deve-se tomar cuidado para não interpretar o próximo como um “meio” para se atingir um “fim”, qual seja, chegar a Deus. Recorro a uma outra frase de São João, citada também por Santo Agostinho, que parece elucidar melhor esta questão. “Deus é amor, e quem permanece no amor permanece em Deus e Deus nele”⁴⁷. A leitura hermenêutica que faço desta frase é a seguinte: quando amamos o próximo, quando renunciamos a nós mesmos e nos doamos gratuitamente ao próximo, já estamos em Deus; não é que primeiro amamos o próximo e depois chegamos a Deus. Quando amamos o próximo – como um fim em si mesmo – já estamos em Deus, uma vez que, na concepção cristã, Deus é amor. A experiência cristã de um Deus pessoal, do Deus-Amor, advém da própria experiência humana do amor, diferentemente, por exemplo, da experiência racional dos filósofos, como Aristóteles e Descartes, por exemplo, que conceberam a ideia de um deus impessoal, como *causa sui*⁴⁸, um deus imanente às próprias leis causais do universo, ainda que seja a causa primeira. Isto resultou, segundo Marion⁴⁹, no fim da metafísica (retomarei este ponto no capítulo 5).

A partir de tudo o que foi apresentado neste capítulo, temos então uma religiosidade, uma ética e uma clínica. Uma religiosidade atrelada à dimensão ética, inseparável desta, sendo esta uma das contribuições ímpares de Lévinas ao pensamento cristão, a ideia de que no rosto do outro, em sua nudez e vulnerabilidade, reconheço um vestígio do Infinito, de que o rosto do outro – inobjetivável – apresenta-se a mim em sua epifania. Uma religiosidade que não exclui o próximo, muito pelo contrário, que reconhece o amor a Deus e ao próximo como um só, que nos ensina que é apenas amando o próximo que se chega e se ama a Deus, ou melhor, que já se está em Deus. Por outro lado, algumas críticas

⁴⁶ Santo Agostinho. 2017. *Comentário ao Evangelho e ao Apocalipse de São João*, p.329.

⁴⁷ Bíblia Sagrada. Jo 4.16.

⁴⁸ Marion J.L. 2010. *O visível e o revelado*.

⁴⁹ *Ibid.* 2010.

podem ser feitas com relação à necessidade mesma de uma religiosidade. Por que não ficar apenas com o amor ao próximo? Trata-se de um tipo de pensamento proposto por muitos filósofos ocidentais, que desatrelam o amor a Deus do amor ao próximo, ficando apenas com a segunda opção. No entanto, na minha opinião, a experiência do amor remete invariavelmente à experiência da transcendência, do Deus-Amor. Desvincular a experiência do amor da transcendência e mesmo de Deus, como o fez o filósofo contemporâneo francês Luc Ferry⁵⁰, a meu ver, significa mutilar o amor, reduzi-lo à imanência, a uma outra experiência qualquer. Como será mostrado no capítulo 5, de acordo com Marion⁵¹, quem ama, ama para sempre. Ninguém declara seu amor com data prevista para acabar; ainda que, em determinadas circunstâncias, o amor não dure, no momento de declarar, no ato de fala perlocutório, declara-se que é para sempre. Como também afirma Jaspers⁵², o amor está no fundamento da presença da eternidade no tempo, quando esta presença é concedida à pessoa; ou ainda Kierkegaard⁵³, que afirma: “o que vincula o temporal e a eternidade, o que é, senão o amor”?

No entanto, trata-se de uma forma de religiosidade bastante peculiar, que emerge na Pós-Modernidade, possível apenas em virtude da queda dos grandes sistemas discursivos da Modernidade, da pretensão a uma Verdade universal pelas Religiões, pelos ideologismos políticos, e mesmo pela racionalidade científica. Trata-se de uma religiosidade sem religião⁵⁴, não institucionalizada e não aprisionada por dogmas⁵⁵ (embora a Instituição favoreça a transmissão da

⁵⁰ Luc-Ferry. 2012. A Revolução do Amor – por uma espiritualidade laica.

⁵¹ Marion. J.L. 2010. O visível e o revelado.

⁵² Jaspers. K. 1965. Introdução ao pensamento filosófico.

⁵³ Kierkegaard, S.A. 2005. As obras do amor – algumas considerações cristãs em forma de discursos, p.20.

⁵⁴ Ver a ideia de “religião sem religião” em Mendoza-Álvarez, C. 2011. O Deus Escondido da Pós-modernidade - Desejo, memória e imaginação escatológica

⁵⁵ Embora a ideia de uma religiosidade sem religião não tenha sido expressa pelo sociólogo Émile Durkheim, podemos inferir uma proximidade com a noção de religiosidade encontrada nas sociedades primitivas, enquanto um sistema coletivo de crenças e práticas compartilhadas e relacionadas ao sagrado. Para isto, ver Durkheim, É. As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália, 1996.

tradição⁵⁶); de uma religiosidade que se dá na relação, na experiência do encontro, do amor. Como diria Kierkegaard⁵⁷, o Cristianismo não é uma doutrina, mas um *modus vivendi*.

No campo da ética, podem ser extraídas as seguintes implicações a partir do pensamento levinasiano. Há, por exemplo, ditos/representações que vão de encontro ao Dizer, ao face-a-face, ou seja, que desumanizam, e ditos que vão ao encontro do Dizer, ou seja, que humanizam. Apresentarei brevemente o exemplar do autismo, a partir de minha experiência profissional como psiquiatra e pessoal como pai, para ilustrar como se dão estes processos (des)humanizadores no campo da ética segundo as construções discursivas (ditos) utilizadas.

Concebo o autismo como uma diferença, e não como patologia, tendo uma visão neste sentido mais próxima à neurodiversidade, segundo a qual o autismo é fruto da variabilidade natural das configurações neuronais⁵⁸, ou seja, fruto da diversidade neuronal. Por outro lado, em acordo com os chamados *Critical Autism Studies*, concebo o autismo também enquanto uma construção social, circunscrita a um contexto sócio-cultural-histórico específico. Como psiquiatra, tenho experiência de mais de 19 anos na clínica do autismo, e sou pai do Pedro, de 10 anos de idade que, em nosso contexto e neste período histórico, preenche os critérios diagnósticos para o que convencionalmente denomina-se autismo moderado (o último capítulo deste livro, sobre a vivência do eterno no autismo, será dedicado, em grande parte, à relação entre mim e o Pedro). O que tenho a dizer sobre a ética, a partir de uma leitura levinasiana e tomando o autismo como exemplar, é mostrar como podem ser engendradas, nos mais diversos campos do conhecimento, produções discursivas que desumanizam ou que humanizam, ou seja, que vão contra ou a favor do face-a-face do amor.

Considero, deste modo, que as produções narrativas do modelo médico sobre o autismo são produções que, invariavelmente, desumanizam as pessoas autistas. Como se sabe, o modelo médico

⁵⁶ A Instituição, dependendo de sua configuração, pode aprisionar ou facilitar/potencializar a manifestação da experiência religiosa, a qual pode se dar dentro ou fora de uma Instituição.

⁵⁷ Kierkegaard, S.A. 2005. As obras do amor – algumas considerações cristãs em forma de discursos.

⁵⁸ Sequenzia, A. e Grace, E.J. 2015. *Typed Words, Loud Voices*.

concebe o autismo como uma doença, fruto não de uma diversidade, mas de uma disfunção neuronal – ainda que não tenhamos nenhum marcador biológico que possibilite o diagnóstico para a grande maioria dos casos, que corresponde ao autismo primário. A meu ver, esta visão do autismo como doença, que enfatiza excessivamente aquilo que falta nas pessoas autistas, seus déficits e falhas, apenas reforça o capacitismo, ou seja, o preconceito contra as pessoas com deficiência em geral. Trata-se de uma visão que atribui um valor negativo não apenas a partes da pessoa, ao funcionamento de um órgão ou sistema, mas à pessoa como um todo. Isto porque o que nós chamamos por autismo tem a ver com inúmeras características identitárias da pessoa, como o modo como ela se comporta em determinados ambientes, o modo como se expressa, se comunica etc. Trata-se de uma visão que reforça o contraste entre normais e anormais – próprio do ideal normalizador, segundo Michel Foucault⁵⁹ – e, em última instância, o contraste entre humanos e “não-humanos”; reforça a noção de humano inerente ao *ethnoclass man*⁶⁰, segundo Goodley, fruto da racionalidade europeia, segundo a qual o ideal de ser humano, ao qual todos os demais devam ser comparados, é o homem branco, europeu, da classe média burguesa, cis-heterossexual, racional, com boa capacidade física, sociável e produtivo. Todas aquelas pessoas que se distanciam desta norma, como as mulheres, os indígenas, africanos, latino-americanos, pessoas LGBTQIA+, pessoas com deficiência em geral, incluindo pessoas com esquizofrenia, deficiência intelectual ou com autismo, ocupam um degrau abaixo no lugar do humano; e como a racionalidade europeia considera uma das características mais caras ao ser humano o pensamento racional, as pessoas autistas, com deficiência intelectual ou com esquizofrenia, certamente são as que ocupam os degraus mais baixos em relação ao humano, ocupando, de tal modo, o lugar do subumano ou mesmo do inumano. Para não parecer algo abstrato, estas representações permeiam o imaginário do senso comum e são sentidas em cada vivência de preconceito sofrida (e falo aqui a partir de minha experiência pessoal). Como afirma o filósofo da libertação, o argentino Enrique Dussel⁶¹, em seu

⁵⁹ Foucault. M. 1974-75/2003. Abnormal.

⁶⁰ Goodley. D. 2016. Autism and the Human.

⁶¹ Dussel. E. 1986. Método para uma filosofia da libertação.

livro *Método para uma filosofia da libertação*, a racionalidade europeia, que emerge na Modernidade a partir das conquistas da colonização, representa algumas pessoas dentro do seu sistema, da sua totalidade, como o Mesmo, o ser⁶², e outras pessoas que não se enquadram na totalidade, no sistema, como o não-ser, o nada. Dussel⁶³, então, afirma que o outro do europeu é o latino-americano e o africano, o selvagem, o bárbaro, o incivilizado; da mesma forma, pode-se inferir que o outro do normal/humano é o anormal/pessoa com deficiência/inumano. Não é difícil imaginar, diante do que foi exposto, como o modelo médico do autismo apenas ajuda a reforçar esta ideia de subumano ou inumano por meio de suas construções narrativas acerca de “*anormalidades cerebrais*”, “*defeitos genéticos*”, produzindo conseqüentemente, processos de desumanização. Tais construções narrativas funcionam como violência simbólica, estando na base das várias formas de violências e opressões dirigidas contra as pessoas com deficiência em geral.

Goodley⁶⁴, um dos autores dos *Critical Autism Studies*, propõe, ao contrário da visão médica, que o autismo possa ser utilizado para que se reformule e se ressignifique o que entendemos por humano. Neste capítulo, temos dois pensadores que romperam com o racionalismo, Freud e Lévinas. Dussel⁶⁵, em sua crítica ao eurocentrismo, chega, inclusive, a considerar Lévinas como um dos únicos representantes europeus de uma filosofia da descolonização. Estas produções discursivas, como aquelas dos *Critical Autism Studies* e de Dussel e Lévinas, sem dúvida nenhuma, são produções que engendram processos de humanização, ou seja, são ditos que vão ao encontro do Dizer. Outra construção narrativa que também considero produtora de processos de humanização no campo do autismo é o paradigma da neurodiversidade, segundo o qual o autismo é uma questão identitária, uma diferença e não uma patologia/doença. Acredito que o conceito de neurodiversidade bem como os Movimentos sociais da neurodiversidade, no âmbito sócio-político e reivindicatório, sejam extremamente potentes, no sentido de dar voz às próprias pessoas autistas e defender seus próprios

⁶² Scoralick, K. 2021. Enrique Dussel e a filosofia da libertação.

⁶³ Dussel, E. 1986. *Método para uma filosofia da libertação*.

⁶⁴ Goodley, D. 2016. *Autism and the Human*.

⁶⁵ Dussel, E. 1993. 1492 – O encobrimento do Outro.

direitos. Além disto, há uma afirmação e posituação da identidade autista, que engendra processos de humanização, diferentemente da identidade diagnóstica médica, carregada por uma valoração negativa e vinculada à ideia de tragédia.

No entanto – e aqui, os *Critical Autism Studies*, que concebem a categoria autismo como uma construção social, nos ajudam muito – o discurso vinculado ao paradigma da neurodiversidade também pode produzir processos de desumanização quando, por exemplo, insiste de forma inflexível na separação entre neurotípicos e neuroatípicos, na separação entre nós e eles, quando considera que todos os comportamentos e ações das pessoas autistas se devem única e exclusivamente aos processos cerebrais subjacentes e, principalmente, quando, no plano ético-humano-existencial, coloca todas as pessoas autistas como pertencentes a uma identidade comum, sobrepondo esta identidade à unicidade de cada ser humano, anulando desta maneira, a alteridade da pessoa em sua diferença radical. Portanto, produções discursivas que desumanizam são aquelas que vão contra o Dizer, ou seja, contra o face-a-face do amor, que desfiguram o rosto, anulando a unicidade que caracteriza o humano e produzindo violência contra a alteridade, ao totalizá-la. Por outro lado, produções discursivas que humanizam são aquelas a favor do Dizer, que reconhecem a alteridade em sua unicidade, incomparabilidade e em seu caráter inapreensível à representação, a qualquer classificação, não objetificando, portanto, o outro.

Para concluir este capítulo, esboçarei brevemente as implicações clínicas de toda a discussão realizada até aqui. No campo da clínica, pode-se dizer que o paciente que apresenta algum tipo de sofrimento psíquico passa por todos os momentos descritos relacionados à caminhada existencial do ser humano e que o papel principal do terapeuta consiste em facilitar este processo. Inicialmente, coloca-se como um donatário, necessitando da doação do terapeuta de modo a ter suas necessidades narcísicas de reconhecimento, afeto e proteção satisfeitas. Da mesma forma, ele/a também se doa, ao se expressar, ao se abrir ao terapeuta, mas no sentido de uma doação mútua assimétrica. Neste processo, o/a paciente vai aprendendo a reconhecer e a manejar suas pulsões e a relação destas com sua angústia e o desamparo originário, encontrando modos mais criativos na gestão do seu desamparo, renunciando a circuitos pulsionais pertencentes ao

registro fálico, que têm por função o aplacamento da angústia, em direção a novos circuitos pulsionais, incluindo a sublimação, a partir dos quais se torna possível o lidar com o desamparo constitutivo do ser humano. À medida que vai fortalecendo seu eu e tendo cada vez menos necessidades narcísicas, começa a se perceber em uma posição de poder se doar cada vez mais, a perceber a emergência de seu desejo metafísico, desejo pelo outro absolutamente outro. Neste momento, suas relações começam a se tornar cada vez mais maduras, pautadas num respeito mútuo, em que o outro é reconhecido cada vez mais como pessoa única e incomparável, cujo rosto se apresenta como um vestígio do Infinito. Um pouco mais adiante, o/a paciente se vê em uma posição em que já é possível renunciar ao próprio eu e se doar ao outro, sem nenhuma expectativa de recompensa; doação desinteressada ao próximo, ao outro em situação de maior vulnerabilidade, que é a própria caridade, movimento *quenótico* que possibilita ao/a paciente o advento da plenitude e de *kairós*, do eterno no aqui e agora, da Redenção do outro (que se abre à doação) e de si mesmo/a, ainda que isto se dê apenas temporariamente, em cada ato de comunhão, de doação gratuita, uma vez que *cronos* retoma seu lugar na caminhada existencial humana. À exceção dos santos, daqueles/as que atingiram o ideal de santidade, a pessoa permanece neste movimento, neste processo, em que ora se volta ao eu, satisfazendo ainda determinadas necessidades narcísicas, ora renuncia ao eu em direção ao próximo, à alteridade em sua diferença radical. Trata-se, portanto, de uma clínica interdisciplinar, que articula concepções oriundas de diferentes campos do conhecimento; poder-se-ia chamar uma clínica pós-existencialista, no sentido proposto por Del Loewenthal⁶⁶, que se fundamenta, em grande parte, na abordagem levinasiana, concebendo a relação médico/ terapeuta-paciente como uma relação ética e compreendendo o outro (paciente) como o centro de referência (*the other first*) (a proposta de uma clínica (pós)existencialista será apresentada em detalhes no capítulo 4).

Pode-se dizer que, quando a consciência do amor se amplia, perceberemos que do Amor (da Graça em sua superabundância de doação) viemos e ao Amor (dependendo das nossas atitudes e posicionamentos ao longo de nossa existência?) voltaremos.

⁶⁶ Loewenthal, D. 2018. Post-existentialism and the psychological therapies. Towards a therapy without foundations.

REFERÊNCIAS

- Agostinho de Hipona, Santo. Comentário ao Evangelho e ao Apocalipse de São João. Tomo I. Trad: Pe. José Augusto Rodrigues Amado. São Paulo: Cultor de Livros, 2017.
- Bíblia Sagrada. 23ª. edição. São Paulo: Ed. Ave-Maria, 2015.
- Birman, J. A dádiva e o outro: sobre o conceito de desamparo no discurso freudiano. *Physis: Revista de Saúde Coletiva*, 9(2), 9-30, 1999a.
- Birman, J. Cartografias do feminino. 1ª. ed. São Paulo: Ed. 34, 1999b.
- Birman, J. O Mal-Estar na Modernidade e a Psicanálise: a Psicanálise à Prova do Social. *Physis: Rev. Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, v. 15(Suplemento), p.203-224, 2005.
- Buber, M. Eu e Tu. Trad.: Newton Aquiles Von Zuben. São Paulo: Centauro, 1923/2017.
- Caldeira, C. Cristianismo pós-moderno: midrash do tempo messiânico segundo a teologia de Carlos Mendoza Álvarez. *Theologica Xaveriana*, n. 187, Bogotá, Colômbia, 2019.
- Durkheim, É. As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- Dussel, E. Método para uma filosofia da libertação. São Paulo: Loyola, 1986.
- Dussel, E. 1492 – O encobrimento do Outro – A origem do “mito da Modernidade”. Trad.: Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1993.
- Ferry, L. A Revolução do Amor – por uma espiritualidade laica. Trad. Vera Lúcia dos Reis. Rio de Janeiro: Ed. Objetiva, 2012.
- Foucault, M. Abnormal. Lectures at the Collège de France 1974-1975. Verso, 2003.
- Frankl, V. E. A presença ignorada de Deus. (Schlupp, W.O. & Reinhold, H.H., trad). 17ª. ed. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2016.
- Freud; S. – Sobre o Narcisismo – Uma Introdução. In Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud – Vol. XIV. Imago. Rio de Janeiro, 1914/1974.

Freud, S. O inconsciente, v. 14. In Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1915a/1969.

Freud, S. As pulsões e suas vicissitudes, v. 14. In Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1915b/1969.

Goodley, D. Autism and the Human. In: Rethinking Autism – diagnosis, identity and equality. K. Runswick-Cole, R. Mallet & S. Timimi (eds.). London and Philadelphia: Jessica Kingsley Publishers, 2016.

Jaspers, K. Introdução ao Pensamento Filosófico. Trad.: Leonidas Hegenberg e Octanny Silveira Da Mota. São Paulo: Ed. Cultrix, 1965.

João da Cruz, São. Noite escura. 6ª. ed. Petrópolis: Vozes, 2018.

Kierkegaard, S. A. As Obras do Amor: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Trad.: Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis: Ed. Vozes; Bragança Paulista: Ed. Universitária São Francisco, 2005.

Klein, M. Amor, culpa e reparação e outros trabalhos, 1921-1945. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

Lévinas, E. Totalidade e Infinito. Lisboa: Edições 70, 1980.

Lévinas, E. Entre nós. Ensaio sobre a alteridade. (Pivatto, P.S.; Kuiava, E.A.; Nedel, J.; Wagner, L.P. & Pelizolli, M.L., trad). Petrópolis: Vozes, 1997.

Lévinas, E. Humanismo do Outro Homem. 3ª. Edição. Petrópolis: Vozes, 2009.

Lévinas, E. De outro modo que ser ou para lá da essência. Trad.: José Luís Pérez e Lavínia Leal Pereira. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011.

Loewenthal, D. Post-existentialism and the psychological therapies. Towards a therapy without foundations. New York: Routledge, 2018.

Marion, J.L. O visível e o Revelado. São Paulo: Ed. Loyola, 2010.

Marion, J.L. O Natal e o fracasso do pensamento. Entrevista com Jean-Luc Marion. Instituto Humanitas Unisinos, 2011. <https://www.ihu.unisinos.br/173-noticias/noticias-2011/39486-o-natal-e-o-fracasso-do-pensamento-entrevista-com-jean-luc-marion> Acesso em julho de 2022.

Mendoza-Álvarez, C. O Deus Escondido da Pós-modernidade - Desejo, memória e imaginação escatológica. Ensaio de teologia fundamental pós-moderna. São Paulo: É Realizações editora, 2011.

Mendoza-Álvarez, C. Escatología y apocalipsis en tiempos posmodernos. Una mirada desde las víctimas y los justos de la historia. Concilium, n. 356, p.75-86, 2014.

Passos, C.F.; Neves, A.S. e Menezes, L.S. Prolegômenos do desamparo na psicanálise. Rev. Latinoam. Psicopat. Fund., 21(3), 525-544, 2018.

Ribeiro Jr., N. O Centenário do Nascimento de Emmanuel Levinas. Persp. Teol. 38, 385-402, 2006.

Rocha Lima, M.M. Masoquismo: o amalgama entre a pulsão de vida e a pulsão de morte. Dissertação de Mestrado, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2012.

Scoralick, K. Enrique Dussel e a filosofia da libertação. Ekstasis: revista de hermenêutica e fenomenologia, v. 10, n. 2, p.87-100, 2021.

Sequenzia, A. e Grace, E.J. Typed Words, Loud Voices. Ed.: Autonomous Press, 2015.

Stein, E. Ser finito e ser eterno. In: Obras Completas, vol. III. Burgos: Ediciones El Carmelo, Editorial de Espiritualidad e Editorial Monte Carmelo, 2007.

Tavares, L.A.T. Psicanálise e musicalidade(s): Sublimação, Invocações e Laço Social. Tese de Doutorado. Assis, UNESP, 2014.

Winnicott, D. W. O brincar e a realidade. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1975.

Winnicott, D.W. O Ambiente e os processos de maturação – Estudos sobre a teoria do desenvolvimento emocional. Trad.: Irineo Constantino Schuch Ortiz. Porto Alegre: Artmed, 1983.

CAPÍTULO 2

O CUIDADO COM O OUTRO – HUMANO E NÃO HUMANO: A FORÇA DO AMOR

Assim como no capítulo anterior, buscarei neste capítulo tecer uma articulação entre alguns constructos psicanalíticos voltados para o nível infra-pessoal, e a abordagem levinasiana e a filosofia/teologia cristã, incluindo o pensamento do teólogo Leonardo Boff acerca de uma fraternidade universal e do Papa Francisco sobre uma ecologia integral, e todas estas abordagens voltadas para o nível pessoal, ou seja, para a compreensão da pessoa em sua totalidade.

Na primeira parte do capítulo, discutirei as noções psicanalíticas de pulsão de vida e pulsão de morte, fusão e desfusão pulsional bem como as noções reformuladas de Jean Laplanche acerca das pulsões “sexuais” de vida e pulsões “sexuais” de morte, além da crítica feita à noção de pulsão de morte por Winnicott e por Wilhelm Reich, a partir de suas noções de pulsões primárias de vida e pulsões secundárias antissociais. Todas estas categorias conceituais serão apropriadas segundo o propósito principal desta seção, qual seja, discutir a questão do cuidado com a alteridade, tanto humana quanto não humana. Desta maneira, a utilidade de se abordar tais categorias, que dizem respeito às instâncias subpessoais, consiste em mostrar que elas correspondem a fenômenos que se fazem presentes nas ações das pessoas, tanto na direção do amor (enquanto forças vivificantes) quanto na direção do anti-amor (ou das forças destrutivas). Portanto, fenômenos que se fazem presentes no campo da ética. Como será mostrado mais adiante, ao adentrar o campo da ética e do domínio pessoal, ou seja, a abordagem da pessoa em sua totalidade, darei preferência ao termo forças no lugar de pulsões. Além disto, ainda nesta parte do capítulo, farei uma interlocução das noções psicanalíticas de “pulsões sexuais de vida” e “pulsões sexuais de morte” com a abordagem do teólogo alemão Paul Tillich sobre o amor, na qual ele considera o amor em suas qualidades indissociáveis.

A segunda parte será dedicada à dimensão do cuidado com o outro humano, tendo como exemplar o projeto de extensão

universitária que eu coordeno na Universidade Federal Fluminense, que compreende, dentre outras ações - como grupos de estudo e grupos com as responsáveis dos pacientes atendidos - duas oficinas de música – uma voltada para crianças e outra para adolescentes com autismo ou outras vulnerabilidades, incluindo crianças ou adolescentes com problemas no desenvolvimento da linguagem ou com deficiência intelectual. A dimensão do cuidado abordada dialoga com o conceito de *Kênosis* trabalhado no capítulo anterior, ou seja, com a ideia do esvaziamento de si e doação ao outro. Ainda nesta seção, farei também uma breve discussão sobre a noção de pessoa e sua relação com a questão da dignidade humana, utilizando a concepção do filósofo francês Emmanuel Mounier, fundamentada na tradição cristã. Além disto, buscarei pensar a noção de humano a partir do autismo, seguindo as trilhas de Dan Goodley.

A terceira e última parte do capítulo será dedicada ao cuidado com o outro não humano, incluindo a natureza como um todo e os seres vivos. Será utilizada para a discussão tanto a noção de fraternidade universal, do teólogo brasileiro Leonardo Boff, quanto a noção de ecologia integral, desenvolvida pelo Papa Francisco na sua encíclica *Laudato Si*. A dimensão do cuidado neste âmbito se apresenta como uma extensão da *Kênosis*, enquanto uma ação da força do Amor. Em uma visão crítica ao antropocentrismo, buscarei problematizar a possibilidade da extensão da noção de rosto a outros animais não humanos, bem como a questão do valor e da dignidade do animal não humano.

FORÇAS DESTRUTIVAS e a FORÇA DO AMOR

Nesta primeira parte do capítulo, farei um breve percurso pela psicanálise, articulando-a com a noção de amor encontrada na teologia de Paul Tillich. Os conceitos psicanalíticos que serão úteis para a análise são as noções de pulsão de vida e pulsão de morte, cunhadas, portanto, a partir do segundo dualismo pulsional freudiano. Estas noções servirão para pensarmos as noções de forças que incidem sobre a pessoa considerada em sua totalidade, incluindo a força do amor, bem como a implicação destas para o campo ético das relações humanas.

Freud⁶⁷ define pulsão como o representante psíquico das excitações somáticas, como aquilo que se situa entre o somático e o psíquico. Trata-se de uma visão fundada no pensamento moderno, que dicotomiza mente e corpo, considerando a existência de um “aparelho psíquico”, diferentemente da tendência contemporânea que situa toda a dimensão da subjetividade inscrita na corporeidade, superando, desta maneira, a dicotomia referida. O pai da psicanálise formula sua primeira teoria pulsional, na qual diferencia duas pulsões básicas: a pulsão de autoconservação do eu, como o próprio nome diz, voltada para a preservação do eu e da espécie com suas funções de alimentação e reprodução, e a pulsão sexual⁶⁸. Somente em 1920, em *Além do Princípio do Prazer*⁶⁹, é que Freud irá reformular sua primeira teoria pulsional, estabelecendo um novo dualismo pulsional, que corresponde às pulsões de vida e de morte. Segundo o pensador austríaco, a pulsão de vida é constituída pela energia libidinal, portanto, pela pulsão sexual, e tende a estabelecer ligações, investimentos libidinais, tanto direcionados ao eu (investimentos narcísicos), quanto direcionados ao objeto. Trata-se da força de Eros, uma energia que visa reunir elementos menores em elementos maiores, agregar, aglutinar, correspondendo à força da vida. Por outro lado, a pulsão de morte corresponde a uma tendência do organismo vivo de retornar ao estado inorgânico, sendo constituída por uma energia pulsional livre, que tende a dissolver as ligações e a romper os investimentos estabelecidos, visando a descarga pulsional total, para que haja o retorno do organismo ao estado de “nirvana”, da ausência total de excitações. A pulsão de morte, segundo Freud⁷⁰, é a força presente na compulsão à repetição; mecanismo psíquico que ocorre não por meio da rememoração, mas por meio de atos que se repetem, fora da cadeia representativa, e que resulta numa vivência de desprazer. De acordo com Freud⁷¹, para que a vida seja possível, é necessário que haja um intrincamento - uma fusão - entre a pulsão de vida e a pulsão de morte; apenas assim, a pulsão de vida amortecerá os efeitos destrutivos da pulsão de morte. Esta fusão pulsional pode

⁶⁷ Freud, S. 1996a. Três ensaios sobre a teoria da sexualidade.

⁶⁸ Ibid. 1996.

⁶⁹ Freud, S., 2006. Além do princípio de prazer.

⁷⁰ Ibid. 2006.

⁷¹ Freud, S. 1924/2004. O problema econômico do masoquismo.

ser verificada, por exemplo, no que o pensador denomina masoquismo erógeno primário, um tipo de formação estruturante do psiquismo. Nesta condição fundante, haveria uma junção entre prazer e dor. O sadismo passa, então, a ser pensado como algo secundário, que decorreria deste masoquismo originário e representaria o deslocamento de parte da pulsão de morte para os objetos do meio externo, visando a destruição do objeto⁷². Nos chamados masoquismo moral e feminino – ambos secundários - também haveria uma des fusão pulsional, mas neste caso, a pulsão de morte seria direcionada ao próprio eu. Nestes casos em que há uma des fusão pulsional, ou seja, um desintrincamento entre a pulsão de vida e a pulsão de morte, há o predomínio da energia pulsional livre circulante no psiquismo, portanto, um predomínio da pulsão destrutiva.

Uma outra leitura feita por alguns comentadores da obra freudiana acerca das noções de fusão e des fusão pulsional é que a fusão pulsional corresponderia à própria pulsão de vida, sendo esta, portanto, uma fusão entre a energia não-ligada, que circula livremente no “aparelho psíquico”, e a energia libidinal ligada. A energia não-ligada seria a responsável por manter a força e a vitalidade da pulsão de vida. Por outro lado, a des fusão pulsional corresponderia à pulsão de morte, em virtude de uma des fusão entre a energia ligada e a energia não-ligada, que passaria a ter toda sua força de destruição liberada⁷³.

No entanto, quero trazer agora à discussão algumas críticas bastante consistentes feitas por psicanalistas pós-freudianos à noção de pulsão de morte, como aquelas de Jean Laplanche, Winnicott e Wilhelm Reich. Considero estas críticas bastante profícuas, no sentido de oferecerem um avanço à epistemologia psicanalítica relacionada à questão da pulsão – conceito que funciona como uma pedra angular da psicanálise, juntamente com a noção de inconsciente – sem que se perca toda a importância e potência da noção de pulsão (ou força) para que possamos pensar a subjetividade, as ações e os fenômenos humanos em geral.

⁷² Rocha Lima, M.M. 2012. Masoquismo: o amálgama entre a pulsão de vida e a pulsão de morte.

⁷³ Oliveira, S.M. 2015. O traumático na psicanálise e psiquiatria: implicações ético-políticas.

Laplanche⁷⁴ aponta para uma inconsistência na noção freudiana de pulsão de morte, uma vez que sua formulação abre possibilidades – e mesmo requer – para a existência de uma energia pulsional e psíquica outra que não seja a energia libidinal, algo que o próprio Freud sempre descartou em várias outras passagens de sua obra. A solução encontrada pelo psicanalista francês consiste numa reformulação das noções de pulsão de vida e pulsão de morte, resignificando-as como pulsão “sexual” de vida e pulsão “sexual” de morte. Portanto, Laplanche considera que a pulsão de morte também é constituída pela energia libidinal – sendo esta a única energia circulante no psiquismo. Para isto, o autor retoma a noção de pulsão sexual do primeiro dualismo pulsional freudiano⁷⁵, segundo a qual, a energia sexual aparece como uma força disruptiva, desagregadora e desestabilizadora para o ego, diferentemente da pulsão de vida do segundo dualismo. Desta forma, a pulsão sexual do primeiro dualismo freudiano se aproxima da noção de pulsão de morte do segundo dualismo.

Um dos principais fatores que possibilitou Laplanche construir esta formulação e descartar a ideia de uma pulsão de morte independente da pulsão sexual – portanto, como primária – foi a contestação do caráter inato da pulsão de morte, resultante única e exclusivamente de processos biológicos inerentes à vida. Laplanche⁷⁶, ao contrário, defende que a gênese da sexualidade infantil e do próprio psiquismo humano é exógena e não endógena. De acordo com o psicanalista francês, esta gênese pode ser explicada pela teoria da sedução generalizada, segundo a qual o encontro afetivo entre a criança e o adulto é marcado por um traumatismo constitutivo do psiquismo infantil. Este traumatismo ocorre devido ao encontro entre o inconsciente sexual do adulto e o psiquismo ainda em formação da criança, gerando um excesso excitatório que a criança não consegue metabolizar. É justamente este excesso que fundará a sexualidade infantil, gerando a pulsão sexual⁷⁷. Trata-se de

⁷⁴ Laplanche, J. 1997. Freud e a sexualidade: o desvio biologizante.

⁷⁵ Padilha Neto, N.K. e Cardoso, M.R. 2012. Sexualidade e Pulsão: Conceitos Indissociáveis em Psicanálise?

⁷⁶ Laplanche, J. 1992. Novos fundamentos para a psicanálise.

⁷⁷ Padilha Neto, N.K. e Cardoso, M.R. 2012. Sexualidade e Pulsão: Conceitos Indissociáveis em Psicanálise?

um erro de tradução que a criança faz das mensagens (inconscientes) enviadas pelo adulto, de um erro de comunicação. Tal concepção é bem próxima da formulação ferencziana acerca do trauma psíquico, na qual o psicanalista húngaro distingue a linguagem da ternura, inerente à criança, da linguagem da paixão, inerente ao adulto. Desta forma, na visão de Laplanche há uma pulsão primária, a pulsão sexual, que se subdivide em pulsão sexual de vida, marcada pela tendência de *Eros* à união, aglutinação e ligação, e em pulsão sexual de morte, caracterizada pela força disruptiva e desagregadora da energia sexual. Os casos de masoquismo patológico e sadismo, como visto anteriormente, também expressariam esta pulsão.

Estabeleço uma articulação destas noções laplanchianas com o amor segundo o pensamento do teólogo alemão Paul Tillich, pensado em suas qualidades indissociáveis. Segundo Tillich⁷⁸, no amor há uma indissociabilidade entre *eros*, *philia* e *ágape*, uma vez que sem *eros*, o cuidado com o próximo, por exemplo, corresponderia apenas ao cumprimento de uma obrigação moral. Por outro lado, quando *eros* se dissocia de *philia* ou de *ágape*, o que existe não é mais o amor, mas uma força desenfreada e destrutiva (estas questões serão retomadas ao final deste capítulo e aprofundadas no capítulo 4). Neste sentido é que aproximo a pulsão sexual de vida, em Laplanche, do amor em Tillich, e a pulsão sexual de morte de *eros* dissociado das demais qualidades do amor. Vale ressaltar que Laplanche não utiliza o termo *eros* para a pulsão sexual de morte, mas Tillich o utiliza enquanto uma força disruptiva.

Outros dois pensadores que criticaram a noção de pulsão de morte freudiana foram Winnicott e Reich, dentre tantos outros psicanalistas pós-freudianos. Diferentemente de Laplanche, que conseguiu, a meu ver, uma solução bastante satisfatória para a inconsistência da formulação freudiana com relação à existência de uma pulsão desprovida de energia libidinal, Winnicott e Reich simplesmente desconsideraram a possibilidade da existência de uma pulsão de morte primária. Para Winnicott⁷⁹, carece de lógica e sustentação na própria biologia a afirmação de que a matéria orgânica tende a retornar ao inorgânico, de que haja uma força neste

⁷⁸ Tillich, P. 2004. Amor, Poder e Justiça: análises ontológicas e aplicações éticas.

⁷⁹ Winnicott, D.W. 1994. O uso do objeto no contexto de Moisés e o monoteísmo.

sentido. Reich⁸⁰, por sua vez, em sua concepção de uma psicanálise articulada ao materialismo dialético, afirma que não há qualquer sustentação empírica para a existência de uma pulsão destrutiva primária, o que não ocorre com a noção de pulsão de vida. Ambos os autores consideram, entretanto, a existência secundária de forças destrutivas atuando no psiquismo humano, que equivaleriam à pulsão de morte freudiana.

A leitura que eu faço de toda esta controvérsia envolvendo o conceito de pulsão de morte em Freud é que, na verdade, o pai da psicanálise fez uma confusão entre o nível subpessoal e o nível pessoal. Muito provavelmente, isto se dê devido ao reducionismo metodológico com que Freud sempre trabalhou, uma vez que foi necessário se debruçar sobre o psiquismo humano para a construção do arcabouço epistêmico da metapsicologia. Tais reducionismos no campo da pesquisa são essenciais para o avanço do conhecimento. No entanto, parece que isto fez com que Freud tivesse dificuldades em olhar o ser humano como um todo, como pessoa, inclusive em considerar suas relações concretas com outras pessoas e sua imersão em um contexto sócio-histórico específico. Digo isto, pois parece-me que a hipótese da pulsão de morte pode até ser aplicada aos processos biológicos que se dão no nível infrapessoal. Obviamente, neste nível, deverá ser confirmada ou refutada pela biologia. A ideia de que a matéria orgânica tende a retornar ao estado inorgânico pode, talvez, ser pensada com relação ao funcionamento das células, ao mecanismo de apoptose celular, tanto células de organismos unicelulares quanto células de organismos pluricelulares. Vale lembrar que, a cada dia, os seres vivos pluricelulares, como nós seres humanos, perdemos milhões de células e outras milhões nascem e renovam o organismo, mantendo o funcionamento do organismo como um todo. Na minha visão, aqui está o ponto da confusão freudiana: o nível pessoal. Quando passamos a considerar a pessoa humana (ou os grandes seres vivos – peixes, aves, répteis e mamíferos) como um todo, penso que realmente não faz muito sentido postularmos a existência de uma pulsão de morte primária; ao contrário, faz todo o sentido pensarmos a existência de uma pulsão de vida primária, ancorada na pulsão – força – sexual. Opto pelo termo força e não pulsão quando tratamos da pessoa em sua

⁸⁰ Reich, W. 1972. Reich speaks on Freud.

totalidade, referindo-me às forças que incidem sobre a pessoa, como as forças do poder foucaultianas e as forças intensivas deleuzianas. Acredito que, desta maneira, ao não reduzirmos a noção de força à sexualidade – embora esta seja uma dimensão fundamental do ser humano - não ficamos restritos apenas ao campo da psicanálise para tratarmos das questões inerentes à existência, facilitando nossa circulação por outros campos do saber. Retomando a questão colocada, considero, tal como os autores referidos e tantos outros, que a pulsão de morte, ou pulsão destrutiva, tem sua existência concreta, mas que tal pulsão surge enquanto uma força derivada, secundária, por exemplo, às circunstâncias e aos acontecimentos da história de vida da pessoa, ou como tentativas da pessoa de apelar, se esquivar da própria angústia, inclusive lançando mão do mecanismo psíquico da compulsão à repetição, ao criar padrões de funcionamento que, embora inicialmente, cursem com satisfações pulsionais imediatas, em um momento posterior resulta num aumento da própria angústia, ou seja, no desprazer.

Para concluir esta primeira seção do capítulo, farei uma breve consideração acerca das proposições reichianas sobre as noções de pulsão primária e pulsão secundária e, em seguida, buscarei aplicar todos estes constructos teóricos ao âmbito ético, das relações interpessoais, considerando como incidem sobre a pessoa e o corpo social, bem como as relações entre as forças do Amor e do anti-amor.

Reich⁸¹ buscou, em sua obra, articular a psicanálise e o marxismo, enxergando na metapsicologia freudiana tanto formulações revolucionárias, que subvertiam o *status quo*, quanto formulações reacionárias. Uma destas formulações consideradas reacionárias por Reich é a noção de pulsão de morte que, segundo o psicanalista alemão, coloca o sofrimento psíquico e toda a tendência à destrutividade do ser humano na conta do próprio indivíduo, do inatismo biológico⁸². A pulsão de vida, por outro lado, com sua força criadora, seria revolucionária no contexto cultural. A visão de Reich acerca da pulsão de morte difere de outros psicanalistas que enxergam nela algo positivo, uma vez que, segundo eles/as, após a dissolução das ligações e a liberação da energia livre circulante no psiquismo, há toda uma força de criação e reconstrução a ser

⁸¹ Ibid. 1972.

⁸² Shimabukuro, F. 2020. A crítica de Wilhelm Reich à pulsão de morte freudiana.

utilizada⁸³. No entanto, a meu ver, retoma-se aqui a confusão conceitual inerente às noções de fusão e desfusão pulsional: se a fusão, enquanto força criadora, por conter também uma energia livre, seria uma fusão entre a pulsão de vida e a pulsão de morte, com predomínio da primeira, ou se corresponderia à própria pulsão de vida, sendo uma fusão entre a energia libidinal ligada e a energia livre. A meu ver, recai-se em um problema lógico (neste contexto, as formulações lógicas são importantes, o que não implica em nenhum tipo de racionalismo ou logicismo), não fazendo sentido associar os dois termos para que um deles prevaleça sobre o outro. Portanto, considero a segunda alternativa mais plausível.

Reich⁸⁴, seguindo as proposições freudianas, formula sua própria teoria pulsional, considerando dois grandes grupos pulsionais: as pulsões biológicas naturais e as pulsões antissociais secundárias. As primeiras compreendem as necessidades biológicas de alimentação e o prazer sexual, indo ao encontro da primeira teoria pulsional freudiana – pulsões de autoconservação e pulsões sexuais. Além disto, Reich inclui neste grupo, também conhecido como pulsões primárias de vida, as pulsões agressivas, sendo este componente da agressividade humana subordinado às pulsões de vida e à afirmação da vida. Tal formulação se aproxima do entendimento winnicottiano acerca da agressividade atrelada e necessária à criatividade. Por outro lado, as pulsões secundárias antissociais se caracterizam pelo fato de não buscarem a afirmação da vida, mas ao contrário, sua negação e destruição, aproximando-se da noção de pulsão de morte em Freud. A diferença é que, em Reich, estas pulsões são secundárias e derivam da frustração e não satisfação das pulsões primárias de vida, sobretudo, sexuais. Como afirmei anteriormente, concordo com a concepção de que as pulsões ou forças destrutivas sejam secundárias e não primárias, mas como disse, secundárias aos acontecimentos da vida da pessoa ou às suas tentativas de aplacar/esquivar-se da angústia por meio da força desenfreada de *Eros*, dissociado de *philia* ou *ágape*, a qual se vincula uma agressividade destrutiva.

⁸³ Oliveira, M.T., Winograd, M. e Fortes, I. 2016. A pulsão de morte contra a pulsão de morte: a negatividade necessária.

⁸⁴ Reich, W. 1945. *The Sexual Revolution: Toward a Self-governing Character Structure*.

A partir de todas as considerações apresentadas anteriormente, tecerei minhas próprias considerações apoiando-me nos constructos psicanalíticos trabalhados. Como havia dito, prefiro utilizar o termo força no lugar de pulsão. Não tenho nada contra a criação deste neologismo na língua portuguesa quando da tradução do termo alemão *Trieb*. Considero, inclusive, esta criação bastante apropriada. Mas como pretendo adentrar e tecer articulações com outros campos do conhecimento – o que é central nesta obra – inclusive considerando as implicações éticas destas construções conceituais, penso que o termo forças seja mais adequado. Utilizo-o, por exemplo, no mesmo sentido que Foucault trata das forças do poder que incidem sobre os corpos, na tentativa de discipliná-los⁸⁵ e que Deleuze e Guattari⁸⁶ utilizam na proposição das forças molares – sociais – e moleculares – desejantes – que incidem na produção das subjetividades. Há, de tal modo, uma força que anima a vida, inerente aos processos da vida.

Dito tudo isto, trabalho com as noções de forças sexuais e forças agressivas que, embora irreduzíveis aos instintos sexuais e agressivos, certamente têm sua fundação empírica nestes. Penso que estas forças primariamente estão a serviço da vida, constituindo, portanto, forças primárias de vida ou forças vivificantes ou forças criadoras. Estas forças, a meu ver, nos encontros que a pessoa estabelece em sua vida, constituem o amor, no sentido tillichiano, ou seja, *Eros* mais *Philia* ou *Ágape*. O amor necessariamente pressupõe os vínculos afetivos, concretos, as relações inter-humanas pessoa-pessoa (não pessoa-objeto), pessoa-animal, pessoa-natureza, os vínculos Eu-Tu buberianos. *Eros* não aparece, desta forma, de modo isolado, mas indissociável das outras dimensões do amor; fornece a força e a potência ao amor, aos vínculos e às ações, à doação ao próximo. Temos, portanto, a força do Amor. Contudo, as forças sexuais – enquanto forças disruptivas – e agressivas, podem atuar de forma contrária à vida, enquanto forças destrutivas. Tal atuação, como já afirmei minha posição, é secundária aos acontecimentos de vida da pessoa, bem como às suas próprias escolhas – conscientes ou inconscientes – com relação aos diferentes modos de lidar com a angústia e desamparo originários. Estas forças destrutivas

⁸⁵ Foucault, M. 2010. *Microfísica do poder*.

⁸⁶ Deleuze, G. e Guattari, F., 1972. *O Anti-Édipo*.

secundárias, entretanto, quando entram em cena – nas cenas sociais – atuam como forças contrárias ao amor, como um anti-amor. Na articulação com Paul Tillich, eros aparece aqui dissociado de *philia* e de *ágape*, enquanto uma força destrutiva e desenfreada.

Estas forças do anti-amor ou destrutivas podem se manifestar das mais variadas maneiras no tecido social. Se fizermos uma aproximação com a noção freudiana de pulsão de morte e sua exteriorização no sadismo, podemos dizer que todos os meios de atuação – nas macro e micro relações sociais - destas forças destrutivas constituem metas ou alvos intermediários destas, cuja finalidade última é a destruição. Isto pode ser exemplificado de várias maneiras; a presença do anti-amor nas relações de segregação, discriminação e opressão contra a alteridade, sobretudo contra a pessoa que se encontra em situação de maior vulnerabilidade; nas diversas formas de violência, incluindo, a violência simbólica, nos processos desumanizadores que decorrem da objetificação do outro a partir de determinadas categorias conceituais, de termos pejorativos, estigmatizantes, a partir da redução da pessoa – que é inobjetivável, irreduzível, única e incomparável – a identidades rígidas, como por exemplo, às classificações diagnósticas psiquiátricas (mas não apenas), anulando, desta maneira, a dignidade inalienável e intrínseca da pessoa; assim como também exemplificado nas diversas formas de violência física, no *bullying*, na guerra.

Por outro lado, a força do Amor se manifesta na dimensão do cuidado e da responsabilidade pelo outro, pelo próximo, o primeiro que aparece à minha frente; se manifesta na *Kênosis*, no esvaziamento de si em direção à alteridade, na doação amorosa ao outro. Buscarei exemplificar nas próximas seções deste capítulo – não de modo exaustivo, mas apenas ilustrativo – como se dá esta manifestação na dimensão do cuidado com o outro, tanto o outro humano quanto o outro não humano. Finalizando esta seção, pode-se afirmar que toda manifestação da força do Amor vai na direção da vida, de sua afirmação. A relação entre amor e vida é indubitável. Talvez mesmo por isto, seja inadmissível deixar *Eros* fora da força do Amor; ao contrário, é *Eros* que confere potência à força do Amor. Certamente e, ao mesmo tempo, não há nada que potencialize mais a vida que o amor; este eleva a vida à sua máxima potência, ou como

diria Edith Stein⁸⁷, é por meio do amor que o ser finito alcança sua máxima plenitude de vida.

O CUIDADO COM O OUTRO – HUMANO

Nesta seção do capítulo, de modo a pensarmos a questão do cuidado com o outro – humano – tomarei como exemplar o Projeto de Extensão que coordeno na Universidade Federal Fluminense, em Niterói, onde atuo como docente na área de psiquiatria infantil, vinculada à Faculdade de Medicina. A extensão universitária é algo bastante particular e específico à universidade brasileira e diz respeito às ações da Universidade voltadas para a comunidade, de uma forma geral, as chamadas ações “para além dos muros da Universidade”. Os pilares da Política Nacional de Extensão Universitária são: a indissociabilidade entre ensino, pesquisa e extensão; a dialogicidade das ações; a interdisciplinaridade; o impacto na formação do estudante; e o impacto e transformação social.

O Projeto, então, que servirá como exemplar para esta seção, intitula-se Oficina de Música no Autismo e em outras vulnerabilidades, consistindo em uma oficina de música voltada para crianças com autismo ou outras vulnerabilidades (crianças com dificuldades na linguagem, de uma forma geral, com deficiência intelectual etc) e outra voltada para adolescentes autistas ou com outras vulnerabilidades. Além disto, o trabalho inclui a realização periódica de um grupo voltado para as responsáveis das crianças e adolescentes – que se realiza na modalidade de roda de conversas, dentro da lógica da dialogicidade – e um grupo de estudos, envolvendo os/as estagiários/as participantes – da medicina, psicologia e pedagogia.

A Oficina de Música (o Projeto como um todo) possui uma dimensão formativa, clínica, estética, ética e política. Um dos referenciais que fundamentam o trabalho é a musicoterapia de improvisação; dentro desta, utilizamos a técnica da improvisação musical, ou seja, do uso livre e improvisado dos instrumentos musicais, bem como a técnica da interação musical, segundo a qual, eu toco o violão – músicas infantis na oficina com as crianças e MPB, pop rock, na oficina com os/as adolescentes – e os pacientes se

⁸⁷ Stein, E. 2007. Ser finito e ser eterno.

expressam por meio de outros instrumentos musicais – pandeiros, tambores, agogô, chocalhos, xilofone, flautas etc. Um dos conceitos centrais dentro deste referencial é o de musicalidade comunicativa, que diz respeito à capacidade humana inata para a apreciação e produção musical⁸⁸. Esta noção se baseia na similaridade entre os elementos presentes tanto na música quanto na interação/comunicação humana, como o *timing*, a intensidade, a tonalidade, a ritmicidade e a pausa, o silêncio⁸⁹ ⁹⁰. Outro enfoque deste referencial, articulado à perspectiva desenvolvimentista de Daniel Stern, Edward Tronick e Stanley Greenspan, se dá justamente sobre as trocas afetivas entre todos/as os/as participantes; trocas que se dão aquém da consciência reflexiva e possibilitam a conexão, coordenação e sintonia afetiva entre nós, técnicos, e os/as pacientes e familiares (que muitas vezes também participam do trabalho).

O outro referencial utilizado é o paradigma da neurodiversidade, que surge a partir do conceito cunhado pela socióloga australiana, Judy Singer, que apresenta o autismo (considerado de alto-funcionamento ou nível I, segundo os critérios do DSM-5, Manual de classificação da Associação Psiquiátrica Americana)⁹¹. Segundo Judy Singer, neurodiversidade diz respeito a uma conexão neurológica atípica, fruto da variabilidade natural do genoma humano, que resulta na variabilidade natural do funcionamento neuronal, ou seja, na diversidade neuronal. A partir deste constructo, surgiram os vários movimentos sociais da Neurodiversidade, compostos pelas próprias pessoas autistas, e o paradigma da neurodiversidade, inspirados nos Movimentos Sociais da Deficiência e no paradigma do modelo social da deficiência. Segundo o paradigma da neurodiversidade, o autismo não é uma doença, uma patologia, fruto de uma suposta disfunção cerebral, como defende o modelo médico, mas uma diferença e uma questão identitária⁹².

⁸⁸ Malloch S. e Trevarthen, C. 2008. Musicality: communicating the vitality and interests of life.

⁸⁹ Oliveira, S.M. e Lampreia, C. 2017. Intervenção no autismo baseada na musicoterapia de improvisação e no modelo DIR-Floortime.

⁹⁰ Oliveira, S.M. 2021. Música, autismo e diferenças: a representação como violência em Lévinas e Deleuze.

⁹¹ American Psychiatric Association - APA. 2014. Manual diagnóstico e estatístico de transtornos mentais: DSM-5.

⁹² Ortega, F. 2009. Deficiência, autismo e neurodiversidade.

Os outros referenciais utilizados são os *Critical Autism Studies*, que concebem o autismo como uma construção social, e a ética da alteridade radical, de Emmanuel Lévinas, em diálogo com a filosofia do encontro, de Martin Buber, com o existencialismo cristão, de Gabriel Marcel, com o personalismo, de Emmanuel Mounier, e a filosofia/teologia cristã em geral. Trata-se, portanto, de uma abordagem pós-existencialista e interdisciplinar. A partir destes últimos referenciais, é possível problematizar a noção de neurodiversidade enquanto uma noção reducionista e essencializante, no sentido de reduzir toda a pessoa, em sua unicidade e incomparabilidade, à sua configuração neuronal e à identidade autista, e em tomar a própria identidade autista não como uma construção social, datada historicamente, mas como algo relacionado à própria essência da pessoa. Entretanto, não deixamos de reconhecer a identidade autista afirmada e positivada pelo paradigma da neurodiversidade e toda a sua potência no plano político-social e reivindicatório, no sentido de produzir transformações sociais; se, por um lado, a identidade autista do modelo médico, enquanto doença, apenas reforça os preconceitos – o capacitismo – por outro, a meu ver, a identidade afirmada pelos/as ativistas da neurodiversidade carrega toda esta potência transformadora^{93 94 95}.

A partir dos últimos referenciais utilizados, definimos o principal objetivo da Oficina de Música com as crianças e os/as adolescentes, qual seja: produzir, criar encontros autênticos, genuínos e potentes com eles/as. Este é o objetivo principal; produzir encontros autênticos como um fim em si mesmo, os quais podem, secundariamente, facilitar a manifestação das possibilidades da criança/adolescente, de suas potencialidades expressivas, por exemplo. Diferentemente da maior parte das intervenções tradicionais realizadas na atualidade, voltadas para a performance e o rendimento, nas quais o vínculo, os encontros são apenas um meio que possibilita o desenvolvimento das habilidades comunicativas, sócio-emocionais, cognitivas, psicomotoras etc., nosso trabalho se pauta pelos encontros autênticos como o próprio fim, não como um meio.

⁹³ Kedar, I. 2013. Ido in Autismland: climbing out of autism's silente prison.

⁹⁴ Walker, N. 2016. Autism and The Pathology Paradigm.

⁹⁵ Sequenzia, A. e Grace, E.J. 2015. Typed Words, Loud Voices.

Proponho, agora, que pensemos em como podemos criar estes encontros genuínos com as crianças e os/as adolescentes participantes do Projeto. Antes de mais nada, cada um/a deles/as deve ser pensado em sua unicidade, ou seja, em sua forma única de estar no mundo; em sua incomparabilidade, ou seja, um ser humano incomparável, que resiste a qualquer tentativa de agrupamento, de classificação, o que implica, portanto, em pensarmos a pessoa com a qual lidamos, e nos dispomos a cuidar e nos responsabilizar, como alguém único, incomparável e irredutível a qualquer identidade, para além de qualquer identidade, incluindo a identidade autista. Em outras palavras, para começarmos a construção do que denominamos encontros autênticos, precisamos conceber e tratar o outro como Pessoa.

Proponho um breve parênteses sobre a apresentação do trabalho da Oficina de Música, para que possamos refletir sobre a noção de pessoa, o que vem a ser e qual a sua importância e relação com a noção de humano e os processos humanizadores. Utilizo a noção de pessoa a partir do Personalismo, de Emmanuel Mounier⁹⁶, a qual se inspira na tradição cristã. Vale lembrar que pessoa tem sua origem no termo em latim *persona* e no termo grego *prósopon*, significando máscara. Na tragédia grega, *prósopon* era então empregado para se referir aos personagens do teatro e, em dadas circunstâncias, passou a ser utilizado em referência àqueles/as personagens de maior importância, portanto, de maior dignidade. Logo, houve uma associação entre *prósopon/persona* e dignidade.

A partir desta associação foi que a tradição cristã, desde os primeiros séculos do Cristianismo, passou a empregar o termo pessoa na referência a Deus, mais especificamente à Santíssima Trindade, às pessoas do Pai, do Filho e do Espírito Santo. Em consequência disto, tal terminologia passou também a ser utilizada para se referir aos seres humanos, sem exceção; a seres dotados de alma e feitos à imagem e semelhança de Deus; portanto, a seres que possuem dignidade por si só, embora a dignidade suprema se reserve às pessoas de Deus⁹⁷.

⁹⁶ Mounier, E. 2004. O personalismo.

⁹⁷ Stein, E. 2007. Ser finito e ser eterno.

Segundo o personalismo de Emmanuel Mounier⁹⁸, em sintonia com a definição formulada pela Teologia dos Capadóci⁹⁹, pode-se considerar a pessoa como o ser único, incomparável, inobjetivável – que resiste a qualquer tentativa de objetificação – irreduzível a qualquer identidade, com seu valor intrínseco (numa clara aproximação à visão do existencialista francês, Gabriel Marcel) e dignidade inalienável; um ser relacional, marcado pela abertura ao outro, ao mundo, marcado pelo amor. “O ato de amor é a mais forte certeza do homem, o ‘cogito’ existencial irrefutável: amo, logo o ser é, e a vida vale (a pena ser vivida)”¹⁰⁰. Segundo o personalismo, todas as ações relacionadas à afirmação do outro como pessoa, como único, incomparável e inobjetivável, de valor intrínseco e dignidade inalienável; poder-se-ia dizer, ações que advêm das forças primárias de vida, e culminam na força do Amor, engendram processos humanizadores; ao contrário, todas as ações que negam o reconhecimento da alteridade como pessoa, que objetificam o outro e têm sua origem nas forças secundárias destrutivas, engendram processos de despersonalização¹⁰¹, ou seja, processos desumanizadores.

A concepção de pessoa de Mounier, que segue a tradição cristã, contrasta com a noção de pessoa, também cristã, do filósofo medieval Boécio, que a define como uma substância individual de natureza racional, enfatizando a dimensão racional do ser humano. Esta concepção fundamenta a noção de pessoa adotada por boa parte da teologia cristã bem como pelos filósofos da Modernidade e a consequente ênfase ao racionalismo, base da racionalidade europeia que, de certa forma, permeia o imaginário social do senso comum até os dias atuais, ao menos, na cultura ocidental. Trata-se de uma concepção que, a meu ver, é excludente, uma vez que não inclui na categoria de pessoa todos os seres humanos, excluindo, por exemplo, aqueles/as que, por alguma razão ou outra, não se enquadram nos ideários da racionalidade europeia, como as pessoas autistas, as pessoas com deficiência intelectual, os chamados

⁹⁸ Mounier, E. 2004. O personalismo.

⁹⁹ Antúñez, A.E.A., Safra, G. e Ferreira, M.V. 2014. Apresentação dos Anais do I Congresso Internacional Pessoa e Comunidade: Fenomenologia, Psicologia e Teologia e III Colóquio Internacional de Humanidades e Humanização em Saúde

¹⁰⁰ Mounier, E. 2004. O personalismo, p.49.

¹⁰¹ Marcel, G. (s/d). Os homens contra o homem.

“loucos”, e mesmo os indígenas e outros povos tribais. Desta forma, tal concepção vai contra os próprios preceitos cristãos, ao colocar à margem da dignidade humana alguns seres humanos, na zona de ininteligibilidade e invisibilidade, engendrando, portanto, processos de desumanização contra estes seres humanos. Por outro lado, a concepção personalista mounieriana não deixa de lado nenhum ser humano, sendo todos e todas, sem exceção, pessoas, únicas, com valor intrínseco¹⁰² e dignidade inalienável, abertas e expostas ao encontro. Mais que um ser racional, um ser de amor. Proponho, então, assim como Dan Goodley¹⁰³, que pensemos o Humano a partir do autismo e não a partir do homem branco, europeu, de classe média, racional etc., apoiando-me na concepção mounieriana de pessoa, de modo que nenhum ser humano seja excluído e tenha sua dignidade violada.

Voltemos, agora, ao trabalho da Oficina de Música e ao nosso objetivo principal neste Projeto: o de produzir encontros autênticos, genuínos e potentes. Para isto, é fundamental que nós, enquanto técnicos – coordenador, profissionais voluntários/as, estagiários/as – reconheçamos a criança ou o/a adolescente autista como pessoa, ou seja, como um ser único, incomparável, inobjetivável, para além do diagnóstico, e irredutível à própria identidade autista, com seu valor intrínseco e dignidade inalienável; como um ser aberto e exposto ao encontro, um ser de amor. Como profissional e, sobretudo, como pai do Pedro, afirmo que a pessoa autista somente apresenta os tais “prejuízos” (nomenclatura médica patologizante) na interação social com quem também tem “prejuízos” em interagir com ela, porque com quem está disposto/a a se abrir ao encontro, ainda que seja pela via não verbal, ou seja, com quem não tem dificuldades em interagir

¹⁰² Segundo Gabriel Marcel, em *Os Homens contra o Homem (s/d)*, o valor do ser humano é intrínseco ao ser. Porém, desde a Modernidade, este valor tem sido desatrelado do ser e vinculado ao rendimento, à função, produtividade e à performance do ser. Isto faz, inevitavelmente, com que aquelas pessoas de menor rendimento - incluindo os idosos, as crianças (com rendimento apenas em potencial), as pessoas com deficiência, mas na verdade, incluindo todos os seres humanos, pois em algum momento de nossas vidas, em virtude de nossa vulnerabilidade inerente, não teremos o rendimento esperado pela sociedade – não tenham valor, ou seja, se tornem inválidas, o que acaba produzindo processos desumanizadores.

¹⁰³ Goodley, D. 2016. *Autism and the Human*.

com a pessoa autista, acredito que ela também não tenha dificuldades e se abra à possibilidade do encontro.

Quero propor que comecemos a pensar o que vem a ser estes encontros autênticos a partir da categoria espinosista *bons encontros*. Segundo Espinosa¹⁰⁴, *bons encontros* são aqueles que aumentam nossa potência para agir, para afetar e sermos afetados/as. No entanto, penso que a filosofia do encontro de Buber, Lévinas, Marcel e Mounier (entendendo o personalismo também como uma filosofia existencialista do encontro, da abertura ao outro), nos ajuda a qualificar melhor estes *bons encontros*. Segundo esta filosofia, os encontros autênticos são aqueles marcados pela relação pessoa-pessoa, os encontros *Eu-Tu* buberianos, que não passam pela objetificação do outro (*eu-isso*), mas pelo reconhecimento do outro como um *Tu*, como uma pessoa irreduzível em sua totalidade às categorias representativas do pensamento. Contudo, segundo Buber¹⁰⁵, estes encontros *Eu-Tu* são marcados pela reciprocidade e simetria e acontecem pela graça, ou seja, são imprevisíveis, acontecem de modo inesperado. Lévinas¹⁰⁶, por sua vez, ao aprofundar a filosofia do encontro inaugurada por Buber, ao ponto de construir um pensamento filosófico extremamente original, afirma que as relações inter-humanas, via de regra, são marcadas pela assimetria, ou seja, relações nas quais uma pessoa se encontra em situação de maior vulnerabilidade que a outra, em um momento específico do tempo. Deste modo, para Lévinas, os encontros autênticos não se dão apenas pela graça, por uma condição externa imprevisível – embora isto também seja verdadeiro – mas pela atitude e disposição (*disponibilidade*) na responsabilidade do *um-para-com-o-outro*.

Desta maneira, na tentativa de estabelecermos encontros autênticos, potentes e genuínos com a criança e o/a adolescente “autista”, além de os/as reconhecer como pessoas, buscamos nos abrir ao encontro, estando disponíveis; nos responsabilizarmos pelo cuidado com a alteridade das crianças, adolescentes e também dos familiares; nos doarmos ao outro, no esvaziamento de si (*Kênosis*) em direção ao próximo, na entrega ao próximo. Acreditamos que a

¹⁰⁴ Espinosa, B. 2008. *Ética*.

¹⁰⁵ Buber, M. 1923/2017. *Eu e Tu*.

¹⁰⁶ Lévinas, E. 2011. *De outro modo que ser ou para lá da essência*.

criança e o/a adolescente também se abrem à interação – à doação do outro – e também se doam, ainda que de uma forma assimétrica, dentro de suas possibilidades e particularidades. Quando os pacientes se expressam de forma livre e improvisada, por meio dos instrumentos musicais, estão já se doando; expressar-se é se doar. “*Ser em si é exprimir-se, quer dizer, servir já outrem; o fundo da expressão é a bondade*”¹⁰⁷. Desta forma, torna-se possível a criação de encontros autênticos com as crianças e os/as adolescentes, de relações intersubjetivas de comunhão, amor¹⁰⁸ e doação mútua (ainda que assimétrica); encontros que fazem a todos/as nós sentirmos que a vida vale a pena ser vivida¹⁰⁹; pautados na dedicação e doação – de tempo, afeto e atenção – ao outro, que, no seu extremo, como nos mostra Lévinas¹¹⁰, implica no sacrifício e na expiação por outrem. Aqui, a ética da alteridade radical levinasiana e o pensamento filosófico/teológico cristão se encontram. Sacrifício e expiação por outrem; caminho que leva à Redenção, à Plenitude dos Tempos e à vivência da Eternidade no aqui e agora (eternidade que, segundo Lévinas¹¹¹, não diz respeito a um “presente sem sucessão”, mas nos remete a um passado imemorial, ao pré-originário do Dizer, do face-a-face, numa dimensão anacrônica, que rompe, portanto, com *cronos* – a temática da vivência do eterno será abordada e aprofundada no último capítulo). Vale ressaltar a importância da música neste processo de construção/criação de encontros autênticos, no sentido de potencializá-los. Há toda uma atmosfera musical na Oficina que, invariavelmente, afeta a todos/as, incidindo sobre a dimensão sensível/afetiva de cada participante, afetando nossos corpos - afetação que se dá aquém da consciência reflexiva. Os próprios cantos não passam pela via reflexiva.

¹⁰⁷ Lévinas, E. 1980. Totalidade e Infinito, p.164.

¹⁰⁸ Marcel, G. (s/d). Os homens contra o homem.

¹⁰⁹ Estabelecendo uma interface com a psiquiatria, certamente não há nada que mais proteja contra o sofrimento mental – incluindo o comportamento suicida – e que mais promova o bem-estar e a saúde mental que ter um sentido na vida, um senso de propósito na vida. E, certamente, “sentir que a vida vale a pena ser vivida” é fundamental para isto. Como afirma Viktor Frankl (2016), em *A presença ignorada de Deus*, a dimensão racional do sentido para a vida é apenas a ponta do *iceberg*, sendo a dimensão afetiva aquela primordial.

¹¹⁰ Lévinas, E. 2011. De outro modo que ser ou para lá da essência.

¹¹¹ Lévinas, E. 2009. Humanismo do Outro Homem.

Criação de encontros autênticos, potentes e genuínos, nos quais a força do Amor se faz presente; não encontros opressores, que objetificam e anulam a humanidade do outro e surgem como expressão das forças do anti-amor; mas encontros autênticos nos quais é possível reconhecer o rastro da transcendência no rosto do outro; nos quais Deus se faz presente entre nós e dentro de nós.

O CUIDADO COM O OUTRO – NÃO HUMANO

Nesta última seção do capítulo, mencionarei brevemente a questão do cuidado com o outro não humano, estendendo a noção de alteridade a todos os seres vivos e à natureza. Apoio-me na concepção de ecologia integral, do Papa Francisco, apresentada em sua Encíclica *Laudato Si'*¹¹², e na noção de fraternidade universal, do teólogo brasileiro Leonardo Boff¹¹³.

Ressalto que não pretendo estender as noções de pessoa e humano aos outros seres vivos – não penso que isto seja necessário para que possamos entrar em relação com os mesmos na perspectiva do cuidado e não da exploração. Mas o cerne desta proposta é uma crítica ao antropocentrismo, à ideia de superioridade do ser humano com relação aos demais seres e à própria natureza, o que lhe daria o direito de fazer o que bem entendesse com ambos. Não basta o combate e a crítica ao eurocentrismo; é preciso ir além e, da mesma forma, combater e desconstruir o antropocentrismo.

As noções de ecologia integral e fraternidade universal apresentam inúmeras aproximações, visto que já há algumas décadas, existe um diálogo profícuo e intenso entre o pensamento teológico do Papa Francisco e do pensador brasileiro Leonardo Boff. Boff, por exemplo, foi um dos grandes nomes da chamada Teologia da Libertação dentro da Igreja Católica e o Papa Francisco mostrou-se por diversas vezes afim a esta corrente teológica. Além disto, o teólogo brasileiro, em sua obra *Habitar a terra: Qual o caminho para a fraternidade universal?*, se inspira na encíclica do Papa Francisco intitulada *Fratelli Tutti*, que trata justamente de uma fraternidade universal. O Papa Francisco se inspira, nesta encíclica, em São Francisco de Assis, afirmando que a ideia de uma fraternidade aberta

¹¹² Papa Francisco, 2015. Carta Encíclica *Laudato Si'*. Sobre o Cuidado da Casa Comum.

¹¹³ Boff, L. 2022. *Habitar a terra: Qual o caminho para a fraternidade universal?*

do santo italiano diz respeito a uma fraternidade “*que permite reconhecer, valorizar e amar todas as pessoas independentemente da sua proximidade física, do ponto da terra onde cada uma nasceu ou habita*”¹¹⁴. Há uma mudança paradigmática em Boff e em outros teólogos latino-americanos, da teologia da Libertação para uma teologia da ecologia integral.

Ambas as noções, de ecologia integral e fraternidade universal, dizem respeito ao sentimento de pertencimento ao todo, de que nós seres humanos somos partes integrantes da natureza; ao sentimento, que pode estar bloqueado/recalcado em boa parte das pessoas, mas que podemos acessar, de que verdadeiramente apenas nos realizamos enquanto pessoa e ser humano quando entramos em relação fraterna com as pessoas e com a natureza em geral, incluindo os outros seres vivos; à compreensão sensível (aquém e além de qualquer conceito) de que todos/as somos criaturas. A cosmologia indígena, neste sentido, é uma grande lição a todos/as nós. Vale a pena ler a obra *A vida não é útil*, do escritor indígena Ailton Krenak¹¹⁵, para se ter uma ideia deste pensamento holístico acerca de uma interconexão profunda entre todos os seres.

Ecologia integral, segundo o Papa Francisco, se refere a uma ecologia voltada não apenas para a relação com a natureza e os demais seres vivos, mas que também inclui a própria relação entre os seres humanos, levando em consideração todas as suas dimensões, como a dimensão social, política, econômica e cultural. O termo diz respeito, portanto, a uma ecologia ambiental, econômica e social. Deste modo, faz-se necessária uma relação de cuidado, preservação e harmonia com a natureza como um todo, destacando a importância das lutas e movimentos ecológicos e ambientalistas bem como a ênfase aos aspectos sócio-político-econômicos das diversas sociedades humanas, no sentido da luta pelo combate à pobreza em todo o mundo, por uma distribuição mais igualitária da riqueza entre todos os países do globo e dentro de cada país, da luta por justiça social, incluindo o comprometimento das grandes empresas multinacionais com as causas ecológico-ambientais e com a responsabilidade social. Trata-se de uma perspectiva segundo a qual,

¹¹⁴ Papa Francisco. 2020. Carta Encíclica Fratelli Tutti – sobre a fraternidade e a amizade social.

¹¹⁵ Krenak, A. 2020. *A vida não é útil*.

somente é possível o ser humano se realizar, se humanizar, se de fato contribui para a afirmação da vida em todas as suas formas e complexidades. “*Toda a pretensão de cuidar e melhorar o mundo requer mudanças profundas ‘nos estilos de vida, nos modelos de produção e de consumo, nas estruturas consolidadas de poder, que hoje regem as sociedades’*”¹¹⁶.

O seu testemunho (de São Francisco de Assis) mostra-nos também que uma ecologia integral requer abertura para categorias que transcendem a linguagem das ciências exactas ou da biologia e nos põem em contacto com a essência do ser humano. Tal como acontece a uma pessoa quando se enamora por outra, a reacção de Francisco, sempre que olhava o sol, a lua ou os minúsculos animais, era cantar, envolvendo no seu louvor todas as outras criaturas. Entrava em comunicação com toda a criação, chegando mesmo a pregar às flores, convidando-as a louvar o Senhor, como se gozassem do dom da razão. A sua reacção ultrapassava de longe uma mera avaliação intelectual ou um cálculo económico, porque, para ele, qualquer criatura era uma irmã, unida a ele por laços de carinho (...) Se nos aproximarmos da natureza e do meio ambiente sem esta abertura para a admiração e o encanto, se deixarmos de falar a língua da fraternidade e da beleza na nossa relação com o mundo, então as nossas atitudes serão as do dominador, do consumidor ou de um mero explorador dos recursos naturais, incapaz de pôr um limite aos seus interesses imediatos. Pelo contrário, se nos sentirmos intimamente unidos a tudo o que existe, então brotarão de modo espontâneo a sobriedade e a solicitude. A pobreza e a austeridade de São Francisco não eram simplesmente um ascetismo exterior, mas algo de mais radical: uma renúncia a fazer da realidade um mero objecto de uso e domínio. Por outro lado, São Francisco, fiel à Sagrada Escritura, propõe-nos reconhecer a natureza como um livro esplêndido onde Deus nos fala e transmite algo da sua beleza e bondade: «Na grandeza e na beleza das criaturas, contempla-se, por analogia, o seu Criador» (Sab 13, 5) e «o que é invisível n’Ele – o seu eterno poder e divindade – tornou-se visível à inteligência, desde a criação do mundo, nas suas obras» (Rm 1, 20)¹¹⁷.

Leonardo Boff ¹¹⁸, em sua obra *Saber Cuidar*, enfatiza a necessidade do cuidado integral com as outras pessoas, com os outros seres vivos e com a natureza em geral, com a Terra, sendo esta a nossa Casa Comum, como afirma o Papa Francisco em sua Encíclica. O teólogo brasileiro contrapõe a perspectiva do cuidado com a lógica da

¹¹⁶ São João Paulo II, 1991. (*Carta enc. Centesimus annus* (1 de Maio de 1991), citado por Papa Francisco, Carta Enc. Laudato Si, 2015, p.5-6).

¹¹⁷ Papa Francisco. 2015. Carta Encíclica Laudato Si’. Sobre o Cuidado da Casa Comum, p.10-11-12.

¹¹⁸ Boff, L. 2014. *Saber Cuidar*.

exploração do outro, incluindo o outro humano e não humano, ou seja, da exploração das outras pessoas, dos animais e da natureza, numa visão muito próxima às relações Eu-Tu e Eu-isso, de Martin Buber. Segundo Boff¹¹⁹, há dois modos básicos de-ser-no-mundo, o modo-de-ser-trabalho, segundo o qual o ser humano interage e intervém na natureza – de maneira apropriada, de forma a garantir sua condição de vida, ou de forma inapropriada, relacionada à exploração - e o modo-de-ser-cuidado, sendo este essencial, responsável pela forma como a pessoa humana se realiza no mundo com os outros.

O cuidado não se opõe ao trabalho, mas lhe confere uma tonalidade diferente. Pelo cuidado, não vemos a natureza e tudo que nela existe como objetos. A relação não é sujeito-objeto, mas sujeito-sujeito. Experimentamos os seres como sujeitos, como valores, como símbolos que remetem a uma Realidade frontal. A natureza não é muda. Fala e evoca. Emite mensagens de grandeza, beleza, perplexidade e força. O ser humano pode escutar e interpretar esses sinais. Coloca-se ao pé das coisas, junto delas e a elas sente-se unido. Não existe, coexiste com todos os outros. A relação não é de domínio sobre, mas de con-vivência. Não é pura intervenção, mas inter-ação e comunhão¹²⁰.

Para concluir este capítulo, gostaria de fazer uma proposição ousada a partir da ética da alteridade radical levinasiana, no sentido de nossa responsabilidade pré-originária pelo outro, mas considerando também o outro não humano, a alteridade não humana (que inclui a própria natureza). A proposição é de que, ao menos alguns mamíferos (considerados “superiores”) também têm rosto e trazem em seus rostos a inscrição do “não-matarás”. Valer-me-ei para isto, de minha própria experiência com animais domésticos, uma cachorrinha e um gato. Antes disto, gostaria de ressaltar que Emmanuel Lévinas em momento algum de sua obra propôs que pensássemos o outro como o animal não humano ou a natureza. A única passagem que se refere a um animal pode ser encontrada em seu texto *Nom d’un chien ou le droit naturel*, publicado na obra *Difficile Liberté*, em que Lévinas conta sobre sua experiência em um campo de trabalho forçado, onde havia permanecido longo período preso como militar francês pelo regime nazista. Lévinas fala de Bobby, um cão que se tornou próximo dele e de seus companheiros

¹¹⁹ Ibid. 2014.

¹²⁰ Ibid. 2014, p.109.

do campo. Segundo o filósofo, enquanto os alemães nazistas os tratavam como seres inferiores, sub-humanos, Bobby os reconhecia como humanos.

E eis que, em meio a um longo período de cativeiro – por algumas curtas semanas e antes que as sentinelas não o tivessem caçado – um cão errante entra em nossa vida. Ele sobrevivia em algum canto selvagem, nos arredores do campo. Mas nós o chamamos de Bobby, um nome exótico, como convém a um cão querido. Ele aparecia nos encontros matinais e nos esperava na volta, saltitando e latindo alegremente. Para ele – isso era incontestável – nós éramos homens¹²¹.

Outro importante pensador judaico, o filósofo austríaco Martin Buber, considera que a relação primordial Eu-Tu, que se opõe à relação Eu-isso (baseada na experimentação, utilização e coisificação do outro), não é exclusiva dos encontros autênticos inter-humanos, mas se dão também com os animais e a natureza em geral. Segundo Buber, é por meio dos encontros Eu-Tu que brilha a luz do Tu eterno. Segue uma citação do autor sobre o olhar dos animais e de um gato doméstico.

Os olhos do animal têm o poder de uma grande linguagem. Por si próprios, sem o auxílio de sons e gestos, mais eloquentes quando estão absortos inteiramente em seu olhar, eles desvendam o mistério no seu encobrimento natural, isto é, na ansiedade do devir. Somente o animal conhece este estado de mistério, somente ele pode revelá-lo para nós (...) Olho, às vezes, nos olhos dum gato doméstico. O animal doméstico não recebeu algo de nós, como às vezes imaginamos, o dom olhar verdadeiramente ‘eloquente’, mas somente – ao preço da ingenuidade elementar – a faculdade de no-lo endereçar, a nós que não somos animais (...) É incontestável que o olhar deste gato, iluminado pelo bafejo de meu olhar de início me pergunta: ‘É possível que tu te ocupes de mim? O que desejas realmente de mim é outra coisa do que simples passatempo? Interessas-te por mim? Existo para você, existo? O que vem de ti para mim? O que há em torno de mim? O que me acontece? O que é isto?’¹²²

Retomando, agora, minha experiência pessoal com dois animais domésticos; Biba, uma cachorrinha *poodle* preta, com quem convivi durante seus 14 anos de vida, desde a minha adolescência até a vida adulta; e Melado, nosso gatinho, com quem convivemos atualmente.

¹²¹ Lévinas, E. 2006. Nom d’un chien ou le droit naturel.

¹²² Buber, M. 1923/2017. Eu e Tu, p.113-114.

Posso falar, a partir desta experiência própria, que ambos têm rosto, além de olharem profundamente em nossos olhos, que ambos trazem em seus rostos a inscrição do mandamento “não-matarás”. Certamente, qualquer ser humano com o mínimo de sensibilidade jamais teria coragem de matar um cachorro ou um gato; este mandamento, tal qual Lévinas formulou pensando na alteridade humana, é pré-originário, precedendo qualquer construção linguística-cultural. Este interdito poderá sempre ser violado – mas isto ocorre com os seres humanos também, em que o mandamento/interdito do não-matarás é violado por outros seres humanos (ou melhor, por outros *homo sapiens*). Mas o mandamento existe, se inscreve no rosto destes animais e, por quê não, em nossas consciências. Além disto, a Biba e o Melado eram/são seres que se abrem à interação, seres que buscam o afeto, o encontro afetivo com o outro, sem palavras, mas com comunicação; seres que se abrem à doação – de tempo e afeto – do outro e também se doam; não apenas se abrem, mas que demandam esta doação, interpelando-nos.

Esta experiência, a convicção de que alguns animais possuem rosto e trazem consigo a inscrição do “não-matarás”, pode certamente ser estendida a todos os cães e gatos. Contudo, mesmo sem vivência própria, arrisco a dizer que tal experiência pode ser estendida a vários mamíferos, como cavalos, golfinhos, baleias, macacos, elefantes, girafas, aos felinos em geral, lobos, ursos, alces etc. Dependendo da sensibilidade e consciência da pessoa, talvez se estenda a outros seres sencientes; mas neste caso, já não arrisco a falar em rostos, em olhos que nos olham. Acredito que para conseguirmos apreender no rosto de outro animal o mandamento do “não matarás” ou mesmo apreendê-lo como um rastro da transcendência, para além da convivência, é necessário que entremos em outro estado de consciência, em uma sensibilidade mais profunda, ou seja, que acessemos nossa própria espiritualidade – a qual se inscreve na carne. Para fazermos isto, precisamos dar alguns passos: abrir mão de nossas defesas, de nosso sentimento de onipotência, dos prazeres imediatos e fugazes e necessidades narcísicas (sensibilidade superficial¹²³), além de suspendermos temporariamente

¹²³ Nesta sensibilidade superficial, o eu permanece parcialmente fechado ao encontro com a alteridade, ao mundo (autocentrado).

nosso pensamento discursivo-racional, numa espécie de *epoché*¹²⁴ radical. Desta maneira, permanecemos numa consciência de si pré-reflexiva/sensível, acessando nossa vulnerabilidade constitutiva e a fonte inesgotável de Amor que habita o mais íntimo de nosso ser; neste estado, então, podemos contemplar o Belo presente nas artes, na natureza, em toda a criação, bem como apreender o rosto do outro – humano e não humano – como um rastro da transcendência. Não é que primeiro acessamos a Fonte inesgotável que nos habita e depois apreendemos o Belo, mas tudo isto ocorre simultaneamente, num instante, num tempo fora do tempo, fora da ordem lógica do discurso, na anacronia do sensível. Isto faz com que entremos em comunhão com o outro¹²⁵. Utilizo, aqui, o termo espiritualidade e não religiosidade pois não se trata de um sistema coletivo de crenças e práticas compartilhadas, mas de um processo que se dá de modo individualizado.

Concluindo este capítulo, parece haver em nossas atitudes e posicionamento no mundo, nos planos ético e existencial, duas forças em jogo, cabendo a nós fazermos a escolha – consciente ou inconsciente – de qual delas prevalecerá: as forças secundárias destrutivas, ou seja, as forças do anti-amor, da opressão, do egoísmo, da onipotência e do não-cuidado/exploração/indiferença contra o outro, ou as forças criadoras primárias da vida que, nos encontros

¹²⁴ A *epoché* husserliana pertence à redução fenomenológica e diz respeito à suspensão temporária das crenças no mundo, dos julgamentos de valor, para que se possa isolar um determinado fenômeno com o intuito de descrevê-lo. A inspiração para uma *epoché* radical me veio a partir da teologia pós-moderna de Carlos Mendoza-Álvarez e seu “método niilista” de se apropriar da desconstrução de Jacques Derrida e mostrar que, ao se suspender todo o pensamento racional, o que resta não é o nada, mas o corpo erótico-agapeico, e abaixo ainda deste, um excesso de sentido (como em Paul Ricoeur), o fundo amoroso do Real (ver Mendoza-Álvarez, C. Deus ineffabilis: uma teologia pós-moderna da Revelação do fim dos tempos. Outra inspiração para uma “redução fenomenológica radical”, que certamente também inspirou Mendoza-Álvarez, é a completa redução do Dito ao Dizer (à significação pré-origenária, ao face-a-face) proposta por Emmanuel Lévinas em *De outro modo que ser ou para lá da essência*.

¹²⁵ Tal estado pode ser descrito como a própria experiência mística, entendendo que a “verdadeira experiência mística” não representa uma “fuga do mundo”, mas abertura tanto a si próprio/a – à fonte inesgotável de Amor que habita em nós – quanto ao mundo, à alteridade; abertura, doação gratuita ao outro (*kênosis*), comunhão, isto é, Redenção.

autênticos que estabelecemos com a alteridade – *Philia* ou *Ágape* – se transmutam na força do Amor.

REFERÊNCIAS

American Psychiatric Association - APA. Manual diagnóstico e estatístico de transtornos mentais: DSM-5. Porto Alegre: Artmed, 2014.

Antúnez, A.E.A.; Safra, G. e Ferreira, M.V. Apresentação. Anais do I Congresso Internacional Pessoa e Comunidade: fenomenologia, psicologia e teologia e III Colóquio Internacional de humanidades e humanização da saúde. 2014. Organizado por Andrés Eduardo Aguirre Antúnez, Gilberto Safra e Maristela Vendramel Ferreira. - São Paulo: IPUSP, 2014.

Boff, L. Saber Cuidar. Petrópolis: Vozes, 2014.

Boff, L. Habitar a terra: Qual o caminho para a fraternidade universal? 1ª. ed. Petrópolis: Vozes, 2022.

Buber, M. Eu e Tu. Trad.: Newton Aquiles Von Zuben. São Paulo: Centauro, 2017. Originalmente publicado em 1923.

Deleuze, G. e Guattari, F. O Anti-Édipo. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1972/1976

Espinosa, B. Ética. Trad. de Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

Foucault, M. Microfísica do poder. Rio de Janeiro: Graal, 2010.

Frankl, V. E. A presença ignorada de Deus. (Schlupp, W.O. & Reinhold, H.H., trad). 17ª. ed. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2016.

Freud, S. Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud (Vol. 7). Rio de Janeiro: Imago, 1996a (Originalmente publicado em 1905).

Freud, S. A pulsão e seus destinos. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud (Vol. 14). Rio de Janeiro: Imago, 1996b (Originalmente publicado em 1915).

Freud, S. O problema econômico do masoquismo. Em: Escritos sobre a psicologia do inconsciente: 1923-1938, v. 3. Rio de Janeiro: Imago, 2004. Originalmente publicado em 1924.

Freud, S. Além do princípio de prazer. In L. A. Hanns (Ed. e Trad.). Obras Psicológicas de Sigmund Freud: Escritos sobre a psicologia do inconsciente. Rio de Janeiro: Imago, 2006. (Originalmente publicado em 1920).

Goodley, D. Autism and the Human. In: Rethinking Autism – diagnosis, identity and equality. K. Runswick-Cole, R. Mallet & S. Timimi (eds.). London and Philadelphia: Jessica Kingsley Publishers, 2016.

Kedar, I. Ido in Autismland: climbing out of autism's silente prison. Lexington KY: Sharon Kedar Publishing, 2013.

Krenak, A. A vida não é útil. Companhia das Letras, 2020.

Laplanche, J. Novos fundamentos para a psicanálise. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

Laplanche, J. Freud e a sexualidade: o desvio biologizante. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

Lévinas, E. Totalidade e Infinito. Lisboa: Edições 70, 1980.

Lévinas, E. Nom d'un chien ou le droit naturel. In: Difficile liberté: essais sur le judaïsme. Paris: Albin Michel, 2006.

Lévinas, E. Humanismo do Outro Homem. 3ª. Edição. Petrópolis: Vozes 2009.

Lévinas, E. De outro modo que ser ou para lá da essência. Trad.: José Luís Pérez e Lavínia Leal Pereira. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011.

Malloch S. e Trevarthen, C. Musicality: communicating the vitality and interests of life. In: Malloch, S. e Trevarthen, C. (eds). Communicative Musicality: exploring basis of human companionship, pp.1-11. Oxford University Press, 2008.

Marcel, G. Os homens contra o homem. (Almeida, V., trad). Porto: Educação Nacional, s/d.

Mendoza-Álvarez, C. Deus ineffabilis: uma teologia pós-moderna da Revelação do fim dos tempos. 1ª. ed. São Paulo: É Realizações editora, 2016.

Mounier, E. O Personalismo. São Paulo: Centauro, 2004.

Oliveira, S.M. O traumático na psicanálise e psiquiatria: implicações ético-políticas. Physis Revista de Saúde Coletiva, v. 25, n. 1, p.19-39, 2015.

Oliveira, S.M. e Lampreia, C. Intervenção no autismo baseada na musicoterapia de improvisação e no Modelo DIR-Floortime. Revista Incantare, Curitiba, v. 8, n. 1, p.68-86, 2017.

Oliveira, S.M.; Damasceno, Lu. A.; Hofmann, N.E.; Damasceno, Le. A.; Schafer, C.A.R. e Silveira, A.C.M. Música, autismo e diferenças: a representação como violência em Lévinas e Deleuze. Childhood & Philosophy, Rio De Janeiro, v. 17, p.01- 18, 2021.

Oliveira, M.T., Winograd, M. e Fortes, I. A pulsão de morte contra a pulsão de morte: a negatividade necessária. Psicol. clin. v. 28, n.2, p.69-88, 2016.

Ortega, F. Deficiência, autismo e neurodiversidade. Ciênc. Saúde Coletiva, v. 14, n. 1, p.67-77, 2009.

Padilha Neto, N.K. e Cardoso, M.R Sexualidade e Pulsão: Conceitos Indissociáveis em Psicanálise? Psicologia em Estudo, Maringá, v. 17, n. 3, p.529-537, 2012.

Papa Francisco. Carta Encíclica Laudato Si. Sobre o Cuidado da Casa Comum. A Santa Sé, 2015.

Papa Francisco. Carta Encíclica Fratelli Tutti – sobre a fraternidade e a amizade social. A Santa Sé, 2020.

Reich, W. The Sexual Revolution: Toward a Self-governing Character Structure. Peter Nevill Vision Press, 1945.

Reich, W. Reich speaks on Freud. Nova York: Farrar, Straus & Giroux, 1972.

Rocha Lima, M.M. Masoquismo: o amálgama entre a pulsão de vida e a pulsão de morte. Dissertação de Mestrado, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2012.

Sequenzia, A. e Grace, E.J. Typed Words, Loud Voices. Ed.: Autonomous Press, 2015.

Shimabukuro, F. A crítica de Wilhelm Reich à pulsão de morte freudiana. *Voluntas*, Santa Maria, v. 11, n. 2, p.328-347, 2020.

Stein, E. Ser finito e ser eterno. In: *Obras Completas*, vol. III. Burgos: Ediciones El Carmelo, Editorial de Espiritualidad e Editorial Monte Carmelo, 2007.

Tillich, P. Amor, Poder e Justiça: análises ontológicas e aplicações éticas (Oliveira, S.P, trad.). São Paulo: Fonte Editorial, 2004.

Walker, N. Autism and The Pathology Paradigm. *Neuroqueer. The Writings of Dr. Nick Walker*, 2016. <https://neuroqueer.com/autism-and-the-pathology-paradigm/> acesso em maio de 2022.

Winnicott, D.W. O uso do objeto no contexto de Moisés e o monoteísmo. In: Winnicott, D.W. *Explorações psicanalíticas*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1994.

CAPÍTULO 3

O AMOR EM KIERKEGAARD E LÉVINAS: ABERTURA AO HUMANO E A VIDAS VULNERÁVEIS¹²⁶

Busco com o presente capítulo discutir a noção de amor em Soren Kierkegaard e Emmanuel Lévinas, extraindo implicações desta discussão para pensarmos a abertura ao humano bem como os processos de humanização, voltados principalmente para pessoas em situação de vulnerabilidade. Busco ainda extrair implicações ético-políticas e psicológico-existenciais da discussão proposta. A metodologia utilizada consiste na seleção das obras *O conceito de angústia*, *Pós-escrito às migalhas filosóficas* e *As obras do amor – algumas considerações cristãs em forma de discursos*, de Kierkegaard, e *Totalidade e Infinito, Entre nós – ensaios sobre a alteridade* e *De outro modo que ser ou para lá da essência*, de Lévinas, além de textos que abordam as noções de processos de humanização e vida vulnerável ou precária, realizando uma interlocução com o pensamento de Judith Butler, a partir de sua obra *Vida precária: os poderes do luto e da violência*. Vida vulnerável aqui entendida num duplo sentido: como a vulnerabilidade inerente a qualquer ser humano, e no sentido de pessoas em situação de vulnerabilidade – física, psíquica ou social – estando estas mais sujeitas que outras a situações opressoras e a processos de desumanização.

A noção de amor recebe uma atenção especial nas filosofias de Kierkegaard e Lévinas, havendo uma ênfase, em ambos, ao amor ao próximo. O pensador dinamarquês trata especificamente do amor cristão enquanto o filósofo franco-lituano se inspira na tradição judaica, mais especificamente, na tradição talmúdica, com relação à construção de sua ética da alteridade radical. Lévinas foi leitor de Kierkegaard, tendo escrito os artigos intitulados “Kierkegaard, ética e existência” e “A

¹²⁶ Texto originalmente publicado como artigo científico com a seguinte referência: Oliveira, S.M. O Amor em Kierkegaard e Lévinas: abertura ao humano e a vidas vulneráveis. Revista Caminhos, Goiânia, v. 19, p.156-175, 2021, DOI 10.18224/cam.v19i1.8758. Foram feitas pequenas adaptações do texto original para este capítulo.

*propósito de Kierkegaard Vivant*¹²⁷. No nosso contexto, há algumas articulações realizadas entre os dois autores, com destaque para o trabalho do pesquisador Jorge Miranda de Almeida¹²⁸.

O AMOR CRISTÃO EM KIERKEGAARD

Antes de adentrar a questão do amor em Kierkegaard, penso ser de grande importância abordar o conceito de angústia do autor, título de uma de suas mais importantes obras, uma vez que há uma relação intrínseca no pensamento do filósofo entre angústia, fé e amor. A noção de angústia é central na obra kierkegaardiana, sendo este um aspecto constitutivo da existência humana, presente em toda a vida do indivíduo. Angústia para Kierkegaard¹²⁹ possui uma indeterminação, uma vez que não se relaciona a algo determinado, diferentemente do sentimento de medo, por exemplo, que se relaciona a algo conhecido. Outra relação intrínseca a este conceito é a noção de possibilidade. Angústia se relaciona diretamente com a possibilidade de tudo o que pode me acontecer, inclusive com a possibilidade do pecado, havendo uma conexão íntima, portanto, com o problema da responsabilidade do indivíduo.

Kierkegaard¹³⁰ inicia sua abordagem da angústia tratando da inocência da criança, que não se depara com este afeto, embora ele esteja presente, como em um sonho. Posteriormente, na caminhada existencial do indivíduo, ao tratar dos diferentes estádios existenciais, o pensador dinamarquês aponta que no estádio estético, relacionado ao prazer e à imediatidade, o existente se depara com a angústia, mas busca de todas as formas esquivar-se dela, viver como se ela não existisse, criando todos os subterfúgios para evitá-la. Quando o indivíduo faz, se o fizer, a passagem para o estádio ético, relacionado à internalização das obrigações e deveres morais, a consciência da angústia começa a aumentar, havendo o início do que o autor denomina formação na escola da angústia¹³¹. É importante ressaltar

¹²⁷ Almeida, J.M. 2010. O Amor Crístico como Fundamento da Ética da Alteridade em Kierkegaard.

¹²⁸ Ibid. 2010.

¹²⁹ Kierkegaard, S.A. 2010. O Conceito de Angústia.

¹³⁰ Ibid. 2010.

¹³¹ Feijoo, A.M.L.C. et. al. 2015. Kierkegaard, a Escola da Angústia e a Psicoterapia.

que a passagem de um estágio para outro ocorre por meio de saltos qualitativos, não sendo, portanto, algo que se dê como uma continuidade. A formação na angústia é fundamental para a elevação do espírito do existente. No entanto, para que este não se afunde na angústia, o que pode levar até ao suicídio, segundo Kierkegaard, é necessário que se dê o salto qualitativo por meio da fé, na passagem para o estágio religioso. Segundo o autor, o indivíduo apenas supera a angústia, ou melhor dizendo, se reconcilia com este afeto, uma vez que ele se faz presente em toda a vida do existente, por meio da fé, ou seja, por meio de uma certeza interior da infinitude. O indivíduo, em sua temporalidade, se abre então à eternidade¹³².

Sobre a relação entre angústia, fé e amor, embora ela não apareça explicitamente na obra kierkegaardiana, é possível inferi-la, sobretudo, a partir do livro *“As obras do amor – algumas considerações cristãs em forma de discursos”*, de 1847. Nesta, o filósofo dedica-se à temática do amor cristão e afirma que é justamente o amor aquilo que liga o temporal ao eterno. Além disto, no contexto Bíblico, amplamente utilizado pelo autor nesta obra, a fé é expressa por suas obras e a maior destas é o amor, como pode ser encontrado na Carta de São Tiago. Portanto, é possível extrair que se a reconciliação com a angústia se dá por meio da fé e se esta é expressa, sobretudo, por meio do amor, logo o que possibilita a reconciliação com a angústia é o amor, enquanto manifestação da fé.

O amor abordado por Kierkegaard¹³³ é o amor ao próximo, o qual, assim como a fé, também deve ser reconhecido por seus frutos, que permitem a distinção do verdadeiro amor daquele sentimento que engana, que se traveste por amor, mas que no fundo diz respeito única e exclusivamente ao egoísmo.

Nos frutos, se reconhece a árvore; ‘acaso colhem-se uvas dos espinheiros ou figos dos cardos?’ (Mt 7,16); se quiseres colhê-los lá, não apenas vais trabalhar em vão, mas os espinhos te mostrarão que colhes em vão. ‘Pois cada árvore se reconhece por seu próprio fruto’ (...). Assim também se conhece o amor no seu próprio fruto. Se nos enganamos, deve ser porque não conhecemos os frutos ou porque não sabemos julgar corretamente, no caso particular. Como quando uma pessoa se equivoca e chama de amor o que propriamente é amor de si: quando solenemente assegura que não pode viver sem a pessoa amada, mas

¹³² Kierkegaard, S. 2010. O Conceito de Angústia.

¹³³ Kierkegaard, S. 2005. As obras do amor – algumas considerações cristãs em forma de discursos.

não quer ouvir falar de que a tarefa e a exigência do amor consiste em renunciar a si mesmo e abandonar este amor sensual de si mesmo. Ou quando uma pessoa se equivoca e chama pelo nome de amor aquilo que é débil condescendência, o que é podre lamentação, ou associação danosa, ou conduta vaidosa, ou ligações mórbidas, ou subornos da lisonja, ou aparências do instante, ou relações da temporalidade¹³⁴.

O pensador dinamarquês trata neste livro do amor desinteressado pelo próximo, sendo este o primeiro que aparece à minha frente. Há algumas características enfatizadas por Kierkegaard neste amor, como o fato de o amor ao próximo implicar simultaneamente no amor a si mesmo, no cumprimento do mandamento Crístico de amar ao próximo como a ti mesmo; o fato de não haver predileção por algumas pessoas, de estar acima das diversidades terrenas, e o fato de implicar a ação pelo outro, traduzindo-se como o pleno cumprimento da lei.

Kierkegaard ¹³⁵ compreende o amor ao próximo como um mandamento, reconhecendo todo o esforço que deve ser feito neste sentido, de que não se trata de uma tarefa simples colocar em prática o amor cristão, ao mesmo tempo em que afirma: *“escolher um amado, achar um amigo, sim, isto constitui um trabalho exaustivo; porém, o próximo é fácil de conhecer, fácil de encontrar, basta que se queira mesmo reconhecer o seu próprio dever”*, uma vez que o próximo é justamente aquele que se encontra em minha frente, o mais necessitado, como na parábola do Bom Samaritano, para o qual devo me colocar como o seu próximo, no cumprimento do dever. Além disto, o filósofo enfatiza no mandamento a necessidade de amar a si mesmo para que se possa verdadeiramente amar ao próximo.

O mandamento, prescreve, portanto: ‘tu deves amar o teu próximo como a ti mesmo’, mas quando o mandamento é compreendido corretamente ele também diz o inverso: ‘tu deves amar a ti mesmo da maneira certa’. Se alguém não quer aprender do Cristianismo a amar-se a si mesmo da maneira certa, não poderá, de jeito nenhum, amar o próximo; ele pode assim, talvez, como se diz, ligar-se a um outro ou a muitos outros homens ‘para a vida ou para a morte’, mas isso absolutamente não significa amar o próximo. Amar-se a si mesmo da maneira certa e amar o próximo se equivalem totalmente, e no fundo são a mesma coisa (...) Quando o sujeito super ocupado gasta o seu tempo e sua força ao serviço de empreendimentos passageiros e vãos, não será porque ele

¹³⁴ Ibid. 2005, p.21-22.

¹³⁵ Ibid. 2005, p.38.

não aprendeu a se amar a si mesmo da maneira certa? Quando o sujeito leviano se dispersa nas loucuras do instante, como se não valesse nada, não será porque ele não compreendeu como amar a si mesmo da maneira certa?¹³⁶

Com relação à não predileção, Kierkegaard estabelece uma distinção entre o amor natural, apaixonado, seletivo, sensível e, inclusive, erótico, exaltado pelos poetas e o amor pelo desconhecido, no qual não se espera nada em troca. Há uma desvalorização, de certa forma, dos primeiros e uma ênfase à importância do segundo para a elevação do espírito. Segundo o autor, não se deve amar mais algumas pessoas que outras, ainda que sejam esposos/as, familiares, amigos/as, o próprio povo, opondo desta maneira, o *eros* platônico e a *philia* aristotélica ao *ágape* cristão.

E a respeito da amizade, vale também o que vale do amor natural, na medida em que esta também se encontra no amor de predileção: amar a esta única pessoa antes de qualquer outra, amá-la em oposição a todas as outras. Tanto o objeto do amor natural, quanto o da amizade, têm por isso o nome do amor de predileção: 'o amado' e 'o amigo' que são amados em oposição ao mundo todo. Ao contrário, o ensinamento cristão é de amar o próximo, amar todo o gênero humano, todos os homens, inclusive o inimigo, e não fazer exceção, nem a da predileção e nem a da aversão¹³⁷.

Na última parte do capítulo, tecerei uma crítica a este aspecto do pensamento kierkegaardiano, relacionada à importância da vivência do amor no âmbito particular e sua posterior generalização aos desconhecidos, uma vez que a vivência do amor se inicia, de fato, com as pessoas próximas.

Outro aspecto abordado pelo filósofo é o fato de o amor cristão estar acima do que ele denomina diversidades terrenas. Os principais exemplos dados por Kierkegaard dizem respeito às diferenças de classes, aos ricos e pobres, mas este termo abrange todas as formas de diferenças humanas. Há, então, a necessidade de se sobrepor o amor a estas diversidades, de amar o próximo independentemente de sua condição, igualmente a cada um/a. O pensador mostra como determinadas diferenças terrenas acabam funcionando como contingências, nas quais o amor é destinado apenas àqueles que pertencem ao mesmo círculo.

¹³⁶ Ibid. 2005, p.38-39.

¹³⁷ Ibid. 2005, p.34-35.

Se então alguém, abertamente, fruindo sua arrogância e seu orgulho, dá a entender a outros homens que eles para ele nem existem (...). O desumano e o anticristão não se situam no modo pelo qual isso é feito, mas no querer por si mesmo distanciar-se do parentesco com todos os homens, com cada homem incondicionalmente¹³⁸.

Desta forma, é o Cristianismo que, pela primeira vez na História, eleva qualquer indivíduo, a despeito de suas diferenças, à igual condição de ser humano. “Vê, já passaram os tempos em que só os poderosos e nobres eram homens, e os outros – homens servos e escravos. Isso se deve ao Cristianismo”¹³⁹. É importante ressaltar que, no contexto de produção desta obra, do século XIX, não havia algo como o discurso das diferenças como há na atualidade, de valorização destas e combate a qualquer forma de discriminação. Será muito comum, desta forma, encontrar em *As obras do amor*, o amor ao próximo sendo alçado acima das diversidades terrenas, apesar destas, e que tais diferenças, na visão do autor, sempre existirão. Estas estão intrinsecamente atreladas, segundo Kierkegaard, à temporalidade, sendo de tal modo, perecíveis, suscetíveis aos efeitos do tempo. Por outro lado, o filósofo dinamarquês aborda o fato de o amor cristão apontar para a igualdade entre todos os seres humanos, não fazendo acepção de pessoas e estando acima de quaisquer diferenças; a igualdade se liga, então, à eternidade.

Aquele que assim quer amar ao próximo, aquele que portanto não se preocupa em excluir esta ou aquela diversidade, ou mundanamente suprimir todas elas, porém piedosamente busca impregnar a sua diversidade com o pensamento salvífico cristão da igualdade: torna-se facilmente alguém que não combina com a vida terrena que temos aqui (...) ele se vê exposto facilmente a ataques de todos os cantos, facilmente se torna como um cordeiro perdido no meio de lobos ferozes. Para onde quer que volte o olhar, ele encontra naturalmente diversidades (pois, como foi dito, nenhum homem é o homem puro, mas o cristão se eleva acima das diversidades); e aqueles que mundanamente se agarraram a uma diversidade temporal, qualquer que ela seja, são como os lobos ferozes¹⁴⁰.

Outra importante característica do amor cristão em Kierkegaard é sua dimensão de ação. Segundo o filósofo, o amor não pode

¹³⁸ Ibid. 2005, p.96.

¹³⁹ Ibid. 2005, p.95.

¹⁴⁰ Ibid. 2005, p.95.

esperar, não admite ociosidade, mas deve ser visto, sobretudo, na ação pelo próximo. “O amor nele (Cristo) era pura ação; não havia nenhum instante, nem um único em sua vida, em que o seu amor fosse somente a inatividade de um sentimento que procura por palavras enquanto deixa o tempo correr”¹⁴¹. O filósofo mostra também que, embora o amor não seja inatividade, não deve ser confundido com a agitação febril, própria da juventude, intrinsecamente relacionada à imediatidade e à temporalidade, ao modo de vida esteta; tal agitação pode ser significada como um certo tipo de inquietação, em que o indivíduo buscar apelar, se esquivar da angústia. Ao contrário, o amor expresso em sua atividade acontece verdadeiramente quando o indivíduo se forma na escola da angústia.

O AMOR EM LÉVINAS E A ÉTICA DA ALTERIDADE RADICAL

Emmanuel Lévinas foi um pensador lituano, de origem judaica e naturalizado francês. Nasceu em 1906, tendo vivenciado os horrores da Segunda Guerra Mundial, sendo preso em um campo nazista de trabalho forçado, como militar francês, e tendo sua família sido assassinada nos campos de concentração. A vivência biográfica deste grande pensador do século XX refletiu diretamente em sua obra, na qual estabeleceu uma rica interface entre a filosofia judaica, em especial a talmúdica, e a filosofia ocidental, em especial, a fenomenologia. Uma das críticas centrais que perpassa toda a obra do pensador lituano se dirige contra a Ontologia e sua pretensão a um conhecimento totalizante acerca do ser, que reduz a alteridade ao Mesmo.

A relação intrínseca entre fé e amor aparece de forma bastante explícita em seus escritos. Lévinas¹⁴² funda uma ética baseada na responsabilidade pelo outro, em sua alteridade radical; outro, assim como em Kierkegaard, como o primeiro que aparece à minha frente, sobretudo, aquele que se encontra em situação de maior vulnerabilidade. É justamente esta ética que remete ao amor enquanto responsabilidade do um-para-o-outro, como esvaziamento do eu e realização do ideal de santidade. “A transcendência é o que

¹⁴¹ Ibid. 2005, p.123.

¹⁴² Lévinas, E. 1997. Entre nós – ensaios sobre a alteridade.

*nos faz face. O rosto rompe o sistema. A ontologia do ser e da verdade não poderia ignorar esta estrutura do face-a-face, quer dizer, da fé*¹⁴³.

Antes de tratar do amor propriamente dito, em Lévinas, que aparece na ética da alteridade radical, penso ser importante realizar uma breve descrição de como se dá a formação da subjetividade no pensamento levinasiano. De acordo com o filósofo, a subjetividade se forma por um processo de interiorização do eu, de ruptura com a totalidade. Este processo é fundamental para a posterior emergência do sujeito ético¹⁴⁴. Neste momento inicial, poder-se-ia dizer, do psiquismo, há o predomínio do egoísmo, em que o eu frui do mundo, da terra, da água, do alimento, frui do que Lévinas¹⁴⁵ denomina o elemental, aquilo que tem conteúdo, mas não tem forma, aquilo que sustenta o indivíduo sem que seja por este representado, como o solo em que se pisa ou o ar que se respira. Nesta fruição do elemental, o eu é egoísmo e felicidade. Mas, diante das intempéries e vicissitudes da natureza, diante das frustrações que interrompem a fruição, o eu se recolhe, se encapsula, mantendo, entretanto, uma abertura à exterioridade. Desta forma, o eu está em sua casa, em sua habitação, e a partir desta, ele observa o mundo por suas portas e janelas, ele apreende objetos, toma posse, traz para dentro da casa, representa¹⁴⁶.

Uma noção extremamente cara ao pensamento levinasiano é a de consciência não intencional. Tanto neste momento, de formação da interioridade, quanto na responsabilidade por outrem, não é a consciência intencional, descrita por Brentano e posteriormente por Husserl, que se faz presente; não se trata de constituir nem representar os objetos que se mostram à consciência, mas o eu frui do elemental pela via da sensibilidade. Todo este processo se dá aquém de qualquer representação. Não se trata de representar o mundo, mas de fruir do mundo onde vivo, que é puro contentamento, êxito do *Carpe Diem* – egoísta neste momento – em que o sofrimento aparece apenas secundariamente, nas condições em que a continuidade da fruição é interrompida.

¹⁴³ Ibid. 1997, p.61.

¹⁴⁴ Rodrigues, T.V. 2011. Constituição da interioridade como estrutura para um sujeito ético: uma análise a partir de Totalidade e Infinito, de E. Levinas.

¹⁴⁵ Lévinas, E. 1980. Totalidade e Infinito.

¹⁴⁶ Ibid. 1980.

O ser sensível, o corpo, concretiza a maneira de ser que consiste em encontrar uma condição naquilo que, por outro lado, pode aparecer como objeto de pensamento, como simples constituído. A sensibilidade descreve-se, pois, não como um momento da representação, mas como o próprio ato da fruição (...). A sensibilidade não é um conhecimento teórico inferior, ainda que intimamente ligado a estados afetivos: na sua própria gnose, a sensibilidade é fruição, satisfaz-se com o dado, contenta-se (...). A sensibilidade não visa um objeto, ainda que rudimentar. Tem a ver mesmo com as formas elaboradas de consciência, mas a sua própria ação consiste na fruição, através da qual todo o objeto se dissolve em elemento em que a fruição mergulha. Pois, de fato, os objetos sensíveis de que fruímos foram já objetos de um trabalho. A qualidade sensível prende-se já a uma substância (...). Mas o contentamento, na sua ingenuidade, esconde-se atrás da relação com as coisas. A terra onde me encontro e a partir da qual acolho os objetos sensíveis ou me dirijo para eles, basta-me. A terra que me sustenta, sustenta-me sem que eu me preocupe em saber o que é que mantém a terra¹⁴⁷.

Outra noção bastante cara ao pensamento levinasiano é a ideia de separação. O eu, em sua constituição, separa-se da Totalidade, não sendo uma parte de um todo, que pode ser reunificada, mas como algo *sui generis*, que possibilita justamente a transcendência, o que está fora, além do eu, o Infinito. É esta separação que possibilita a existência da alteridade, de dois indivíduos que não formam conjunto, uma relação sem relação; separados por uma distância intransponível e que, ao mesmo tempo, entram em relação no face-a-face; é ela que vai fundamentar toda a construção da ética levinasiana, fundada na responsabilidade por outrem, bem como toda a crítica a qualquer tentativa de totalização do outro; crítica que se dirige à Ontologia e à sua pretensão acerca de um conhecimento universalizante e totalizante do ser. Para o autor, é a ética e não a Ontologia a filosofia primeira¹⁴⁸.

Retomando os primórdios da subjetividade, quando o eu se recolhe em sua casa, posteriormente, no sentido sincrônico, há o desapossamento de si, o esvaziamento da própria “casa” na doação originária a outrem¹⁴⁹, a qual emerge anacronicamente, sendo de tal modo pré-originária. O amor em Lévinas¹⁵⁰ aparece justamente em sua ética da alteridade radical, na responsabilidade por outrem, pelo

¹⁴⁷ Ibid. 1980, p.120-121.

¹⁴⁸ Ibid. 1980.

¹⁴⁹ Ibid. 1980.

¹⁵⁰ Lévinas, E. 1997. Entre nós- ensaios sobre a alteridade.

próximo à minha frente; responsabilidade incondicional e anterior à liberdade, que emerge no seio de relações assimétricas, em que o outro aparece como o corpo nu e indigente, convocando-me, interpelando-me; responsabilidade que emerge no face-a-face da relação, na transcendência em direção à alteridade, na qual o eu é convocado pelo Rosto do outro a esta responsabilidade e reconhece no Rosto do outro o mandamento do não matarás, vestígio do Infinito, rastro da transcendência. A responsabilidade se dá pela via da consciência não intencional, da sensibilidade, não tratando-se, portanto, de representação nem de um conhecimento teórico acerca do outro; outro, em sua diferença radical, que é único, incomparável, inapreensível em sua totalidade, imprevisível, mistério, cujo rosto se apresenta em sua epifania, perturbando e inquietando a tranquilidade do eu, causando-lhe estranheza; traumatismo à subjetividade¹⁵¹. Responsabilidade que, em *De outro modo que ser ou para lá da essência*, aparece como subjetividade assujeitada a outrem, refém do outro, como expiação por outrem, substituição pela falta de outrem¹⁵²; responsabilidade insubstituível, eu mais responsável que todos os outros.

A possibilidade da violência está sempre presente, na totalização e na indiferença; violência que se faz presente, sobretudo, quando por meio da representação busca-se ter um conhecimento acerca do outro, apreendê-lo em sua totalidade, descrevê-lo, comparando aquele que é incomparável, classificando o inclassificável. Desta forma, ocorre a totalização do outro, sua identificação e submissão ao Mesmo, que resulta na suspensão da separação, síntese e unificação ao eu que anula a diferença radical da alteridade¹⁵³. Este é o cerne da crítica levinasiana à Ontologia - sobretudo à ontologia heideggeriana - base do pensamento ocidental. Há, de tal modo em Lévinas, uma linha tênue entre a totalização do outro e o totalitarismo, em que a primeira é o início da justificativa de toda e qualquer violência dirigida contra a alteridade.

Desta forma, em Lévinas¹⁵⁴, o amor advém justamente na responsabilidade do um-para-o-outro nos encontros face-a-face. Outro aspecto bastante importante no pensamento do filósofo

¹⁵¹ Lévinas, E. 2011. *De outro modo que ser ou para lá da essência*.

¹⁵² *Ibid.* 2011.

¹⁵³ Lévinas, E. 1980. *Totalidade e Infinito*.

¹⁵⁴ Lévinas, E. 1997. *Entre nós- ensaios sobre a alteridade*.

lituano é a ideia da unicidade da alteridade, possibilitada pela separação entre o eu e a totalidade, que garante o reconhecimento da singularidade e incomparabilidade do outro. A unicidade de outrem, segundo Lévinas¹⁵⁵, está para além do indivíduo, transcendendo qualquer gênero.

O acesso original ao indivíduo enquanto indivíduo humano, longe de se reduzir a simples objetivação de um indivíduo entre outros – é acesso característico onde aquele que vem pertence ele mesmo à concretude do encontro (...) esta não-indiferença a respeito da diferença ou da alteridade do outro – esta irreversibilidade – é não o simples revés de uma objetivação, mas precisamente o direito reconhecido à diferença de outrem que, nesta não-indiferença, não é uma alteridade formal e recíproca e insuficiente na multiplicidade de indivíduos de um gênero, mas alteridade do único, exterior a todo gênero, transcendendo todo gênero.

A unicidade do outro é garantida justamente no amor enquanto responsabilidade pela alteridade, enquanto não-indiferença. Há uma relação intrínseca no pensamento levinasiano entre ética, justiça e política, em que a primeira deve fundar as últimas, uma vez que a paz não é garantida por um simples contrato entre iguais, pelo Estado e suas estruturas, para que o indivíduo possa viver no seu ser, de forma egoísta, sem se afetar pelo outro, numa indiferença pelo outro. Ao contrário, a paz é garantida pela responsabilidade assumida pelo outro, enquanto único; e esta deve ser a base de toda justiça e política, uma vez que uma justiça não fundada nesta ética somente poderia ser injusta e uma política fundada apenas no contrato e em objetivações abstratas da multiplicidade de indivíduos pertencentes a um gênero somente poderia resultar em violência, Estado autoritário.

A paz em que, pela não-indiferença, é preciso entender não o neutro de alguma curiosidade descompromissada, mas o “para-o-outro” da responsabilidade (...) amor sem concupiscência em que recebe sentido o direito do homem, o direito do amado, quer dizer, a dignidade do único. Proximidade do transcendente no homem que significaria precisamente o acréscimo da socialidade sobre toda solidão em que reside o conhecimento dos indivíduos disseminados no gênero. Acréscimo da socialidade no amor (...). Na paz ética, a relação vai ao outro inassimilável, incomparável, ao outro irredutível, ao outro único. Só o único é absolutamente outro. Mas a unicidade do único é a unicidade do amado. A unicidade do único tem sentido no amor. Não que a unicidade da alteridade

¹⁵⁵ Ibid. 1997, p.245-246.

seja pensada como quaisquer ilusões subjetivas de enamorados (...). Pelo subjetivo – que não é somente o conhecer, mas que se faz amor – eis através do rigor das formas lógicas, de seus gêneros e de seus indivíduos, a abertura forjada até o único. Através da violência surda da perseverança no ser – um além (...). Paz diferente da simples unidade do diverso sob a síntese que o integra; paz como relação com outro na sua alteridade de absoluto¹⁵⁶.

O amor, em Lévinas, aparece ainda como possibilidade de abertura ao humano; não se trata de um desvelamento do ser a partir do ente, mas da abertura ao que há de humano no indivíduo, por meio da abertura à unicidade do outro, à transcendência.

Cultura não é ultrapassamento, nem neutralização da transcendência; ela é, na responsabilidade ética e na obrigação para com outrem, relação com a transcendência enquanto transcendência. Pode-se chamá-la amor. Amor comandado pelo rosto do outro homem, que não é um dado da experiência e não vem do mundo. Abertura do humano na barbárie do ser, mesmo que filosofia alguma da história nos assegure contra o retorno da barbárie¹⁵⁷.

Portanto, em Lévinas, o amor enquanto transcendência em direção à alteridade é o que possibilita a abertura ao humano. Desta forma, o filósofo judeu-lituano traz à cena uma visão bastante específica do que vem a ser o humano, intrinsecamente relacionada ao amor.

O AMOR COMO ABERTURA AO HUMANO E PROCESSOS DE HUMANIZAÇÃO

Nesta terceira parte do capítulo, abordarei a ideia do amor enquanto caminho para que se chegue ao humano. Para isto, realizarei uma interlocução entre as noções de amor, como visto anteriormente, humano e processos de humanização, voltados sobretudo para pessoas em situação de vulnerabilidade. Tecerei, desta forma, uma interlocução com o pensamento de Judith Butler expresso no livro *Vida precária: os poderes do luto e da violência* e no artigo *Vida precária*. Buscarei ainda extrair implicações ético-políticas e psicológico-existenciais desta interlocução.

¹⁵⁶ Ibid. 1997, p.246.

¹⁵⁷ Ibid. 1997, p.239.

Trata-se de uma articulação não muito simples de ser realizada em virtude das marcantes diferenças entre os autores. Entretanto, é a própria filósofa estadunidense que aponta esta possibilidade nas obras mencionadas, ao propor um diálogo entre os processos de humanização e a ética da alteridade radical levinasiana. Deste modo, poder-se-ia até mesmo pensar em uma aproximação entre a proposição butleriana acerca do tornar visível modos de existência até então invisíveis e o reconhecimento do outro em sua unicidade, incomparabilidade e irreducibilidade, presente no pensamento de Lévinas¹⁵⁸.

Inicialmente, buscarei definir o sentido da noção de humano bem como as múltiplas qualidades do amor. Segundo Bragato¹⁵⁹, nem sempre as noções de pessoa e ser humano foram equivalentes. A definição clássica de pessoa, que exerceu grande influência na Modernidade, foi a noção elaborado por Boécio, no século VI, para quem pessoa seria uma “*substância individual de natureza racional*”¹⁶⁰. Logo, a definição de Boécio coloca uma ênfase excessiva à dimensão racional do ser humano. Na Modernidade, a concepção de pessoa de John Locke e de Kant recebe uma grande influência de Boécio, se tornando amplamente difundida no senso comum e deixando seus vestígios até os dias atuais, com consequências importantes no imaginário social acerca da dignidade humana, de quais indivíduos possuem esta dignidade. Segundo a teoria da identidade pessoal de Locke, pessoa é o ser pensante, dotado de razão e consciente de suas ações; consciência inseparável do pensamento. Kant, por sua vez, vincula à ideia de pessoa a questão da liberdade racional como núcleo da vida moral dos indivíduos, sendo a autonomia o fundamento da dignidade humana¹⁶¹.

A noção de dignidade humana, com todas suas implicações éticas, jurídicas e sociais, está diretamente vinculada ao conceito de pessoa. Segundo a tradição ocidental moderna, de Locke e Kant, própria da racionalidade europeia, não há uma correspondência entre a ideia de pessoa e de ser humano (como indivíduo da espécie *homo sapiens*) e, deste modo, a ideia de dignidade humana não se estende

¹⁵⁸ Lévinas, E. 1997. Entre nós – ensaios sobre a alteridade.

¹⁵⁹ Bragato, F.F. 2010. A Definição de Pessoa e de Dignidade Humana e suas Implicações Práticas

¹⁶⁰ Ibid. 2010, p.82.

¹⁶¹ Ibid. 2010.

a todos os indivíduos. Como resposta a esta ideia, surge a corrente de pensamento denominada personalista – tratada no capítulo anterior e que tem em Emmanuel Mounier seu principal expoente – a qual estende a noção de pessoa a qualquer indivíduo da espécie humana e, conseqüentemente, a dignidade humana se torna extensiva a todos os seres humanos, independentemente de sua condição – seja a pessoa que cometeu um crime, seja a que perdeu a consciência em razão de uma doença em estado terminal ou que sofreu um acidente e perdeu sua mobilidade¹⁶² - e poder-se-ia acrescentar, a criança, a pessoa com algum tipo de deficiência ou com alguma condição psíquica grave.

A filósofa Judith Butler¹⁶³ trata em sua obra *Vida precária: os poderes do luto e da violência*, da relação entre a vulnerabilidade e precariedade das vidas humanas – uma “vulnerabilidade insuportável” – e os processos de humanização e desumanização, entendendo que a precariedade é inerente às vidas humanas, mas que, em alguns casos, tal vulnerabilidade é intensificada a indivíduos expostos a situações opressoras, que sofrem processos de desumanização.

Estes processos de humanização/desumanização podem ser reiterados pelas políticas de Estado, como no militarismo estadunidense, por práticas sociais e pelos discursos hegemônicos vinculados ao poder. Tais estratégias exercem efeitos performativos sobre os corpos, produzindo verdades sobre o quanto determinados indivíduos são humanos – criando-se processos de humanização – e o quanto outros indivíduos são subjugados a condições subumanas ou inumanas – em processos de desumanização^{164 165 166}. Estas performatividades são histórica e culturalmente dependentes e haverá variação com relação a quem será submetido a um processo de desumanização, de acordo com o contexto, sejam dissidentes políticos, pessoas em situação de miséria social, minorias étnicas, religiosas, de gênero ou orientação sexual, sejam pessoas com alguma deficiência ou sofrimento mental grave,

¹⁶² Ibid. 2010.

¹⁶³ Butler, J. 2019. *Vida precária: os poderes do luto e da violência*, p.9.

¹⁶⁴ Butler J. 2019. *Vida precária: os poderes do luto e da violência*.

¹⁶⁵ Freire, L. 2020. Resenha. BUTLER, J. 2019. *Vida precária: os poderes do luto e da violência*.

¹⁶⁶ Navarro, P.P. 2020. Traducir el rostro del otro: encuentros culturales entre Judith Butler y Emmanuel Levinas.

historicamente relegadas a uma condição subumana no contexto ocidental, como ocorreu explicitamente no regime nazista durante a Segunda Guerra Mundial¹⁶⁷ e ocorre implicitamente nas diversas formas de discriminação vigentes na contemporaneidade.

Butler^{168 169} faz uma interlocução com o pensamento levinasiano e propõe a existência de esquemas normativos – representações, discursos e práticas – que humanizam ou desumanizam. Poder-se-ia colocar em termos levinasianos, respectivamente: ditos que vão ao encontro do Dizer ou ditos que vão de encontro ao Dizer. As representações que humanizam, ao mesmo tempo em que representam a alteridade, mantêm paradoxalmente o que há de irrepresentável no rosto do outro, seu mistério e irreducibilidade à representação. Aquelas que desumanizam, por sua vez, representam o outro em sua totalidade, pretendem oferecer uma descrição totalizante acerca da realidade última da outra pessoa, de sua essência, aprisionando-a em identidades rígidas (estigmatizantes) e reduzindo o rosto à imagem, geralmente associando esta a algo negativo, como no exemplo dado pela filósofa acerca das imagens veiculadas pela mídia estadunidense durante a Guerra do Iraque, como verdadeiras estratégias de guerra, associando o rosto (desfigurado no sentido da alteridade levinasiana) de Saddam Hussein ao mal. Desta forma, nos processos de desumanização, o outro é reduzido a identidades que assumem um caráter pejorativo, como a associação entre árabes ou muçulmanos a terroristas ou entre determinadas pessoas com diferenças físicas, sensoriais ou mentais, a anormalidade.

Antes de realizar uma articulação entre as noções de amor em Kierkegaard e Lévinas e os processos de humanização voltados para pessoas vulneráveis (socialmente excluídas), penso ser importante recorrer aos tipos de amor presentes nos dois pensadores e pensar qual relação eles estabelecem com o que vem a ser o humano e com uma ética voltada para pessoas em situação de vulnerabilidade. Marcondes¹⁷⁰ traz cinco noções clássicas gregas referentes ao amor: eros, que diz respeito ao amor sensual, erótico e romântico; storgé,

¹⁶⁷ França, T. H. 2014. A normalidade: uma breve introdução à história social da deficiência.

¹⁶⁸ Butler, J. 2011. Vida precária.

¹⁶⁹ Butler J. 2019. Vida precária: os poderes do luto e da violência.

¹⁷⁰ Marcondes, D. 2008. Amor e Amizade: Eros e Philia.

que se refere ao amor familiar, que se dá entre pais e filhos e entre irmãos¹⁷¹; *philia*, que corresponde ao amor da amizade; *xenia*, que é o amor ao estrangeiro, ao desconhecido, e se mostra na hospitalidade; e *ágape*, que compreende o amor altruísta, da doação, o amor incondicional e transcendente¹⁷².

As dimensões do amor enfatizadas por Kierkegaard e Lévinas são as dimensões *de xenia e ágape*. No entanto, a responsabilidade pela alteridade, do pensador lituano, pode se estender, obviamente, ao cuidado com uma pessoa da família ou no seio de uma amizade. Portanto, *storgé e philia* também fazem parte do amor em Lévinas. Faz-se importante, contudo, tecer uma crítica à oposição traçada por Kierkegaard entre o amor romântico e a amizade (*eros e philia*) ao amor cristão (*ágape*, que inclui *xenia*), no sentido de uma desvalorização dos primeiros e ênfase ao último. O próprio pensador dinamarquês reconhece que exercer o amor cristão é tarefa árdua, que requer grande esforço, por não se tratar de algo natural, dado desde sempre. O exercício do amor *ágape*, sem passar por *eros*¹⁷³, *storgé e philia*, talvez seja demasiado abstrato e pouco honesto. Um *insight* importante vem da pensadora feminista da ética do cuidado, Eva Kittay¹⁷⁴, que contrapõe à ética Kantiana e Lockeana – contratual, abstrata, universal e racional, segundo a autora – a ética do cuidado, intimista, particular, concreta e afetiva. A ética do cuidado nasce, sobretudo, do cuidado prestado por cuidadoras (em geral, as próprias mães) de crianças/pessoas com algum tipo de deficiência. Kittay¹⁷⁵ defende, deste modo, que o amor presente na relação intimista e afetiva entre cuidadora e pessoa com deficiência possa ser estendido e generalizado às relações éticas na sociedade de uma maneira geral, sejam elas simétricas – entre “iguais” – ou

¹⁷¹ Lewis, C.S. 1960. The four loves.

¹⁷² Marcondes, D. 2008. Amor e Amizade: Eros e Philia.

¹⁷³ Todas as dimensões do amor devem ser pensadas de forma que sejam indissociáveis. Como o próprio Papa Bento XVI (2005) trata em sua encíclica, *Deus Caritas Est*, *eros* é inseparável de *ágape* e mesmo indispensável a este. É certo que a hipertrofia da dimensão *eros* sobre as demais descaracteriza o amor, visto que se torna puro egoísmo na busca da própria satisfação, como na imediatidade do esteta, na qual o outro é objetificado; porém, como afirma Bento XVI (2005), o aplacamento de *eros*, por outro lado, retira a vitalidade do amor.

¹⁷⁴ Kittay, E. F. 2011. The Ethics of Care, Dependence, and Disability.

¹⁷⁵ Ibid. 2011.

assimétricas. Este parece ser um ponto bastante importante no sentido de tornar o amor cristão kierkegaardiano mais concreto e factível, quando o amor romântico, familiar e da amizade se torna uma aprendizagem para o amor altruísta, incondicional e devotado ao próximo, como o primeiro que aparece à minha frente.

A partir das noções de pessoa e de amor apresentadas anteriormente, podemos agora definir o que se entende por humano neste trabalho. O ponto de partida é dado justamente por Emmanuel Lévinas, quando afirma que o amor – enquanto responsabilidade ética pela alteridade – representa a possibilidade de abertura ao humano frente à barbárie do ser. Desta forma, como pretendo significar no presente trabalho, o humano não se faz equivalente ao indivíduo da espécie humana, ao *homo sapiens*; não que esta discordância se dê como na noção de pessoa racional e autônoma de Locke e Kant, mas uma discordância que ocorre pelo fato de a abertura ao humano ocorrer pela via do amor. Chega-se então, à relação entre amor, humano e processos de humanização, que dão visibilidade e conferem inteligibilidade a modos de existência até então invisíveis¹⁷⁶.

A partir de tudo o que foi dito até agora, pode-se definir o humano como a concretização da capacidade para amar, que se dá pela via da sensibilidade, da consciência não-intencional. Deste modo, não há uma equivalência entre *homo sapiens* e humano, uma vez que este último emerge da concretização do amor. O humano corresponde, portanto, a uma virtualidade que pode se atualizar ou não; trata-se de algo dinâmico, em que a virtualidade do humano pode vir a se atualizar nas situações concretas da vida, nos encontros inter-humanos, por meio da concretização do amor. Considerando as importantes implicações ético-políticas desta definição, far-se-á de suma importância reconhecer o outro lado da relação assimétrica levinasiana, o lado da alteridade socialmente oprimida/excluída, de tal modo que o conceito de humano não englobe apenas aquele capaz de se responsabilizar pela alteridade, mas também a pessoa que, por alguma razão, não possui a capacidade da responsabilização pelo outro – do cuidado com o outro - seja uma criança, seja uma pessoa com algum tipo de deficiência - física, intelectual, mental ou sensorial – mas como o próprio filósofo lituano afirma, se abre ao encontro face-a-face,

¹⁷⁶ Butler J. 2019. Vida precária: os poderes do luto e da violência.

ao reconhecer-se como subjetividade vulnerável, sensível e exposta; se abre ao encontro do amor. Neste sentido, as pessoas, incluindo aquelas socialmente excluídas - duplamente vulneráveis - se tornam humanas quando concretizam sua capacidade para amar. Trata-se de uma abertura do oprimido, tal como no perdão da vítima em Carlos Mendoza-Álvarez¹⁷⁷. Portanto, se exclui desta definição de humano os indivíduos que não concretizam a capacidade para o amor, que não se abrem ao encontro, que permanecem numa postura ilusória de onipotência, numa postura egoísta, inclusive as pessoas racionais, reflexivas, autônomas e responsáveis no sentido dado pela Modernidade. É certo que processos de desumanização, que ocorrem com determinadas pessoas em situação de vulnerabilidade, podem bloquear a capacidade para amar. Mas talvez, uma das principais formas de resistência seja justamente preservar tal capacidade. Há, portanto, um caráter ativo e passivo na humanização, que ocorre quando a pessoa ama ou é amada, respectivamente.

A capacidade para amar, como Lévinas descreve muito bem com relação à responsabilidade pela alteridade, em sua diferença radical, não passa pela via da representação do outro, do conhecimento reflexivo e teórico acerca da alteridade; conhecimento este que, na verdade, apenas reduz a alteridade ao eu, levando a processos de desumanização. Esta capacidade se situa aquém de qualquer representação e se concretiza por meio da consciência não-intencional, pela via da sensibilidade/afetividade. É aqui que entram as crianças, com sua inocência e capacidade inata para o amor, que Kierkegaard parece ter tido dificuldade em compreender, ao se referir na obra *Pós escritos às migalhas filosóficas*, a uma passagem Bíblica. Trata-se de Mateus 18.2, em que Cristo diz: “em verdade vos digo, se não vos converterdes e não vos tornardes como crianças, de modo algum entrareis no Reino dos Céus”¹⁷⁸. Kierkegaard considera um absurdo pensar que, para entrar no Reino dos Céus, um adulto deva ser como uma criança, refutando até mesmo uma interpretação literal da passagem, ao dizer que seria impossível um adulto voltar a ser uma criança. Em parte, talvez esta dificuldade interpretativa resida também no menor valor dado à infância no século XIX que na contemporaneidade.

¹⁷⁷ Mendoza-Álvarez, C. 2014. Escatología y apocalipsis en tiempos posmodernos. Una mirada desde las víctimas y los justos de la historia.

¹⁷⁸Kierkegaard, S. A. 2016. *Pós escritos às migalhas filosóficas*.

O filósofo dinamarquês considera, inclusive, que a criança encontra-se distante da possibilidade de elevar-se pelo espírito, uma vez que, na relação com a angústia, ela encontra-se ainda na fase da inocência, em que aquela se apresenta apenas como um sonho, além de não ter desenvolvido ainda a consciência de culpa e do pecado. O pensador chega mesmo a propor uma interpretação da referida passagem como uma mensagem dirigida aos apóstolos, em que Cristo se vale de uma criança, mas dirige seu olhar aos apóstolos para expressar a dificuldade de se entrar no Reino dos Céus.

Pois, falando humanamente, até é possível castrar a si mesmo e deixar pai e filhos e esposa, porém, tornar-se uma criancinha quando já se é um adulto, isto é proteger-se por meio da distância do paradoxo contra toda impertinência. Os apóstolos reprimem as criancinhas, mas Cristo, por sua vez, não o faz (...) Ele se volta para as criancinhas, mas fala aos apóstolos, e bem como aquele olhar que deu a Pedro, este voltar-se para as crianças é entendido como endereçado aos apóstolos, o juízo sobre eles, e no décimo nono capítulo de Mateus, que, aliás, trata da dificuldade de se entrar no Reino dos Céus, como a expressão mais forte da dificuldade. O paradoxo consiste em se fazer de uma criança o paradigma; em parte porque, falando humanamente, uma criança absolutamente não o pode ser, dado que é imediata e não explica nada (...) nem mesmo para outras crianças, pois cada criança é meramente imediata a si mesma; e, em parte, porque ela é tomada como paradigma para um adulto, o qual, na humildade da consciência da culpa, deve assemelhar-se à humildade da inocência. Mas já chega deste tema: uma concepção tão infantil do Cristianismo como esta apenas o torna irrisório. Se se há de compreender literalmente este ser uma criança, então é um sem-sentido pregar o Cristianismo para adultos¹⁷⁹.

Uma interpretação possível desta passagem é a de valorizar o modo como as crianças fruem do mundo, gozam do mundo, aproveitando cada momento, êxito do *Carpe Diem*; a imediatidade é aqui, positivada, uma vez que a relação com a angústia aparece na forma de inocência e não sob a forma de uma esquiva, como ocorreria no adulto esteta. Da mesma forma, a criança exerce sua capacidade para amar a concretizando por meio da sensibilidade, da consciência não-intencional, a qual se faz, presente também na fruição. Da mesma forma, poder-se-ia interpretar Mateus 18.2, em que, para se entrar no Reino dos Céus, o indivíduo teria que ser como uma criança, fruir do mundo e amar como uma criança –

¹⁷⁹ Ibid. 2016, p.310.

acrescentando-se a responsabilidade e o cuidado para aqueles temporariamente capazes, no sentido dado por Kittay¹⁸⁰ - por meio da sensibilidade e não do conhecimento. É certo que, pelas particularidades do adulto, não seria mais possível retornar à inocência da infância, mas como o próprio Kierkegaard afirma, a reconciliação com a angústia se dá pela fé; neste caso, pelo amor como expressão máxima da fé. A criança está desde sempre salva, em sua inocência, mas o adulto, com sua consciência intencional e reflexiva, precisa reconquistar a salvação, se reumanizar, reconciliando-se com a angústia por meio da fé/amor. Não se quer dizer com isto que Cristo pretendeu, na referida passagem, se valer de categorias (meta)fenomenológicas, obviamente, mas que é possível lançar mão destas categorias para oferecer uma interpretação possível ao que se apresenta.

Este entrar no Reino dos Céus, então, seria o que há de mais humano, segundo a compreensão do termo proposta; a abertura ao humano, que se dá por meio da concretização da capacidade para amar, fazendo com que o Reino dos Céus se presentifique no aqui e agora, no instante que se torna eterno, representando, do ponto de vista psicológico-existencial, a elevação do espírito, aumentando a circulação da potência de vida – o amor como o encontro autêntico, não havendo nada que intensifique mais a vida que o amor – preenchendo a existência de sentido e realizando o indivíduo. Do ponto de vista ético-político, há uma intrínseca relação entre a concretização do amor e os processos de humanização, em que um leva ao outro. Responsabilidade pela alteridade, em sua diferença radical, que implica em tornar visível modos de existência até então invisíveis, ininteligíveis; humanização que favorece a manifestação do amor daquele/a que o recebe.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Busquei com este capítulo realizar uma breve discussão da noção de amor em Kierkegaard e em Lévinas, extraindo implicações desta discussão para se pensar a abertura ao humano e os processos de humanização. Humano não como equivalente a indivíduo da espécie *homo sapiens*, mas cuja virtualidade se atualiza na

¹⁸⁰ Kittay, E. F. 2011. *The Ethics of Care, Dependence, and Disability*.

concretização da capacidade para amar, como indicado por Lévinas, em que o amor enquanto responsabilidade do um-para-o-outro constitui-se em abertura para o humano.

Penso que a discussão apresentada traga importantes implicações para o campo ético-político e psicológico-existencial, em que os valores-referência da vida não são mais a produtividade, a performance e a autonomia, mas a interdependência, os encontros autênticos e o amor. Humaniza-se justamente aquele/a que realiza concretamente o amor; trata-se de algo dinâmico, em que a atualização do amor ocorre nas situações concretas da vida, a cada encontro, em cada ato, seja numa relação de inocência com a angústia – no caso da infância – seja numa relação de reconciliação, em contraposição à esquivia ou ao afundar-se na angústia. Portanto, não basta ser um indivíduo racional e autônomo para ascender ao humano. Por outro lado, pessoas em situação de vulnerabilidade, relegadas historicamente a condições subumanas, como pessoas em miséria social, minorias étnicas, religiosas, de gênero, orientação sexual e pessoas com alguma deficiência ou com alguma condição psíquica grave, além das crianças, humanizam-se por meio de sua capacidade para amar e são humanizadas pelo amor que recebem de outros, da responsabilidade assumida por outros. Humanizam-se na abertura ao encontro, no não-ressentimento/não-fechamento, na carne exposta a outrem, na comunhão. É preciso, deste modo, concretizar o amor no dia a dia, criando-se contínuos processos de humanização, preenchendo a vida de sentido e elevando-se pelo espírito; fundar, inspirando-se em Kierkegaard e Lévinas, uma ética baseada no amor.

REFERÊNCIAS

Almeida, J.M. O Amor Crístico como Fundamento da Ética da Alteridade em Kierkegaard. *Religare*, v. 7, n. 1, p.33-42, 2010.

Bento XVI. Deus Caritas Est, 25/12/2005. Disponível em: http://www.vatican.va/content/benedictxvi/pt/encyclicals/documents/hf_benxvi_enc_20051225_deus-caritas-est.html. Acesso em: julho de 2022.

Bragato, F.F. A Definição de Pessoa e de Dignidade Humana e suas Implicações Práticas. *Direitos Fundamentais & Justiça*, n. 13, p.78-95, 2010.

Butler, J. Vida precária. Contemporânea, n. 1, p.13-33, 2011.

Butler, J. Vida precária: os poderes do luto e da violência. Trad: Andreas Lieber. Belo Horizonte: Ed. Autêntica, 2019.

Feijoo, A.M.L.C.; Gill, D.; Veríssimo, L. J.; Protasio, M.M. Kierkegaard, a Escola da Angústia e a Psicoterapia. Psicologia: Ciência e Profissão, v.35, n. 2, p.572-583, 2015.

França, T.H. A normalidade: uma breve introdução à história social da deficiência. Revista Brasileira de História & Ciências Sociais, v. 6, n. 11, p.105-123, 2014.

Freire, L. Resenha. Butler, J. 2019. Vida precária: os poderes do luto e da violência. MANA, v. 26, n. 1, p.1-4, 2020.

Kierkegaard, S.A. As Obras do Amor: algumas considerações cristãs em forma de discurso. Trad.: Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis: Ed. Vozes; Bragança Paulista: Ed. Universitária São Francisco, 2005.

Kierkegaard, S.A. O Conceito de Angústia. Trad.: Álvaro Luiz Montenegro Valls. 2ª. ed. Petrópolis: Ed. Vozes; Bragança Paulista: Ed. Universitária São Francisco, 2010.

Kierkegaard, S.A. Pós-escrito às Migalhas Filosóficas. Vol. II Trad: Álvaro Luiz Montenegro Valls e Marília Murta de Almeida. Petrópolis: Ed. Vozes; Bragança Paulista: Ed. Universitária São Francisco, 2016.

Kittay, E.F. The Ethics of Care, Dependence, and Disability. Ratio Juris, v, 24, n. 1, p.49-58, 2011.

Lévinas, E. Totalidade e Infinito. Trad: José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1980.

Lévinas, E. Entre nós. Ensaio sobre a alteridade. Trad: Pergentino Stefano Pivatto; Evaldo Antônio Kuiava; José Nedel; Luiz Pedro Wagner; Marcelo Luiz Pelizolli. Petrópolis: Ed. Vozes, 1997.

Lévinas, E. De outro modo que ser ou para lá da essência. Trad.: José Luís Pérez e Lavínia Leal Pereira. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011.

Lewis, C.S. The four loves, London, Harvest, 1960.

Marcondes, D. Amor e Amizade: Eros e Philia. XX Fórum Nacional Brasil, “Um novo mundo nos trópicos”, PUC-RIO, p.02-09, maio 2008.

Mendoza-Álvarez, C. Escatología y apocalipsis en tiempos posmodernos. Una mirada desde las víctimas y los justos de la historia. Concilium, n. 356, p.75-86, 2014.

Navarro, P.P. Traducir el rostro del otro: encuentros culturales entre Judith Butler y Emmanuel Levinas. Unisinos Journal of Philosophy, v. 21, n. 3, p.286-295, 2020.

Rodrigues, T.V. Constituição da interioridade como estrutura para um sujeito ético: uma análise a partir de Totalidade e Infinito, de E. Levinas. Ensaio Filosóficos, v. IV, p.139-166, 2011.

CAPÍTULO 4

ANGÚSTIA, EROS E ENCONTROS INTER-HUMANOS: POR UMA CLÍNICA EXISTENCIALISTA¹⁸¹

Pretendo no presente capítulo discutir alguns aspectos fundamentais da existência humana, inter-relacionados, quais sejam: o fenômeno da angústia, a dimensão *Eros* do amor, os encontros inter-humanos e o sentido da existência, extraindo implicações desta discussão para a fundamentação de uma clínica existencialista.

A metodologia utilizada consiste na revisão não sistemática da literatura mediante a seleção de trabalhos que abordam as temáticas acima mencionadas, de cunho existencialista. No caso da dimensão *Eros* do amor, realizarei uma interlocução com outros campos da filosofia que tratam do tema e com a psicanálise. Trata-se de uma forma bastante específica de existencialismo utilizada neste trabalho, que pode ser denominada pós-existencialismo ou existencialismo teísta ou existencialismo judaico-cristão, uma vez que seus pensadores conferem grande relevância à dimensão da transcendência e utilizam em seus trabalhos, ao menos como inspiração, aspectos do Cristianismo ou do Judaísmo. São eles: Soren Kierkegaard, Gabriel Marcel, Martin Buber, Emmanuel Lévinas e Viktor Frankl; os dois primeiros trazem com certa frequência, em seus escritos, menções ao Cristianismo, enquanto os três últimos se inspiram na tradição judaica. Todos estes pensadores foram filósofos, à exceção de Viktor Frankl, psiquiatra e fundador da logoterapia.

Na primeira parte do capítulo, discutirei a noção da angústia constitutiva do humano, com ênfase mais uma vez ao pensamento Kierkegaardiano sobre o tema, à ideia central de formação na angústia como algo essencial para a elevação do espírito do indivíduo. Além disto, farei um breve comentário sobre o

¹⁸¹ Texto originalmente publicado como artigo científico com a seguinte referência: Oliveira, S.M. Angústia, Eros e encontros inter-humanos: por uma clínica existencialista. Revista NUFEN: Phenomenology and Interdisciplinarity, Belém, v. 13, n. 3, p.35-50, set.– dez., 2021. DOI: <https://doi.org/10.26823/nufen.v13i3.22291>. Foram feitas pequenas adaptações com relação ao texto original para este capítulo.

pensamento do psiquiatra franco-polonês Eugène Minkowski acerca do *pathos* constitutivo da existência humana.

Na segunda parte, discutirei a dimensão *Eros* do amor e sua relação com a morte e o sagrado, além da intrínseca relação com as demais qualidades do amor – *Philia e Ágape*. Realizarei ainda uma interlocução com a psicanálise, enfatizando a relação entre *Eros* e o desamparo, a partir de uma releitura freudiana feita pelo psicanalista brasileiro Joel Birman. A relevância de se abordar *Eros* neste trabalho é justamente por esta corresponder a uma dimensão fundamental da existência humana, muitas vezes negligenciada por escritos existencialistas. Certamente, o campo psicanalítico é um dos principais, senão o principal campo do pensamento ocidental a tratar da questão do erótico e da sexualidade. No entanto, em virtude de algumas limitações deste campo em situar a sexualidade no âmbito mais amplo da existência humana – vide capítulos 1 e 2 - faz-se necessário para os propósitos deste capítulo realizar uma releitura de alguns de seus conceitos sob uma ótica existencialista.

Na terceira parte do capítulo, buscarei discutir as noções de encontros inter-humanos e sentido para a existência, mostrando a intrínseca relação que há entre ambas, sobretudo, a partir dos pensadores Martin Buber, Gabriel Marcel, Viktor Frankl e Emmanuel Lévinas. Nestes autores, as noções de fé e transcendência passam a ser compreendidas na dimensão do amor, relacionada ao encontro com a alteridade.

Na quarta seção, buscarei extrair implicações de toda a discussão realizada para uma clínica de cunho existencialista, discutindo sua aplicabilidade às diversas formas de padecimento psíquico, incluindo aquelas presentes na infância. Embora, o existencialismo utilizado seja teísta, sua aplicação prática inclui obviamente não apenas pacientes que têm fé, mas também os ateus. A razão lógica disto será demonstrada ao longo do trabalho.

A ANGÚSTIA CONSTITUTIVA DO HUMANO

A noção de angústia em Kierkegaard, central na obra do filósofo, foi abordada no capítulo anterior. Vale ressaltar mais uma vez como se dá a formação na escola da angústia segundo o pensador dinamarquês. Há três possíveis caminhos frente a este afeto

indeterminado e que se relaciona às diferentes possibilidades do indivíduo, sobretudo, à possibilidade do pecado: esquivar-se dela, o que ocorre no estágio estético, quando o existente cria todos os subterfúgios para evitar a angústia, ainda que ela esteja invariavelmente presente. Outro caminho é quando o indivíduo toma consciência deste afeto, não mais criando subterfúgios para evitá-lo, mas não faz o salto qualitativo do estágio ético para o estágio religioso. Neste caso, ele se afunda na angústia, o que pode levar até mesmo ao suicídio¹⁸². Deste modo, para que o existente não se afunde na angústia, Kierkegaard mostra que é necessário justamente o salto qualitativo para o estágio religioso, que se dá por meio da fé. Segundo o autor, o indivíduo apenas se reconcilia com a angústia por meio da fé, isto é, de uma “*certeza interior que antecipa a infinitude*”¹⁸³, abrindo-se, então, à eternidade.

Com o auxílio da fé a angústia ensina a individualidade a repousar na Providência. Assim também em relação à culpa, que é o outro que a angústia descobre. Aquele que só aprende a conhecer sua culpa no contexto da finitude está perdido na finitude, e de modo finito não se deixa resolver a questão de se um homem é culpado, a não ser de um modo exterior, jurídico, extremamente imperfeito (...). Da finitude pode-se aprender muita coisa, mas não a se angustiar, a não ser num sentido muito medíocre e corrompido. Por outro lado, aquele que aprendeu a angustiar-se de verdade pode mover-se como na dança logo que as angústias da finitude começam a ressoar e quando o aprendiz da finitude perde a razão e a coragem (...). O verdadeiro autodidata é, justamente na mesma medida, um teodidata (...). Por isso, quem se educa pela angústia em relação à culpa, só há de encontrar repouso na reconciliação¹⁸⁴.

Kierkegaard¹⁸⁵, no livro *As obras do amor – algumas considerações cristãs em forma de discursos*, publicado três anos após *O Conceito de Angústia*, em 1847, aborda o amor cristão como o amor desinteressado pelo próximo, tal como apresentado no capítulo anterior. Kierkegaard¹⁸⁶ afirma nesta obra: “*pois o que vincula o temporal e a eternidade, o que é senão o amor, que justamente por isso existe antes de tudo, e permanece depois que tudo acabou*”. Portanto, pode-se

¹⁸² Kierkegaard, S.A.2010. *O Conceito de Angústia*.

¹⁸³ Ibid. 2010, p.165.

¹⁸⁴ Ibid. 2010, p.170-171.

¹⁸⁵ Kierkegaard, S. 2005. *As obras do amor – algumas considerações cristãs em forma de discursos*.

¹⁸⁶ Ibid. 2005, p.20.

inferir que, no pensamento kierkegaardiano, o que possibilita a reconciliação com a angústia não é apenas a fé, mas também o amor.

Ainda sobre a questão do sofrimento constitutivo da existência humana, gostaria de trazer à discussão uma breve reflexão sobre o pensamento de Eugène Minkowski acerca da angústia como um fenômeno que expressa a existência pática do ser humano. Minkowski foi psiquiatra, nasceu na Polônia e se radicou na França, tendo sido um dos grandes nomes da psiquiatria fenomenológica do século XX. “A *ansiedade* (ou se quisermos, a *angústia*), escreve Henri Ey, é esse estado afetivo que se encontra em todas as reviravoltas da existência e sob todas as formas da existência humana”¹⁸⁷. Há uma frase do pensador que exemplifica bem o quanto a vida humana é atravessada pelo *pathos* que, etimologicamente, diz respeito a uma exacerbação das paixões da alma, a uma disposição afetiva fundamental e não se reduz à noção de doença. Minkowski afirma: “Em resumo, chega-se à questão de saber se nossa vida humana não é mais feita de ‘pático’, de ‘esquizopático’, do que de ‘fisiológico’”¹⁸⁸. É interessante a ironia que o autor lança mão ao contrapor o pático ao fisiológico, visto que Minkowski não considerava o *pathos* como doença, mas ele mostra nesta maravilhosa frase o quanto é utópica a ideia de um funcionamento orgânico “perfeito”, de uma saúde “perfeita”, e tanto quanto utópica a ideia de uma existência sem sofrimento. Segundo o psiquiatra franco-polonês, psicopatologia diz respeito não à patologia do psíquico, mas à psicologia do *pathos*, ou seja, não ao estudo da doença psíquica, mas ao estudo do sofrimento psíquico, poder-se-ia dizer.

Uma prova a mais de que todas as manifestações psicopatológicas não poderiam ser subordinadas ao termo genérico de “transtornos”, como o faz habitualmente a patologia (...). Aí também a psicopatologia, na medida em que refere-se à psicologia do *pathos* humano, retoma seus direitos, afirma sua autonomia. Ela terá de estudar certas reações páticas que ainda não têm nada de patológico em si, no sentido médico do termo. Embora às vezes pequenas, podendo mesmo no momento parecer mesquinhas, elas não deixam de se referir à existência humana¹⁸⁹.

¹⁸⁷ Minkowski, E. Breves reflexões a respeito do sofrimento (aspecto pático da existência), p.161.

¹⁸⁸ Ibid. p.164.

¹⁸⁹ Ibid. p.161.

Minkowski, além de reafirmar o sofrimento como um fenômeno inerente à condição humana e não como um fenômeno patológico, o relaciona com a questão do sentido para a vida e com aquilo que torna humana a existência.

Em si mesmo, o sofrimento não tem nenhum sentido – também, como teria ele um sentido? –, mas por meio dele coloca-se o problema do sentido da vida (...). A partir do sofrimento humano, abre-se para nós o aspecto “pático” (e não patológico) da existência. Esse aspecto “pático” atravessa-a mesmo, de alto a baixo, marca-a, torna-a humana¹⁹⁰.

EROS, AS DIMENSÕES DO AMOR E O DESAMPARO

Eros é o deus do amor, da volúpia e do desejo; surge na mitologia grega como uma força cósmica, criadora do universo, que gera a vida e agrega os elementos. Em muitos escritos, aparece vinculado tanto à destruição quanto ao sagrado, ao divino. Segundo Marcondes¹⁹¹

Eros seja, sobretudo, uma força cósmica, na origem mesmo do universo, de tudo. *Eros* é nesse sentido atração, aquilo que agrega, aglutina e desta forma organiza o Cosmos, em oposição ao Caos, à desordem, à desagregação. É do Caos que no mito originário surge *Eros*, que representa assim a própria criação (...). Hesíodo na *Teogonia* (116) define *Eros* como o mais belo dos deuses, o impulso ou força vital, aquele que os une entre si e une também os deuses e os homens.

A autora Telma Birchal, em seu artigo *Eros e Ágape*, traz duas visões distintas acerca da relação entre estas duas terminologias gregas para o amor: uma do filósofo francês Georges Bataille, a partir de sua obra *O erotismo*, e outra do também filósofo e teórico literário Denis de Rougemont, com seu livro *O amor e o Ocidente*. Segundo Birchal¹⁹², Bataille analisa a experiência humana do erotismo a partir dos rituais extáticos de sociedades primitivas, mostrando como nestas sociedades o erotismo não foi reprimido, tal qual no Cristianismo, mas teve sua manifestação possibilitada por meio da

¹⁹⁰ Ibid. p.157, 159.

¹⁹¹ Marcondes, D. 2008. Amor e Amizade: Eros e Philia, p.3.

¹⁹² Birchal, T. 1990. Eros e Ágape.

intrínseca relação entre o interdito e a transgressão. Bataille¹⁹³ mostra ainda a estreita vinculação existente entre *Eros* e *Thanatos* e entre *Eros* e o sagrado. Na visão do autor, o Cristianismo promoveu um rebaixamento da experiência erótica, a qual foi associada ao pecado. “A transgressão é transformada em rebaixamento - a vivência erótica é interpretada como sinal por excelência da queda do homem (...) se o cristianismo não nos autoriza a transgredir e a morrer, também a vida será menos nobre: decaída”¹⁹⁴.

De acordo com Bataille¹⁹⁵, *Eros* é o responsável pela continuidade do ser e, ao mesmo tempo, pressupõe sua dissolução no todo. O filósofo parte de uma cosmovisão de sociedades tradicionais, na qual a realidade é constituída por um Uno dividido em múltiplas realidades particulares que, entretanto, caminham na direção da dissolução e reintegração, donde surge a aproximação entre *Eros* e *Thanatos* e entre *Eros* e o sagrado. Nota-se que esta concepção é oposta à concepção levinasiana expressa em *Totalidade e Infinito*, na qual a multiplicidade não se reunifica de forma alguma na Totalidade; a alteridade radical não se totaliza. Segundo Amaral e Ramos¹⁹⁶, para Bataille, erotismo não é apenas gozo e prazer, mas também dor e o sentimento de aniquilamento, estando presente a ideia de *Eros* relacionada à negação de si e do outro.

Por outro lado, Birchal aponta que a experiência do amor no Cristianismo se opõe à ideia de anulação de si e do outro. A autora mostra como Rougemont¹⁹⁷ traz a visão cristã de uma separação radical entre Deus e os homens e entre estes, sem possibilidade de fusão, na qual a alteridade é preservada (visão compartilhada por Lévinas). Além disto, embora haja uma primazia do amor *Ágape* no pensamento do filósofo, *Eros* não seria negado, mas limitado, tomando seu lugar ao lado da vida e afirmado em sua dimensão carnal não como pecado, uma vez que o sagrado, que se encontra além, também lhe dá sentido.

¹⁹³ Bataille, G. 2004. O erotismo.

¹⁹⁴ Birchal, T. 1990. *Eros e Ágape*, p.105.

¹⁹⁵ Bataille, G. 2004. O erotismo.

¹⁹⁶ Amaral, A.L. e Ramos, D.B. 2008. “É Deus, um sedutor nato” – o erotismo de Hilda Hilst e a força do *Eros* em Paul Tillich.

¹⁹⁷ Rougemont, D. 1988. O amor e o Ocidente.

Na verdade, é preciso retomar os primórdios do Cristianismo para que possamos compreender melhor a relação entre corpo e espírito. Esta separação surge posteriormente em função de duas razões principais: a conversão de Constantino ao Cristianismo e a adoção deste como a religião oficial do Império Romano, no século IV; e a releitura da fé cristã feita pelo neoplatonismo, utilizando categorias gregas, na qual há uma exaltação do espírito e desvalorização da matéria, incluindo o corpo e a sexualidade¹⁹⁸. Na concepção judaica, ao contrário, há uma inseparabilidade entre corpo e espírito, o que pode ser visto na passagem Bíblica que diz que o Verbo se fez carne e na própria ressurreição do corpo de Cristo. Não se fala em imortalidade da alma, mas em ressurreição do corpo. Segundo Parrela¹⁹⁹, “o termo ‘*espiritual no pensamento Paulino, não significa a alma distinta do corpo, mas o interior da pessoa, corpo e alma, viva e cheia do Espírito de Cristo*”. Embora, o amor presente em praticamente todo o Novo Testamento seja *Ágape*, um exemplo acerca da inseparabilidade entre matéria e espírito e conseqüentemente entre as dimensões *Eros*, *Philia* e *Ágape*, pode ser dado por meio da própria vivência de Cristo, em que além de praticar o amor incondicional (*Ágape*), Ele estava sempre entre amigos (*Philia*) e pregava com muita vitalidade (*Eros*), inclusive na celebração de um casamento onde transformou água em vinho e festejava com os familiares e amigos.

O teólogo alemão Paul Tillich²⁰⁰ busca, em seu pensamento, resgatar a unidade do amor, destacando a inseparabilidade do que denomina suas qualidades, a saber: *epithymia* (libido em latim), relacionada ao desejo sexual, à busca não por prazer segundo o autor, mas pela união com o objeto que resulta no prazer; *Eros*, que não se reduz à libido, embora a contenha, mas que diz respeito também à busca da reunião com o belo, presente na criação artística, e com o divino, por meio, inclusive, da mística (percebe-se que há em Tillich uma ideia do amor não como relação entre dois seres que mantém a separação entre si, mas como a reunião com o objeto do qual o ser se separou, como em algumas cosmologias tradicionais); *Philia*, que diz respeito à amizade, às relações por afinidade e *Ágape*,

¹⁹⁸ Parrela, F.J. 2004. Paul Tillich e o corpo.

¹⁹⁹ Ibid. 2004, p.72.

²⁰⁰ Tillich, P. 2004. Amor, poder e justiça.

o amor altruísta, doação desinteressada pelo próximo, que pode ser o estrangeiro, o desconhecido.

Segundo Tillich, portanto, as qualidades do amor são inseparáveis, havendo um componente de *epithymia*, por exemplo, em *Eros*, *Philia* e *Ágape*. “*Há um elemento de libido mesmo na amizade mais espiritualizada e no misticismo mais ascético. Um santo sem libido deveria deixar de ser uma criatura. Mas não existe tal santo*”²⁰¹. O pensador também argumenta que *Philia* e *Eros* são dois polos opostos, mas ao mesmo tempo interdependentes, que há *Eros* em *Philia* e vice-versa. Segundo Amaral e Ramos, *Eros* somente se torna potencialmente criativo quando subordinado a *Ágape* (ou vinculado a *Philia*, poder-se-ia acrescentar); do contrário, se torna uma força destrutiva, não representando mais o amor. Tillich²⁰² afirma que “*ágape sem eros é sujeição a uma lei moral (...) eros sem ágape é desejo desenfreado*”.

Na última parte desta seção, abordarei brevemente uma concepção particular de *Eros* no campo psicanalítico, relacionada, portanto, à pulsão de vida e à sexualidade. Trata-se de uma releitura freudiana feita pelo psicanalista brasileiro Joel Birman em sua obra *Cartografias do feminino*. A ideia é que esta discussão possa dialogar com as contribuições filosóficas acerca de *Eros*, contribuindo para sua melhor compreensão.

Um dos eixos centrais da discussão apresentada por Birman²⁰³ é a situação do desamparo humano. O psicanalista aborda ainda a questão da feminilidade como aquilo a que se chega ao final de uma análise, sendo acessível não somente à mulher, mas também ao homem. Neste percurso em direção à feminilidade, há todo um trajeto em que a erotização e os diferentes destinos pulsionais assumem um importante lugar.

Segundo o psicanalista brasileiro, a feminilidade representa um registro psíquico que se opõe ao registro fálico, possibilitando que o sujeito possa acessar e lidar com seu próprio desamparo. O registro fálico, ao contrário, é marcado pela evitação à situação de desamparo e ao próprio afeto de angústia que dele deriva, representando a onipotência narcísica. “*Enquanto pelo falo o sujeito busca a*

²⁰¹ Ibid. 2004, p.41.

²⁰² Paul Tillich, citado por Amaral, A.L. e Ramos, D.B. 2008. “É Deus, um sedutor nato” – o erotismo de Hilda Hilst e a força do *Eros* em Paul Tillich, p.70.

²⁰³ Birman, J. 1999. *Cartografias do feminino*.

totalização, a universalidade e o domínio das coisas e dos outros, pela feminilidade o que está em pauta é uma postura voltada para o particular, o relativo e o não-controle sobre as coisas”²⁰⁴.

A aventura psicanalítica segue, então, em direção à feminilidade e à desfalicização – ou experiência de castração freudiana – na qual o desejo passa a circular difusamente por outras áreas corporais erógenas. Neste registro, o sujeito se depara com seu próprio desamparo, se defrontando “*com o imponderável e o indizível, na medida em que ele não pode dominar inteiramente o curso das coisas, do mundo e do outro pela postura arrogante do eu*”²⁰⁵. Por outro lado, é justamente o horror que o desamparo suscita que faz com que o psiquismo lance mão de diversos recursos no interior do registro da onipotência fálica como forma de evitar o sofrimento, que são os destinos funestos na gestão do desamparo, de acordo com Passos, Neves e Menezes²⁰⁶, como mostrado no capítulo 1. Alguns destes são os destinos pulsionais relacionados ao sadismo – como negação da castração – e ao masoquismo.

O que está em jogo aqui é uma maneira de o sujeito se proteger do que há para ele de insuportável e de horror na experiência do desamparo. ‘Goze com o meu corpo e faça com ele o que bem entenda, me humilhe como quiser, mas fique comigo e não me abandone sozinho no meu desamparo’, parecem dizer os ditos masoquistas morais e femininos para os seus algozes, no evitamento sistemático que fazem da experiência feminina do desamparo²⁰⁷.

Nota-se que, nesta passagem, Birman menciona os masoquismos moral e feminino, relacionados à pulsão de morte, à agressividade dirigida contra o próprio eu; não se trata, portanto, do masoquismo erógeno originário – neste, a energia não ligada está intrincada com a energia libidinal ligada.

Uma saída para a situação do desamparo que se oferece como um destino criativo, segundo Passos, Neves e Menezes²⁰⁸, é justamente a via do masoquismo erógeno que, segundo Birman, possibilita ao

²⁰⁴ Ibid. 1999, p.10.

²⁰⁵ Ibid. 1999, p.13.

²⁰⁶ Passos, C.F.; Neves, A.S. e Menezes, L.S. 2018. Prolegômenos do desamparo na psicanálise.

²⁰⁷ Birman, J. 1999. Cartografias do feminino, p.14.

²⁰⁸ Passos, C.F.; Neves, A.S. e Menezes, L.S. 2018. Prolegômenos do desamparo na psicanálise.

sujeito articular dor e desejo e se diferencia dos masoquismos moral e feminino, situados no registro fálico. Um dos exemplos que o autor menciona se dá na positivação que ele faz do que denomina histericização, não relacionada ao caráter patológico da histeria, mas ao jogo da sedução próprio da feminilidade, em que o erótico se faz presente nas relações humanas. Ainda na via do lidar com a situação do desamparo e conseqüentemente com a angústia e o horror, Joel Birman se utiliza da noção freudiana de sublimação, que se refere a um destino pulsional não direcionado para atividades sexuais, mas para a cultura, a criação artística, a produção intelectual etc. No entanto, o psicanalista considera que o aspecto da erotização se faz presente no fenômeno da sublimação, o qual possibilita ao sujeito lidar com o desamparo exposto por sua própria finitude. *“Com Freud, podemos aprender que a feminilidade e o desamparo nos destinam inevitavelmente ao erotismo e à criação, formas seminais de ser nas quais podemos reconhecer a nossa mortalidade e a nossa finitude”*²⁰⁹.

Finalizando esta seção, faz-se necessário para os propósitos deste capítulo tecer uma releitura das noções psicanalíticas apresentadas a partir do que foi discutido acerca das múltiplas qualidades do amor, tal qual foi feito nos dois primeiros capítulos. Isto se dá pelo fato de a psicanálise tratar muito bem dos destinos funestos no que se diz respeito à gestão do desamparo, no sentido das diversas formas de destinos pulsionais que servem à sua evitação, ao aplacamento da angústia. No entanto, parece que o campo psicanalítico possui sérios limites quando se trata da dimensão existencial do ser humano. O conceito de sublimação, por mais fecundo que seja, embora se adeque razoavelmente bem ao vocabulário da criação artística, parece não oferecer alcance semântico às diversas formas de se lidar com o desamparo e a angústia e à relação com a transcendência. É certo que há possibilidades a serem exploradas neste sentido, a partir deste conceito, o qual não foi aprofundado por Freud.

Uma interessante releitura pode ser feita a partir da noção de amor apresentada anteriormente. O amor com suas múltiplas qualidades indissociáveis, *Eros, Philia e Ágape*, parece ser o que de fato possibilita a gestão eficiente do desamparo, ou nas palavras de Kierkegaard, a reconciliação com a angústia. Entretanto, nos casos de

²⁰⁹ Birman, J. 1999. Cartografias do feminino, p.172.

evitação desta e do desamparo, parece que o que está em jogo é a qualidade *Eros* do amor dissociada das demais. Desta forma, *Eros* se apresentaria com toda sua força desenfreada e destrutiva, como na compulsão à repetição e na pulsão de morte, em Freud, ou na pulsão sexual de morte, em Laplanche, como visto no capítulo 2. Analogamente, então, *Eros* prevalecendo sobre *Philia* e *Ágape* equivale à força destrutiva da pulsão de morte, a *Thanatos*, enquanto as três dimensões articuladas correspondem ao amor, à pulsão de vida e ao encontro com o sagrado.

Em sua obra *Do diálogo e do dialógico*, Buber²¹⁰ faz uma importante menção a *Eros*, que também nos ajuda a distinguir um *Eros* destrutivo de outro criador, estabelecendo uma distinção entre o que denomina *Eros* monológico e *Eros* dialógico. No primeiro, o que há na verdade é um apaixonamento pela própria paixão, uma busca de satisfação das próprias necessidades, portanto, uma predominância do egoísmo, do narcisismo – o outro como objeto a serviço do eu. Trata-se do uso da força de *Eros* na objetificação do outro. Com relação às dimensões do amor, poder-se-ia mesmo dizer que, neste caso, *Eros* encontra-se separado de *Philia* e *Ágape*. No segundo, *Eros* impulsiona o ser na descoberta e reconhecimento da alteridade, no qual o esquecer de si em direção ao outro não é fictício, mas realidade, havendo entrega e reconhecimento mútuos. Aqui, as dimensões *Eros*, *Philia* e *Ágape* encontram-se interconectadas.

Sob o regime do *Eros* de asa mutilada (...) as almas agacham-se onde estão, cada uma em sua cápsula, em vez de voar para fora (...) o reino do *Eros* de asa mutilada é um mundo de espelhos e espelhamentos (...). Um apaixonado erra por aí e está apaixonado somente pela sua própria paixão. Aí, alguém veste seus sentimentos diferenciados como medalhas. Aí, alguém saboreia a aventura do seu próprio fascínio. Aí, alguém contempla, encantado o espetáculo do seu suposto abandono de si mesmo (...). Os fiéis adeptos do *Eros* dialógico, do *Eros* de asas fortes, conhecem o ser amado. Eles experienciam sua vida peculiar na simples presença (...). Os dois fiéis do *Eros* dialógico, que amam um-ao-outro, recebem cada um a sensação do evento comum também do lado do outro (...). Lá onde reina o *Eros* alado, não há espelhamento (...). O *Eros* dialógico tem a simplicidade da plenitude (...). Somente o ser cuja alteridade, acolhida pelo meu ser, vive face a mim com toda a densidade da existência é que me traz a irradiação da eternidade. Somente

²¹⁰ Buber, M. 1982. *Do diálogo e do dialógico*.

quando duas pessoas dizem, uma-à-outra, com a totalidade dos seus seres: ‘És Tu!’ é que se instala entre elas o Ente²¹¹.

ENCONTROS AUTÊNTICOS E O SENTIDO PARA A EXISTÊNCIA

Nesta seção, buscarei mostrar a intrínseca relação existente entre a construção de encontros autênticos ou encontros verdadeiramente inter-humanos e o sentido para a existência, a partir de quatro pensadores do existencialismo teísta: Martin Buber, Gabriel Marcel, Viktor Frankl e Emmanuel Lévinas.

O filósofo austríaco e judeu Martin Buber construiu seu pensamento em torno de uma articulação entre a tradição judaica, sobretudo, o Hassidismo – corrente mística do judaísmo – e a filosofia, sendo sua grande obra *Eu e Tu*, de 1923, a qual contém toda a base de sua filosofia acerca dos encontros autênticos inter-humanos. Segundo o pensador, as relações são marcadas, via de regra, pelas duas palavras-princípio, que se sobrepõem nos acontecimentos da vida: Eu-Tu, que caracteriza o encontro genuíno pessoa-pessoa, e Eu-Isso, que representa uma relação na qual há a objetificação do outro, a coisificação, que pode se dar no conhecimento científico por exemplo, a partir da delimitação de um objeto de análise, mas também pode ocorrer com outro ser humano ou com a natureza em geral, em que a outra pessoa é objetificada – relação pessoa-objeto – ou um animal ou a natureza são utilizados não como um fim em si mesmo, mas como um meio para satisfazer algum interesse específico, como por exemplo, no uso de um animal para transporte ou no uso da terra para o plantio.

Buber, em *Do diálogo e do dialógico*, tece uma interessante crítica ao pensamento kierkegaardiano com relação à ideia de fé e à relação com o divino, pensada pelo filósofo dinamarquês. Esta crítica se efetua a partir da categoria Indivíduo de Kierkegaard. Buber reconhece a grande contribuição kierkegardiana por meio desta noção, uma vez que ela está diretamente relacionada à realização da natureza da pessoa, em seu vir a ser, no sentido de assumir a responsabilidade pela própria existência e no sentido da relação da pessoa com Deus, ao adentrar no estágio religioso por meio do salto qualitativo na fé.

²¹¹ Ibid. 1982, p.63-64-65.

O 'tornar-se um Indivíduo' de Kierkegaard não é pensado no sentido socrático: este tornar-se tem por finalidade não a vida 'verdadeira', mas o penetrar em uma relação (...) significa estar preparado para a única relação, que só pode ser penetrado pelo Indivíduo, o Um, relação em função da qual o homem existe. Esta relação é exclusiva (...) graças à sua essencialidade única, bane todas as outras relações para o reino da inessencialidade²¹².

Por outro lado, o filósofo judeu critica o fato de a relação com o divino ser pensada em Kierkegaard por meio da renúncia ao mundo, o que foi experienciado pelo próprio pensador em sua biografia, quando do término do noivado com Regina Olsen.

'Para chegar a amar', diz Kierkegaard sobre sua renúncia a Regina Olsen, 'tive que remover o objeto'. Isto significa entender mal a Deus da forma mais sublime. A criatura não é uma barreira no caminho que leva a Deus, ela é este próprio caminho. Somos criados um-com-o-outro e tendo em vista uma existência em comum. As criaturas são colocadas no meu caminho para que eu, criatura como elas, encontre Deus através delas e com elas. Um Deus que fosse alcançável pela exclusão das criaturas não seria o Deus de todos os seres, em que todos os seres se realizam. Um Deus em quem somente se cruzam as vias paralelas de acesso seguidas pelos Indivíduos é mais aparentado com o 'Deus dos filósofos' do que com o 'Deus de Abrão, de Isaac e de Jacó'. Deus quer que a ele venhamos por meio das Reginas que criou e não por meio da nossa renúncia a elas²¹³.

Portanto, a fé para Buber, se manifesta, sobretudo, nos encontros inter-humanos, no cotidiano da vida. A proposta buberiana, inspirada na tradição judaica, sobretudo no Hassidismo, é de que o encontro com o sagrado, com o Tu eterno, pode se dar por várias maneiras, em cada acontecimento do cotidiano, seja no encontro genuíno com outros seres vivos, com a Natureza, seja no encontro com outros seres humanos, com um Tu. Uma das características centrais de tais encontros é a dialogicidade e reciprocidade. Eles podem ocorrer mesmo que não haja troca de palavras, por meio do silêncio, em que um ser se abre genuinamente ao outro, no reconhecimento da alteridade do próximo.

Assim como o mais ardoroso falar de um para o outro não constitui uma conversação (...), assim, por sua vez, uma conversação não necessita de som algum, nem sequer de um gesto. A linguagem pode renunciar a toda mediação

²¹² Ibid. 1982, p.91.

²¹³ Ibid. 1982, p.93-94.

de sentidos e ainda assim é uma linguagem (...). Imaginem-se dois homens, sentados lado a lado, em algum lugar solitário do mundo. Eles não falam um com o outro, não olham um para o outro (...). Um deles está sentado no banco comum da maneira que, obviamente, lhe é habitual: sereno, disposto de uma forma receptiva para tudo que possa acontecer (...). O outro, sua atitude não o trai, é um homem reservado, controlado (...) que por trás de toda atitude está entrincheirada a impenetrável incapacidade de se comunicar. E agora – imaginemos que esta seja uma daquelas horas que conseguem romper as sete tiras de ferro que envolvem o nosso coração – o feitiço dissolve-se de repente. Mas mesmo agora, o homem não diz uma palavra, não move um dedo. E, entretanto, ele faz alguma coisa. A dissolução do feitiço aconteceu-lhe (...) libera dentro de si uma reserva sobre a qual somente ele tem o poder de ação. Sem reservas, a comunicação jorra do seu interior e o silêncio a leva ao seu vizinho, para quem ela era destinada e que a recebe sem reservas, como recebe todo o destino autêntico que vem ao seu encontro (...) Pois onde a ausência de reserva reinou entre os homens, embora sem palavras, aconteceu a palavra dialógica de uma forma sacramental²¹⁴.

É possível perceber por meio desta passagem como o filósofo austríaco aborda a questão do dialógico de uma maneira poética, com uma profundidade e sensibilidade ímpares. O que importa na relação dialógica, marcada pela reciprocidade entre os interlocutores e não por um monólogo entre duas pessoas, é o reconhecimento do outro em sua irrepetibilidade, em sua existência única e missão irrepetível. É o que caracteriza o encontro autêntico inter-humano (nota-se que, diferentemente de Lévinas, Buber considera haver uma simetria nos encontros autênticos face-a-face, Eu-Tu). Cada ser humano precisa encontrar, por meio dos signos que a vida dirige a cada um de nós a todo instante, qual missão lhe foi destinada na criação. Há vários caminhos que uma pessoa pode seguir, mas apenas um corresponde à sua missão. Todos estes ensinamentos são oriundos do hassidismo, reapropriados de forma muito rica por Buber²¹⁵. Outro aspecto importante da dialogicidade é a distinção que o filósofo faz entre coletividade e comunidade. Na coletividade, os indivíduos encontram-se na massificação, em que nenhuma individualidade, nenhuma singularidade pode ser reconhecida. Por outro lado, na comunidade há comunhão; os interesses comuns ao grupo não impedem que cada membro possa entrar em relação face-a-face um com o outro, reconhecendo a alteridade do próximo.

²¹⁴ Buber, M. 1982. Do diálogo e do dialógico, p.35-36.

²¹⁵ Pfeffer, R.S. e Daher, G.G. 2008. O Hassidismo na visão de Martin Buber.

Buber oferece-nos um exemplo deste encontro face-a-face, quando ele participava de uma passeata junto a outro amigo, na qual ninguém era reconhecido, em que todos faziam parte de uma massa anônima e, repentinamente, dirige seu olhar a uma outra pessoa no meio do caminho, que simultaneamente lhe retribui o olhar. Neste momento, por um breve segundo, há o reconhecimento mútuo da singularidade de ambos.

O pensador mostra ainda que mesmo em ambientes onde menos poderia se esperar, como em uma empresa, por exemplo, o encontro autêntico pode ocorrer.

Não há fábrica nem escritório tão abandonado pela criação que neles um olhar da criatura não se possa elevar de um lugar de trabalho ao outro, de uma escrivaninha à outra, um olhar sóbrio e fraternal, que garanta a realidade da criação que está acontecendo: *quantum satis*. E nada está tão a serviço do diálogo entre Deus e o homem como esta troca de olhares²¹⁶.

O filósofo francês Gabriel Marcel elaborou uma filosofia existencialista de cunho cristão, bastante original, que em muitos aspectos dialoga com Buber e Lévinas. Marcel²¹⁷ realiza uma contundente crítica à abstração em filosofia, defendendo o que ele denomina por filosofia do concreto, trazendo ao longo de sua obra exemplos bastante concretos da aplicação de seus constructos. Outros aspectos importantes do pensamento do autor dizem respeito à encarnação e à intersubjetividade²¹⁸. Encarnação no sentido da corporificação; tal qual Merleau-Ponty, Marcel define: eu sou meu corpo. Intersubjetividade, na visão do filósofo, diz respeito às relações inter-humanas propriamente ditas, à experiência da comunhão.

Marcel²¹⁹ tece uma importante crítica à sociedade técnico-industrial do mundo ocidental bem como à racionalidade objetivista. Segundo o pensador, há um excesso de técnica e de funcionalização no mundo, que reduz o ser humano às suas funções – biológicas, sociais ou psicológicas – como se fosse uma máquina, ao mesmo tempo em que a razão busca o conhecimento do ser, objetificando-o.

²¹⁶ Buber, M. 1982. Do diálogo e do dialógico, p.72.

²¹⁷ Marcel, G. 1991. Les hommes contre l'humain.

²¹⁸ Peretti, C.; Azevedo, J.A. e Fernandes, M.L. 2016. Da existência ao ser: intersubjetividade em Gabriel Marcel.

²¹⁹ Marcel, G. 1991. Les hommes contre l'humain.

Cada vez mais, o valor de uma pessoa é dado pelo seu rendimento, ao que ela pode produzir. Tais características do mundo contemporâneo dificultam significativamente que o ser possa estabelecer encontros autênticos, fraternos, verdadeiramente intersubjetivos. Em um de seus livros, *L'homme problématique*, Marcel²²⁰ mostra que o homem contemporâneo é um homem em agonia, angustiado. Com a morte de Deus decretada por Nietzsche, como uma expressão da atmosfera da sociedade moderna, governada pela razão, a inquietude original do ser em busca da transcendência se transforma em desespero, angústia, e o homem contemporâneo agoniza na busca de respostas sobre quem ele é²²¹. A frase nietzscheana talvez se tornasse mais apropriada à sociedade racionalista e tecnicista se decretasse, ao contrário, a morte do encontro com o outro, do encontro com Deus.

Um dos exemplos concretos acerca da funcionalização do ser dado por Marcel²²² é com relação à degradação da palavra serviço. Segundo ele, esta palavra, no seu uso ordinário, foi se degradando de tal maneira que passou a designar a função que um homem exerce, tal qual o serviço feito por uma máquina, ou mesmo designando um local de trabalho, uma repartição. Um trabalhador, por exemplo, presta o seu serviço de acordo com o contrato pré-estabelecido, nem mais nem menos; trabalha pelo tempo previamente combinado para receber o que lhe é de direito; o faz por obrigação. Isto contrasta com o sentido original do termo, que remete à ideia de servir ao outro, de dedicação e fidelidade. Desta maneira, o filósofo francês aponta como as relações são despersonalizadas, num processo contínuo de desumanização do ser. Por outro lado, o autor defende a necessidade humana de realizar encontros, de estabelecer relações ser a ser, fraternas, que preencham a existência de sentido.

Cada um de nós deve multiplicar à sua volta as relações de ser a ser, e lutar tanto quanto puder contra a espécie de anonimato devorador, que prolifera em torno como um tecido canceroso. Mas estas relações de ser a ser são o que sempre se chamou fraternidade. A esta luz da fraternidade pode ainda hoje a noção de serviço desenvolver toda a sua riqueza concreta²²³.

²²⁰ Marcel, G. 1955. *L'homme problématique*.

²²¹ Carvalho, G.O. 2016. A agonia do homem ante o desamparo na sociedade contemporânea à luz do pensamento de Gabriel Marcel.

²²² Marcel, G. s/d. Os homens contra o homem.

²²³ *Ibid.* s/d, p.185.

O autor critica a associação feita outrora na França entre igualdade e fraternidade. Ele afirma que igualdade representa uma espécie de afirmação e reivindicação do eu, no sentido de “sou teu igual, não valho menos que tu”, ao passo que fraternidade diz respeito ao outro, ao próximo, “és meu irmão”²²⁴. Tal qual Buber, Marcel enfatiza a experiência do encontro com a alteridade, na qual não basta simplesmente estar junto, no mesmo ambiente que outra pessoa, mas é preciso que haja entrega, reconhecimento e mútua abertura, de forma que se estabeleça uma comunhão fraterna entre duas presenças, uma relação intersubjetiva na qual o “eu se encontra com o tu em uma doação e recepção mútua”²²⁵.

O terceiro autor desta seção é Viktor Frankl, psiquiatra austríaco, que passou por quatro campos de concentração nazistas, incluindo Auschwitz. Frankl foi o criador da logoterapia, a terapia da busca do sentido para a vida. Segundo o autor, apenas uma pequena parte do sentido para a vida diz respeito à dimensão racional, reflexiva, sendo a maior parte relacionada à dimensão pré-reflexiva da consciência, portanto, tácita. Além disto, o sentido para a vida deve ser encontrado em cada circunstância do cotidiano, nas situações concretas da vida. De acordo com Frankl²²⁶, não somos nós que perguntamos pelo sentido da vida, mas é a própria vida que nos faz esta pergunta a cada momento, em sua concretude.

Frankl²²⁷ aborda ainda na logoterapia a questão do sofrimento, o *pathos* inerente à existência humana. O autor, a partir de suas próprias vivências nos campos de concentração, afirma que em todo sofrimento, por mais intenso que seja, é possível encontrar algum sentido; ainda que não seja possível *à priori*, mas ao menos em um momento posterior. De acordo com Aquino e Cruz²²⁸, no texto em que mostram a inspiração frankleana no hassidismo, tal como Martin Buber, o povo judeu é um exemplo disto, pois ao longo de sua história marcada pela perseguição, invariavelmente disse sim à vida diante de todo sofrimento vivenciado.

²²⁴ Ibid. s/d, p.186.

²²⁵ Oliveira, M.M. 2011. A experiência da alteridade no pensamento de Gabriel Marcel, p.56.

²²⁶ Frankl, V. E. 2016. A presença ignorada de Deus.

²²⁷ Frankl, V. E. 2003. Psicoterapia e sentido da vida.

²²⁸ Aquino, T.A.A e Cruz, J.S. 2020. Semelhanças e aproximações da mística judaica na obra de Viktor Frankl.

A relação entre sentido para a vida e encontros inter-humanos aparece no pensamento do psiquiatra austríaco a partir da noção de autotranscendência. Frankl²²⁹ aponta que o homem irreligioso tem sua própria consciência como limite, mas o *homo religiosus* se define pela transcendência da consciência, a qual vai além de si mesma. A autotranscendência se dá, sobretudo, por meio do amor, seja o amor por uma causa maior que a própria pessoa, seja o amor por outra pessoa, na rendição pessoal a outro ser. Frankl²³⁰ mostra que um dos fatores que mais lhe ajudou a sobreviver nos campos de concentração foi a lembrança das pessoas que amava, de sua esposa à época e seus pais. A autotranscendência leva à autorrealização e se relaciona ao sentido para a vida, estando a pessoa mais próxima do suprasentido²³¹.

O autor que finaliza esta seção é Emmanuel Lévinas. Como mostrado nos capítulos anteriores, a ética da alteridade radical perpassa toda a obra levinasiana. Os encontros autenticamente inter-humanos em Lévinas são os encontros face-a-face, o Dizer, sentido pré-originário. Diferentemente de Buber, Lévinas considera que as relações humanas face-a-face são marcadas pela assimetria entre o eu e o outro. O outro em sua miséria, convocando-me, interpelando-me à responsabilidade. O outro vem antes de mim, tem primazia e preferência, vem das alturas. Transcendência para o filósofo judeu franco-lituano diz respeito a transcendência²³²; não se trata apenas de um movimento para fora do eu no sentido horizontal, mas para fora do eu no sentido vertical. A alteridade, em sua miséria, nudez e indigência, vem das alturas, trazendo em seu rosto o vestígio do Infinito, em sua epifania. A subjetividade convocada, por sua vez, à responsabilidade, é sensibilidade – anterior a qualquer reflexão e constituição intencional – pura passividade, exposição a outrem em sua carne; ferida exposta ao traumatismo que o outro me causa; subjetividade culpada, no acusativo, ainda que não tenha cometido nenhuma falta; em sua responsabilidade insubstituível – eu mais responsável que todos – substitui a falta de outrem; refém do outro na expiação por outrem²³³. Cada ser humano é, portanto,

²²⁹ Frankl, V. E. 2016. A presença ignorada de Deus.

²³⁰ Frankl, V. E. 1985. Em busca de sentido.

²³¹ Frankl, V. E. 2016. A presença ignorada de Deus.

²³² Lévinas, E. 1980. Totalidade e Infinito.

²³³ Lévinas, E. 2011. De outro modo que ser ou para lá da essência.

convocado a ser o messias do outro²³⁴. Eis o amor como entrega, como *Kénosis*, na abertura/exposição e doação originária a outrem – significação que antecede o dado, acima do signo; antecede todas as construções culturais, conceituais, Dizer irredutível ao Dito, que deixa rastros no Dito.

Sobre a questão da angústia, embora não seja um tema central na obra do filósofo, a ênfase também recai sobre a alteridade. A inquietação, segundo Levinas²³⁵, pela morte de outrem é anterior à preocupação consigo mesmo, precedendo a angústia com relação à própria morte. O autor aborda ainda a ideia do morrer por, no sentido de uma ética do sacrifício, que não seria compreensível a partir da ontologia heideggeriana, na qual a ênfase recai sobre o ser, e a angústia do existente é com relação à própria morte, no ser-para-a-morte. Lévinas trata também da dimensão do amor como mais forte que a morte, transcendendo-a.

Com efeito, apesar da separação que a morte comumente significa, e apesar dos textos de *Sein und Zeit*, citados acima, em que a morte, ‘poder ser o mais próprio’, ‘o mais autêntico’, é também aquele em que ‘todas as relações a outros Dasein – a outros ser-aí – a outros homens, são dissolvidos’. Um versículo bíblico vinha-me ao espírito: Samuel 1, 23, versículo do canto fúnebre do profeta, chorando a morte no combate do Rei Saul e de seu filho Jonatas: ‘Caros e amáveis durante a sua vida, eles não foram separados pela morte, mais leves que as águias, mais fortes que os leões’. Como se, contrariamente à análise de Heidegger, na morte não se dissolvesse toda relação a outrem. Não penso que este versículo faça alusão a uma ‘outra vida’ que, após a morte, possa unir aqueles que não estão mais aí. Mas não penso, igualmente, que estas palavras sobre a ‘não separação na morte’ apareçam no texto apenas como forma metafórica de falar, para exaltar o amor entre pai e filho, amor que seria dito ‘mais forte que a morte’ (...) ‘Mais leves que as águias e mais fortes que os leões’ – superação do humano no esforço animal da vida, puramente vida – do *conatus essendi* da vida – e abertura do humano através do vivente (...); do humano que, no ser-aí, em que ‘importava sempre ser’, seria despertado à guisa de responsabilidade pelo outro homem (...); do humano em que a inquietude pela morte de outrem precede a preocupação por si mesmo. Humano do morrer pelo outro que seria o próprio sentido do amor na sua responsabilidade pelo próximo (...). Apelo da santidade precedendo a preocupação por existir, a preocupação de ser-aí e de ser-no-mundo; utopia e des-inter-essamento mais profundo que o ser-com-os-outros ou para-os-outros

²³⁴ Ribeiro Jr., N. 2006. O Centenário do Nascimento de Emmanuel Levinas.

²³⁵ Lévinas, E. 1997. Entre nós – ensaios sobre a alteridade.

da *Für-Sorge* implicada no ser-no-mundo, em que o ser do outro equivale à sua profissão, e só se entende a partir dos ‘negócios’ e do interessamento²³⁶.

IMPLICAÇÕES PARA UMA CLÍNICA EXISTENCIALISTA

Como se pode perceber, as implicações para a clínica das discussões abordadas ao longo do texto são muitas, sendo preciso, portanto, uma delimitação em torno daquelas consideradas mais importantes. Faz-se necessário, de antemão, mencionar que, embora se trate de um existencialismo teísta, a aplicação da clínica proposta se dá a todas as pessoas, independentemente se crentes ou ateus.

O percurso inicial das implicações a serem extraídas é a angústia, o desamparo, o *pathos* constitutivo do humano – característica central da clínica em saúde mental, seja psicológica, seja psiquiátrica – e o quê afinal contribui para o lidar com o desamparo ou, nos termos kierkegaardianos, para uma reconciliação com a angústia? Poder-se-ia começar como o próprio filósofo dinamarquês aponta, com a fé; o que leva à reconciliação com a angústia é a fé. No entanto, a compreensão adotada para os propósitos deste trabalho, a partir de Buber, Marcel, Frankl e Lévinas, é que a fé se dá na comunhão, no encontro com o próximo, sendo, portanto, equivalente ao amor. É justamente por isto que as implicações clínicas se estendem a todos os humanos, independentemente de serem ateus ou crentes, uma vez que o que propicia a reconciliação com a angústia é o amor, no sentido dos encontros autênticos que conferem sentido à existência.

Um aspecto bastante importante é que o amor precisa ser considerado em todas as suas qualidades ou dimensões – *Eros*, *Philia* e *Ágape*. A dimensão *Eros* do amor não deve ser negligenciada, o que pode ocorrer algumas vezes numa abordagem existencialista, sobretudo, no seu âmbito teórico. Em função disto, foi necessário recorrer a alguns autores da filosofia que trataram desta temática e à psicanálise, campo que, sem dúvida nenhuma, ofereceu uma grande contribuição ao estudo do erótico e da sexualidade em geral. No entanto, foi igualmente necessário tecer uma releitura existencialista dos conceitos psicanalíticos abordados, de tal modo a situar a

²³⁶ Ibid. 1997, p.260-261.

dimensão *Eros* do amor e a própria sexualidade em uma perspectiva mais abrangente do ponto de vista da existência humana.

Sabe-se que, muito frequentemente na psicopatologia e, conseqüentemente, na clínica, *Eros* se encontra dissociado das outras dimensões; seja no caso de um apacimento, como nas inibições em geral, o que pode ser visto em quadros depressivos ou ansiosos, seja no caso de uma hipertrofia, de um predomínio desta sobre as demais dimensões. *Eros* dissociado de *Philia* e de *Ágape*, aparecendo com toda sua força desenfreada, como por exemplo, na compulsão à repetição, relacionada à pulsão de morte^{237 238}, ou nos casos de uma busca compulsiva por sexo sem envolvimento emocional, o que acaba resultando em sensações de vazio e falta de sentido na vida²³⁹. Desta forma, para que a pessoa possa, de fato, lidar com o desamparo, reconciliar-se com a angústia, é preciso que *Eros* - enquanto não apenas uma força libidinal, mas também uma força volitiva e motivacional - *Philia* - enquanto relações de amizade, que se dão por afinidade e que inclui a *Storgé* ou amor familiar²⁴⁰ - e *Ágape* - enquanto o amor altruísta, desinteressado pelo desconhecido, pelo próximo - estejam agregados, interconectados. É preciso que o/a paciente entre em contato com seus desejos e aprenda a manejar sua força libidinal, utilizando-a a favor de sua própria existência. Isto é fundamental para que o existente se abra ao humano e estabeleça encontros autênticos com o outro, no sentido de uma abertura mútua e do reconhecimento da alteridade em sua unicidade, incomparabilidade e irredutibilidade à representação. É importante ressaltar que pretendo extrair enquanto implicações da discussão teórica realizada não apenas a ideia de que é fundamental que o profissional/terapeuta se aproprie destes constructos em sua técnica, mas sobretudo, que o paciente possa seguir este percurso em seu processo terapêutico, no qual a abertura ao mundo, à alteridade, e o estabelecimento de relações genuínas Eu-Tu (na abertura ao humano que preenche a existência de sentido),

²³⁷ Freud S. 1920-1922/2007. Más allá del principio de placer. Psicología de las masas y análisis del yo y otras obras.

²³⁸ Oliveira, S.M. 2015. O traumático na psicanálise psiquiatria: implicações ético-políticas.

²³⁹ May, R. 1987. Liberdade e destino.

²⁴⁰ Marcondes, D. 2008. Amor e Amizade: *Eros* e *Philia*.

representem um dos principais objetivos do processo psicoterapêutico. Isto pode ter uma importante implicação na clínica contemporânea para quadros, por exemplo, que cursam com um esvaziamento do sentido para a vida, como na autolesão não suicida e/ou no comportamento suicida, cada vez mais frequentes, sobretudo, entre os mais jovens.

É fundamental, para se evitar confusões, fazer uma distinção entre o fazer tudo pelo outro, frequentemente visto na psicopatologia e na clínica, e a doação desinteressada ao próximo, no caso dos encontros autênticos. No primeiro caso, o indivíduo faz tudo pelo outro, no sentido de agradá-lo quase por uma obrigação, mas com o intuito, frequentemente relatado na clínica, de obter o reconhecimento da outra pessoa; ou seja, agrada ao outro com um interesse próprio, de satisfazer suas necessidades narcísicas de reconhecimento, alimentando o eu. No segundo caso, ao contrário, há uma doação desinteressada pelo próximo, um transcender a si mesmo em direção à alteridade, sem exigir nem esperar nada em troca, por isto, o des-interessamento, a não recompensa. Não se deve pensar que esta doação ao outro seja possível apenas quando a pessoa já se encontra bem, sem nenhum quadro psicopatológico evidente; ela pode e deve acontecer ao longo do trabalho terapêutico, sendo estimulada pelo terapeuta e contribuindo, inclusive, para a própria melhora clínica do paciente, iniciando-se com a abertura à alteridade, com a transcendência em direção ao outro.

Além disto, a clínica existencialista proposta neste capítulo se aplica tanto a adultos quanto a crianças, independentemente da técnica utilizada. Trata-se de pressupostos que podem orientar, por exemplo, não apenas uma técnica psicoterápica mais tradicional, baseada na fala e nas expressões não verbais do clínico e do paciente, mas também outras tantas formas de se fazer clínica, como a musicoterapia, as oficinas terapêuticas expressivas frequentemente utilizadas no trabalho clínico da rede pública de saúde mental brasileira²⁴¹, as arteterapias em geral ou as atividades físicas adaptadas, que cada vez mais vêm sendo utilizadas na abordagem de crianças consideradas com algum tipo de deficiência. No autismo, por exemplo, o que se busca é a abertura da criança ao mundo, ao outro,

²⁴¹ Pádua, F.H.P e Morais, M.L.S. 2010. Oficinas expressivas: uma inclusão de singularidades.

como via para o estabelecimento de trocas genuínas e encontros autenticamente inter-humanos, quando o momento presente se torna o momento eterno, expressão máxima do *Carpe Diem*.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Busquei com o presente capítulo discutir aspectos fundamentais da existência humana, inter-relacionados, como a angústia, a dimensão *Eros* do amor, os encontros inter-humanos e o sentido para a existência, extraindo implicações desta discussão para a fundamentação de uma clínica existencialista.

O existencialismo que propus foi delimitado em pensadores da transcendência, mais especificamente em Kierkegaard, Buber, Marcel, Frankl e Lévinas, sendo por isto definido como existencialismo teísta ou judaico-cristão, uma vez que estes autores estabeleceram em suas obras alguma interface ou com o Judaísmo ou com o Cristianismo. Entretanto, as aplicações clínicas desta abordagem se estendem tanto a crentes quanto a ateus, uma vez que a ideia de reconciliação com a angústia, tomada a partir da discussão realizada, se dá por meio do amor – que contém *Eros* – no sentido da responsabilidade pela alteridade e da construção de encontros autênticos, nos quais há o reconhecimento de um Tu, do outro em sua unicidade e incomparabilidade.

Trata-se, na verdade, de pressupostos existencialistas a serviço da clínica, independentemente da técnica que venha a ser utilizada; de uma clínica não pautada pela performance e mecanização – que reduz o humano à máquina, ou seja, que desumaniza - ou pela homogeneização, na qual se busca comparar aquele/a que é incomparável, mas uma clínica que possibilita o lidar com o *pathos* constitutivo da existência humana por meio do encontro genuíno inter-humano, que preenche a existência de sentido.

REFERÊNCIAS

Amaral, A.L. e Ramos, D.B. “É Deus, um sedutor nato” – o erotismo de Hilda Hilst e a força do *Eros* em Paul Tillich. Revista Eletrônica Correlatio v. 13, p.63-74, 2008.

Aquino, T.A.A e Cruz, J.S. Semelhanças e aproximações da mística judaica na obra de Viktor Frankl. Revista Caminhos, 18, 980-1000, 2020.

Bataille, G. O erotismo. São Paulo: Arx, 2004.

Birchal, T. Eros e Ágape. Síntese – Revista de Filosofia, 17(48), 95-106, 1990.

Birman, J. Cartografias do feminino. 1ª. ed. São Paulo: Ed. 34, 1999.

Buber, M. Do diálogo e do dialógico. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1982.

Carvalho, G.O. A agonia do homem ante o desamparo na sociedade contemporânea à luz do pensamento de Gabriel Marcel. Revista Último Andar, 27, 28-41, 2016.

Frankl, V.E. Em busca de sentido. (Schlupp, W.O., trad.). Petrópolis: Vozes, 1985.

Frankl, V.E. Psicoterapia e sentido da vida. São Paulo: Quadrante, 2003.

Frankl, V.E. A presença ignorada de Deus. (Schlupp, W.O. & Reinhold, H.H., trad.). 17ª. ed. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2016.

Freud, S. Más allá del principio de placer. Psicología de las masas y análisis del yo y otras obras. 1920-1922. Obras completas, v. XVIII. Buenos Aires: Amorrortu, 2007. Originalmente publicado em 1920.

Kierkegaard, S.A. As Obras do Amor: algumas considerações cristãs em forma de discursos. (Valls, A.L.M., trad.). Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Ed. Universitária São Francisco, 2005.

Kierkegaard, S.A. O Conceito de Angústia. (Valls, A.L.M., trad.). 2ª. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Ed. Universitária São Francisco, 2010.

Lévinas, E. Totalidade e Infinito. Lisboa: Edições 70, 1980.

Lévinas, E. Entre nós. Ensaio sobre a alteridade. (Pivatto, P.S.; Kuiava, E.A.; Nedel, J.; Wagner, L.P.& Pelizolli, M.L., trad.). Petrópolis: Vozes, 1997.

Lévinas, E. De outro modo que ser ou para lá da essência. Trad.: José Luís Pérez e Lavínia Leal Pereira. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011.

Marcel, G. L'homme problématique, Paris: Aubier-Montaigne, 1955.

Marcel, G. Les hommes contre l'humain. Préface de Paul Ricoeur. Paris: Editions Universitaires, 1991. Originalmente publicado em 1951.

Marcel, G. Os homens contra o homem. (Almeida, V., trad.). Porto: Educação Nacional, s/d.

Marcondes, D. Amor e Amizade: Eros e Philia. Trabalho apresentado no Fórum Nacional Brasil "Um Novo Mundo Nos Trópicos", Rio de Janeiro, PUC-RIO, 2008.

May, R. Liberdade e destino. Trad.: Alfredo Barcellos. Rio de Janeiro: Rocco, 1987.

Minkowski, E. Breves reflexões a respeito do sofrimento (aspecto pático da existência). Rev. Latinoam. Psicop. Fund. III, 4, 156-164.

Oliveira, M.M. A experiência da alteridade no pensamento de Gabriel Marcel. (Dissertação de Mestrado). Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2011.

Oliveira, S.M. O traumático na psicanálise e psiquiatria: implicações ético-políticas. Physis Revista de Saúde Coletiva, v. 25, n. 1, p.19-39, 2015.

Pádua, F.H.P e Moraes, M.L.S. Oficinas expressivas: uma inclusão de singularidades. Psicologia USP, v. 2, p.457-478, 2010.

Parrela, F.J. Paul Tillich e o corpo. Revista Eletrônica Correlatio v. 6, p.71-83, 2004.

Passos, C.F.; Neves, A.S. e Menezes, L.S. Prolegômenos do desamparo na psicanálise. Rev. Latinoam. Psicopat. Fund., v. 21, n. 3, p.525-544, 2018.

Peretti, C.; Azevedo, J.A. e Fernandes, M.L. Da existência ao ser: intersubjetividade em Gabriel Marcel. Memorandum, v. 31, p.175-192, 2016.

Pfeffer, R.S. e Daher, G.G. O Hassidismo na visão de Martin Buber. Arquivo Maaravi: Revista Digital de Estudos Judaicos da UFMG, v. 2, n. 3, 2008.

Ribeiro Jr., N. O Centenário do Nascimento de Emmanuel Levinas. Persp. Teol. V. 38, p.385-402, 2006.

Rougemont, D. O amor e o Ocidente. (Brandi, P. & Cachapuz, E.B., trad.). Rio de Janeiro: Ed. Guanabara, 1988.

Tillich, P. Amor, Poder e Justiça: análises ontológicas e aplicações éticas (Oliveira, S.P, trad.). São Paulo: Fonte Editorial, 2004.

CAPÍTULO 5

A VIVÊNCIA DO ETERNO NO AUTISMO SEGUNDO UMA ABORDAGEM FENOMENOLÓGICO-EXISTENCIAL

O objetivo do presente capítulo consiste em discutir a vivência do eterno, mais especificamente, levantar a hipótese de que há este tipo de vivência no autismo e mostrar como ela se dá. Busco ainda postular que tal vivência é facilitada em virtude de algumas características da condição autística. Trata-se de um trabalho que se situa dentro das políticas afirmativas do autismo, que não concebem o modo autista de ser-no-mundo segundo a perspectiva do déficit e da falta, mas da diferença e de uma possibilidade existencial. A metodologia utilizada consiste na revisão integrativa da literatura, sendo os métodos empregados o da investigação conceitual e o relato de experiência, a partir da minha própria experiência como psiquiatra, trabalhando há mais de 19 anos com pessoas autistas, e sobretudo, como pai. Seleccionarei textos de comentadores que abordam a filosofia antiga, por meio dos quais investigarei a noção de eternidade em Parmênides, Aristóteles, Platão, Plotino e Boécio, além de textos de filósofos da fenomenologia e do existencialismo que tratam da relação entre instante, eternidade, amor e transcendência. Os pensadores utilizados neste referencial-chave do trabalho são: Jean Luc-Marion, em sua fenomenologia da doação, Kierkegaard, Karl Jaspers, Martin Buber e Emmanuel Lévinas. Em Buber, recorro à noção de eternidade presente nas relações Eu-Tu e em Lévinas à importância da noção de consciência não-intencional para se pensar a vivência do eterno. Outro pensador que trouxe uma grande contribuição à noção de eternidade e que também utilizo neste capítulo é Santo Agostinho. O conceito de vivência que utilizo se aproxima do conceito de experiência vivida em Merleau-Ponty²⁴², no qual há uma ênfase à dimensão corporificada e pré-reflexiva da consciência.

Na primeira parte deste capítulo, discutirei a noção de eternidade em alguns dos principais filósofos da Antiguidade, Grega e Tardia, que trataram do tema. Na segunda parte, abordarei a noção

²⁴² Merleau-Ponty, M. 1962. Phenomenology of perception.

do eterno em seu aspecto experiencial encontrada nos pensadores citados anteriormente, tanto da fenomenologia quanto do existencialismo, tendo o amor como fundamento desta vivência. Na terceira parte, realizarei uma discussão mais específica sobre a vivência do eterno no autismo, a partir da minha experiência como profissional e como pai, levantando a hipótese de que algumas características da condição, como a predominância do pensamento por imagens e o agir sem finalidade, as quais fazem com que a pessoa autista se situe mais plenamente no tempo presente, favorecem esta vivência. Discutirei, ao mesmo tempo, alguns outros aspectos da vivência subjetiva do tempo no autismo, como nas crises de angústia e nos comportamentos repetitivos. Buscarei ainda, extrair implicações éticas e clínicas da discussão proposta.

A NOÇÃO DE ETERNIDADE NA FILOSOFIA ANTIGA

O principal material utilizado nesta seção são os artigos do pesquisador James Wilberding²⁴³, intitulado *Eternity in Ancient Philosophy*, uma vez que este apresenta uma discussão aprofundada e consistente acerca do conceito de eternidade em filósofos da Antiguidade Grega e Tardia, e *Eternidade de Deus e eternidade do mundo em Boécio*, do pesquisador Guy Hamelin. Segundo Wilberding, a categoria eternidade deriva do termo latino *aeternitas*, usado na Antiguidade para se referir a um modo de ser removido completamente do tempo e, no caso de alguns filósofos, da duração.

O autor mostra que, embora em Parmênides não houvesse menção ao conceito de eternidade, a ideia já estava presente, relacionada às características do Ser, como pode ser visto na seguinte citação de seu poema intitulado “*On Nature*”: “O ser é não gerado e indestrutível, inteiro e de um único tipo, inabalável e completo”²⁴⁴. Wilberding apresenta uma tradução que considera mais plausível para as linhas 5 e 6 do fragmento 8 de *On Nature*, que parece esclarecer melhor a posição de Parmênides: “*Não é que já existiu [mas não existe mais] nem que nunca existirá [mas ainda não existe], pois*

²⁴³ Wilberding, J. 2016. *Eternity in Ancient Philosophy*.

²⁴⁴ Ibid. 2016. *Eternity in Ancient Philosophy*. Tradução feita pelo autor. “Being is ungenerated and indestructible, whole and of a single kind and unshaken and complete”, p.17.

agora é tudo junto, um, contínuo”²⁴⁵. Neste fragmento, não se nega a existência do ser no passado nem no futuro, mas que ele se encontra no presente como um todo, um contínuo. Parece então que o ser para o filósofo grego não é necessariamente eterno, situado fora do tempo, mas é aquele que não tem começo e não tem fim.

Em Parmênides, a ideia do ser como sem começo e sem fim não aparecia como causa do mundo sensível. Esta questão surge posteriormente e traz um problema lógico: como algo eterno e que envolve a imutabilidade (*changelessness*) poderia se modificar para dar origem a algo como o mundo sensível, que não existia e, em um determinado ponto, passa a existir? Segundo Wilberding, Aristóteles e Platão buscam duas diferentes soluções para este problema.

A solução de Aristóteles é que o Cosmos, tal qual a eternidade, também não tem início e não tem fim. O filósofo concebe uma causa divina eterna do Cosmos na forma de seu deus, o *Prime Mover*. Aristóteles parece estabelecer uma correlação entre as noções de eternidade e duração. Ele contrasta a felicidade humana da felicidade divina afirmando que a primeira é obtida por breves períodos enquanto a segunda é obtida sempre. Além disto, o filósofo diferencia a duração temporal, em que o tempo está sujeito a mudanças, e a duração eterna, na qual o eterno permanece sempre o mesmo²⁴⁶.

Platão oferece uma solução diferente da de Aristóteles ao problema, uma vez que em sua concepção, o Cosmos não existe desde sempre, mas há duas causas distintas que o trazem à existência: o *Demiurge* e as Formas. As Formas são descritas como imutáveis enquanto o *Demiurge* é descrito como uma causa separada, sujeita a mudanças, que participa ativa e diretamente da construção do Cosmos. Desta forma, a eternidade se aplica apenas às Formas e, conseqüentemente, aos objetos do pensamento.

Segundo Wilberding, Platão estabelece uma distinção entre a duração, a mudança (*movimento/motion*) e o tempo, na qual os primeiros existem independentemente do último. Em sua concepção, antes de *Demiurge* criar o Cosmos, há um estado inicial denominado

²⁴⁵ Ibid. 2016. Eternity in Ancient Philosophy. Tradução feita pelo autor. “It is not the case that it ever was in existence [but is no longer] nor that it ever will be [but is not yet], since it is now all together, one, continuous”.

²⁴⁶ Ibid. 2016.

“estágio pré-cósmico”²⁴⁷, o qual se caracteriza por um movimento desordenado e discordante. O *Demiurge*, então, começa a impor uma ordem inteligível, criando o corpo e a alma do universo, o *World-Soul*. Neste ponto, já há o Cosmos, embora não esteja ainda completo, pois o tempo ainda não se estabeleceu. Há duração e movimento, mas não o tempo, o que pode ser denominado como um “estágio cósmico pré-temporal”. O tempo vem a ser, então, posteriormente, juntamente com a criação das “*Estrelas Errantes*”, ou seja, “*do sol, da lua e dos cinco planetas conhecidos*”²⁴⁸. Outro aspecto controverso no pensamento platônico é se a duração, por ser desvinculada do tempo, pode ser compatível com a eternidade. De acordo com Wilberding, há algumas passagens em *Timaeus*, que mostram que as Formas existem fora do tempo, mas não necessariamente fora da duração. Deste modo, a eternidade platônica poderia ser compreendida como uma extensão “duracional” (*durational*). Alguns pensadores, entretanto, compreendem a eternidade das Formas transcendendo a duração²⁴⁹.

Avançando para a Antiguidade Tardia e Idade Média, abordarei brevemente a visão de dois filósofos: Plotino, filósofo do século III, fundador do neoplatonismo, e Boécio, filósofo romano do medievo. Além disto, mencionarei algumas passagens de Santo Agostinho sobre a relação entre a eternidade e o tempo. A relação que o Bispo de Hipona estabelece entre o eterno e o amor será abordada na próxima seção.

Há uma estreita relação em Plotino entre as noções de eternidade e vida. As seguintes características podem ser encontradas na vida inteligível segundo o filósofo neoplatônico: “*Está tudo junto em uma unidade; carece de extensão; faltam partes; ele ‘permanece’ e permanece ‘o mesmo’; não está sujeito a tempo passado e futuro, nem ‘antes’ e ‘depois’ se aplicam a ele; mais que isto, está sempre no presente; é ilimitado; envolve repouso e movimento*”²⁵⁰.

²⁴⁷ Ibid. 2016, p.26.

²⁴⁸ Ibid. 2016, p.28.

²⁴⁹ Cherniss, H. 1944. Aristotle’s Criticism of Plato and the Academy,

²⁵⁰ Wilberding, J. 2016. Eternity in Ancient Philosophy. “It is all together in a unity; it lacks extension; it lacks parts; it both ‘remains’ and remains ‘the same’; it is not subject to past and future tense, nor do ‘before’ and ‘after’ apply to it; rather it is always in the present; it is unlimited; it involves both rest and motion”. Tradução feita pelo autor, p.31-32.

Plotino define um princípio único a partir do qual tudo se origina, o qual ele denomina *the One* ou *the Good*. A partir deste, se origina um segundo princípio, *Intellect*, e um terceiro, por sua vez, deriva do *Intellect*, *the Soul*. Este é responsável por dar origem à matéria e ao mundo sensível, em uma clara influência platônica, como encontrado no *Demiurge*. Plotino combina, então, o mundo inteligível das Formas de Platão e o intelecto divino de Aristóteles em um princípio único. A eternidade é este princípio, enquanto o tempo é pensado como uma imitação do eterno. O princípio único de Plotino, ou melhor, a eternidade, pode ser caracterizado no pensamento do filósofo neoplatônico como possuindo uma ausência de duração. Plotino estabelece então que, no *Intellect*, as Formas estão todas presentes em um modo “sem duração” (*durationless*)²⁵¹.

Um dos autores da Idade Média que trouxe uma grande contribuição às investigações sobre a eternidade foi o filósofo romano Boécio, sobretudo, em sua *De philosophiae consolatione*. De acordo com Hamelin²⁵², Boécio tenta responder a um importante problema filosófico colocado acerca da questão da eternidade, qual seja: “como o homem é livre, se Deus conhece tudo, inclusive as suas ações futuras? Se essas já são conhecidas com antecedência, isso não implica que o mundo é determinado?” A resposta inicial do filósofo romano é: “Deus sabe tudo não no tempo, mas na eternidade”. Embora a resposta seja apenas parcialmente satisfatória, seguimos com a definição boeciana de eternidade. “*Procuremos portanto ver o que é a eternidade, pois é ela que nos esclarece sobre a natureza divina (...) a eternidade é a posse inteira e perfeita de uma vida ilimitada, tal como podemos concebê-la conforme ao que é temporal*”²⁵³.

Há claramente em Boécio uma relação íntima entre vida e eternidade. Trata-se de uma vida ilimitada (*interminabilis*), sem começo nem fim. Esta concepção se opõe à ideia de imortalidade, que corresponde a algo sem fim, mas que tem um começo. No entanto, muitos filósofos apontam a contradição que há em se vincular os conceitos de eternidade e vida, uma vez que eternidade pressupõe atemporalidade, e vida, por sua vez, envolve

²⁵¹ Ibid. 2016.

²⁵² Hamelin, G. 2003. Eternidade de Deus e eternidade do mundo em Boécio, p.66

²⁵³ Boécio, citado por Hamelin, G. 2003. Eternidade de Deus e eternidade do mundo em Boécio, p.67.

necessariamente atividade, mudança e tempo, havendo, portanto, uma incompatibilidade entre ambos. Algumas soluções para este problema podem ser obtidas com uma análise mais aprofundada do pensamento de Boécio.

Seguindo na concepção do filósofo medieval acerca da eternidade, esta diz respeito a uma posse perfeita e de uma só vez de uma vida ilimitada. Neste sentido, *“um ser vivo mortal possui (possessio) a sua vida, mas ele não a possui completamente de uma só vez. Por outro lado, o ser vivo eterno tem a posse, segundo a definição de Boécio, de toda a sua vida de uma só vez (total simul)”*²⁵⁴. Portanto, o ser eterno não está no tempo, o que implica que a eternidade é atemporal; como o eterno implica a vida, trata-se de uma vida atemporal, isto é, sem sucessão, sem extensão ou duração. Há algumas passagens, no entanto, na obra de Boécio, segundo Hamelin, que apontam para a ideia de uma atemporalidade que implica certa duração, portanto, uma duração atemporal, contrariamente à concepção do eterno como um instante. Segue-se, contudo, um problema lógico desta proposição, uma vez que duração corresponde, em geral, a algo que persiste no tempo. Como poderia ser possível uma eternidade atemporal que, ao mesmo tempo, perduraria no tempo?

De acordo com Hamelin, embora a concepção da atemporalidade como um único instante, isto é, sem extensão, poderia resolver esta dificuldade, ela resultaria em outras, como, por exemplo, como pensar a relação entre o mundo eterno (sem duração) e o mundo temporal e a questão da intervenção divina no mundo?

O autor considera, deste modo, a interpretação da atemporalidade como duração como a mais plausível na obra de Boécio. De modo a se evitar os problemas lógicos gerados entre a noção de atemporalidade e duração, ele defende o uso do termo em um sentido analógico. Ao citar Stump e Kretzmann, em seu artigo *Eternity*, Hamelin²⁵⁵ afirma que *“trata-se de analisar palavras de uma língua comum usadas em um contexto incomum, isto é, de examinar um uso extraordinário de termos ordinários, com objetivo de explicar a noção de eternidade como ‘uma vida ilimitada possuída perfeitamente*

²⁵⁴ Ibid. 2003, p.69.

²⁵⁵ Ibid. 2003, p.74.

toda de uma só vez””. Stump e Kretzmann²⁵⁶ são representantes na filosofia contemporânea de uma corrente que defende a noção de duração atemporal, enquanto Fitzgerald²⁵⁷ representa uma corrente que se opõe a esta concepção justamente pelos problemas lógicos que suscita.

No sentido analógico, então, a duração atemporal é análoga à duração temporal, ocorrendo em um presente infinito. “*Dessa forma, a duração atemporal, como presente infinito, conserva todas as propriedades exigidas, como a ausência de começo ou de termo e a existência possuída inteiramente, de uma só vez, sem sucessão e presente completamente em seu possessor*”²⁵⁸. Trata-se de uma concepção próxima à concepção platônica da eternidade, como uma duração sem tempo, que de certa forma, parece solucionar o problema da relação entre o mundo eterno e o mundo temporal, mas que não oferece soluções para outros tantos problemas lógicos, como, por exemplo, como o ser humano pode ser livre no tempo se todas suas ações futuras já são conhecidas por Deus?

Para finalizar esta seção, mencionarei brevemente algumas passagens de Santo Agostinho, em sua obra *Confissões*, acerca da relação entre Deus, a eternidade e o tempo, deixando a relação com o amor para a próxima seção. Segundo Cardoso²⁵⁹, para Santo Agostinho, Deus é o fundamento de tudo, tendo criado todas as criaturas em um único ato, em um só momento (*rationes seminales*). Neste sentido, o tempo também foi criado por Deus, sendo, portanto, criatura, caracterizada pelo devir, em oposição ao *Logos*, à eternidade, que se encontra acima da temporalidade e na qual não há sucessão.

Segue algumas citações na referida obra do Bispo de Hipona acerca da relação entre Deus e a eternidade: “*mas permanecerão contigo para sempre onde está Deus, eterno e imutável*”²⁶⁰. “*Mas tu, Senhor, permaneces eternamente, e não te iras eternamente contra nós*”²⁶¹. Acerca da divindade e eternidade em Cristo: “*Nele se diz*

²⁵⁶ Stump, E.; Kretzmann, N. 1981. Eternity.

²⁵⁷ Fitzgerald, P. 1985. “Stump and Kretzmann on Time and Eternity”.

²⁵⁸ Hamelin, G. 2003. Eternidade de Deus e eternidade do mundo em Boécio, p.74.

²⁵⁹ Cardoso, G.F. 2010. Tempo e eternidade em Santo Agostinho.

²⁶⁰ Santo Agostinho, *Confissões*, Livro Quarto, Capítulo XI.

²⁶¹ *Ibid.* Livro Sétimo, Capítulo VIII.

também que antes e sobre todos os tempos, teu Filho único permanece imutável, eterno consigo”²⁶².

Em sua influência neoplatônica, Santo Agostinho distingue a temporalidade, ligada ao homem, ao corpo, à mutabilidade e ao que é corruptível, da eternidade, vinculada ao que é incorruptível e imutável.

Nem absolutamente duvidava da existência de um ser a quem eu devia me unir, embora não estivesse apto para esta união, porque o corpo, que se corrompe, sobrecarrega a alma, e a morada terrena oprime o espírito carregado de cuidados. Estava certíssimo de que tuas belezas invisíveis se descobrem à inteligência desde a criação do universo, por meio de tuas obras; bem como teu poder eterno e tua divindade (...). Procurando a origem de minha faculdade de julgar quando assim julgava, achei a eternidade imutável e verdadeira, acima de meu espírito mutável²⁶³.

Santo Agostinho estabelece uma relação intrínseca entre Deus, o eterno, a Verdade e o amor. “Quem conhece a verdade conhece a luz, e quem a conhece, conhece a eternidade. O amor a conhece! Ó eterna verdade, amor verdadeiro, amada eternidade! Tu és meu Deus”²⁶⁴. Com o Doutor da Igreja, diferentemente dos filósofos antigos mencionados anteriormente, há claramente um discurso dirigido a Deus e não um discurso acerca de Deus²⁶⁵, o que possibilita a saída da metafísica, abrindo novas possibilidades de conhecimento, no sentido da apreensão de fenômenos invisíveis, o que será mostrado na próxima seção.

O ETERNO SEGUNDO A FENOMENOLOGIA E O EXISTENCIALISMO

Iniciarei esta seção com o projeto fenomenológico de Jean Luc-Marion, que se insere na “nova fenomenologia francesa”²⁶⁶. Marion²⁶⁷ propõe uma extensão do alcance da fenomenologia, partindo do princípio dos princípios husserlianos, qual seja, o princípio da não

²⁶² Ibid. Confissões, Livro Sétimo, Capítulo IX.

²⁶³ Ibid. Confissões, Livro Sétimo, Capítulo XVII.

²⁶⁴ Ibid. Confissões, Livro Sétimo, Capítulo X.

²⁶⁵ Vinolo, S. 2018. Jean-Luc Marion y la teología. Pensar desde el amor.

²⁶⁶ Malet, P.M. 2017. Donación y Subjetividad en La Nueva Fenomenología en Francia: Marion, Romano y Barbaras.

²⁶⁷ Marion, J.L. 2010. O visível e o Revelado.

pressuposição. De tal modo, o filósofo francês postula que não devam existir algo como “condições de possibilidade”, *à priori*, para o reconhecimento de um fenômeno, às quais restringem a apreensão da fenomenalidade aos objetos (constituídos pela consciência) e aos entes. Segundo Marion, há contudo, fenômenos que se mostram, se manifestam, em última instância, se revelam, mas que não preenchem os critérios das condições de possibilidade estabelecidos por Husserl, sendo desta forma, excluídos do campo fenomenológico, o que contraditoriamente, vai contra o princípio da não pressuposição.

A Fenomenologia deve, para se tornar o que ela pretende ser, alargar tão longe quanto possível a encenação, de tudo aquilo que, no mundo, pode aparecer, sobretudo daquilo que, de início e mais frequentemente, não aparece ainda. Mas, espontaneamente e seguindo sua linha de maior tendência, ela não cessa de se restringir ao que lhe aparece mais fácil e mais rápido – os objetos que se podem constituir e, no melhor dos casos, os entes que existem. Não faltam, no entanto, fenômenos que, não sendo nem objetos nem entes, não cessam de reivindicar sua manifestação e, mesmo sem autorização da filosofia, conseguem realizá-la de fato²⁶⁸.

Trata-se, na verdade, de ampliar o alcance fenomenológico a toda experiência possível, não restringindo esta a condições pré-estabelecidas. “A fenomenologia ultrapassa a metafísica na medida em que renuncia ao projeto transcendental para deixar que se manifeste um empirismo enfim radical (...) porque não se limita mais à intuição sensível, mas admite toda intuição originariamente doadora”²⁶⁹. Comentarei este ultrapassamento da metafísica mais adiante. Sobre estes fenômenos que não cessam de reivindicar sua manifestação, mesmo sem autorização da filosofia, Marion os denomina fenômenos saturados, uma vez que saturam as capacidades explicativas e representativas humanas. Nestes fenômenos, há um excesso da intuição com relação ao conceito; intuição que se inscreve na carne. Disto decorre a validade deste tipo de conhecimento que se dá pela intuição, a qual pode ser compartilhada, conferindo validação intersubjetiva – ou intercorpórea – ao projeto fenomenológico marioniano. Os fenômenos saturados são, desta forma, fenômenos inobjetiváveis. Diferentemente dos fenômenos que a fenomenologia tradicional lida, como os objetos que se apresentam à consciência – aspecto noemático – e ao mesmo tempo

²⁶⁸ Ibid. 2010, p.12.

²⁶⁹ Ibid. 2010, p.85.

são constituídos por esta – aspecto noético husserliano – os fenômenos saturados resistem à objetificação, a serem descritos por meio de um sistema conceitual-explicativo-representativo; em outras palavras, resistem a se tornarem posse da consciência humana. Trata-se, na verdade, de uma fenomenalidade que transcende as possibilidades humanas de constituição e representação. Como o próprio Marion afirma, nem por isto eles deixam de se manifestar, de se revelarem. Alguns exemplos mencionados pelo filósofo são os acontecimentos históricos, os quais não têm uma causa identificável e não são passíveis de predição. Outro exemplo são os fenômenos da Revelação, que incluem aqueles com os quais a teologia sempre lidou, mas que não devem permanecer de fora do alcance da filosofia, mais especificamente da fenomenologia. Estes incluem Deus, a pessoa, o rosto – no sentido levinasiano do termo, enquanto um vestígio do Infinito – o olhar invisível do outro que me olha – a contra-intencionalidade, o amor. Trata-se de uma fenomenologia da doação, uma vez que estes fenômenos se dão, se doam, precedendo a subjetividade enquanto donatária, em sua pura receptividade. Certamente, pode-se incluir dentre os fenômenos saturados aqueles vinculados à eternidade, que se manifestam, se revelam, se doam e são apreendidos pelo donatário justamente por meio da vivência do eterno.

Marion²⁷⁰ efetua uma contundente crítica à metafísica no sentido de que esta constitui um discurso não dirigido a Deus, mas acerca de Deus. A crítica recai sobre as inúmeras tentativas da metafísica – como em Descartes, Kant, Leibniz, dentre outros – de descrever exaustivamente, isto é, de tentar criar um sistema explicativo conceitual que desse conta dos fenômenos saturados, como sua tentativa de descrever/representar Deus. Desta maneira, o filósofo contemporâneo francês mostra que o que ocorre é que se toma posse de Deus, objetificando-o e transformando-o em uma categoria de nosso pensamento. Segundo Marion, foi justamente isto que levou Nietzsche a declarar a “morte de Deus”. Esta declaração, segundo o autor - embora não fosse esta a intenção nietzscheana - não representa a comprovação ou vitória do ateísmo, mas marca, na verdade, “o fim da metafísica”. Trata-se de uma argumentação proposta por Marion bastante impactante, que tem gerado muitas

²⁷⁰ Ibid. 2010.

discussões e debates filosóficos na contemporaneidade, sobretudo, com os filósofos tomistas.

Concordo, particularmente, com a posição marioniana, de que as tentativas de se criar um sistema conceitual representativo para dar conta de fenômenos inobjetiváveis acabam por tomar posse destes fenômenos, reduzindo-os à categoria de objeto, constituídos pela própria consciência. Isto ocorre com o próprio fenômeno do eterno, cujas tentativas de se oferecer uma explicação exaustiva do mesmo, por meio da lógica, como mostrado anteriormente na seção sobre a filosofia antiga, acabam descaracterizando o fenômeno, que deixa de ser reconhecido na sua fenomenalidade – na sua manifestação e revelação – e passa a se tornar um objeto de nossa consciência, constituído pela intencionalidade. E concordo com o filósofo de que o campo que pode apreender e descrever os fenômenos saturados - sem objetificá-los, reconhecendo que se trata de fenômenos cuja intuição excede o conceito, invisíveis, mas que ao mesmo tempo, se mostram, se manifestam, e podem se manifestar, deixar seus rastros nos atos performativos perlocutórios, isto é, nos atos de fala, no sentido austiniano do termo, os quais possuem um efeito sobre os sentimentos, pensamentos e ações dos interlocutores²⁷¹ - é a fenomenologia, a qual substitui, desta maneira, a metafísica.

Passemos agora à importância do amor para a apreensão dos fenômenos saturados. Segundo Marion, é justamente a caridade que possibilita tornar visível tais fenômenos até então invisíveis. Um dos exemplos que ele menciona é a fórmula levinasiana, segundo a qual o rosto do Outro aparece-me como um vestígio do Infinito. É apenas sob a luz da caridade que esta apreensão é possível. Caso se retire o amor, o rosto do outro se torna um mero objeto de minha consciência, com suas partes discriminadas, olhos, testa, nariz, ouvidos, boca; mas à luz do amor, apreendo os olhos invisíveis que me veem; mirada que remete ao Infinito.

Teologicamente: o acontecimento da Revelação implica a passagem daquilo que não se via àquilo que se faz visível; mas como essa metamorfose se desenvolve no teatro deste mundo, a ponto de colocar em cena não somente Deus, ‘que alguém jamais viu’ (Jo, 1,18), mas também as coisas do mundo, que cada um acreditava até então ter sempre visto, e que descobre sob uma luz absolutamente nova (ao sol da caridade e de seu juízo), deve-se admitir que (o

²⁷¹ Ibid. 2010.

acontecimento da Revelação) desempenha aqui uma fenomenalidade radicalmente nova e infinitamente poderosa²⁷² (...). Mas então, para ver este rosto invisível, é preciso que eu o ame. Ora, amor depende da caridade. Por consequência, é preciso sustentar que o fenômeno natural do rosto do outro não se pode descobrir senão à luz da caridade, isto é, pelo 'auxílio' da Revelação. Sem a revelação da transcendência do amor, o fenômeno do rosto, portanto, o do outro, não pode simplesmente se ver²⁷³.

Voltando ao fenômeno saturado, tema deste capítulo, o eterno, passemos agora às intrínsecas relações existentes entre o amor e a eternidade. Da mesma forma que o fenômeno do rosto do outro, a vivência do eterno pela subjetividade (a qual apreende o fenômeno do eterno, que se doa), enquanto uma unidade de sentido irreduzível, jamais poderia se dar senão pelo amor. Se não houver o amor, então tal vivência se torna esvaziada de sentido; a vivência do presente sem passado nem futuro poderia muito bem, neste caso, ser reduzida a um mero estado psicológico, como o estado *flow* da psicologia positiva²⁷⁴. Mas sob a luz da caridade, a vivência do eterno se torna irreduzível. Trata-se de uma vivência, como definido por Savard²⁷⁵, resultante de uma modificação perceptual do tempo, presente em diversas culturas. Esta vivência se dá enquanto um sentimento de eternidade, isto é, um sentimento de saída do tempo ou de uma vivência extra-temporal.

O próprio Marion²⁷⁶ afirma que o amor é um fenômeno que se dá fora do tempo; quando se ama alguém, se ama por toda a eternidade, mesmo que este amor não perdure ao longo do tempo, mas quando se declara o amor pelo outro, este pressupõe que se ama para todo o sempre; ninguém declara amar a outra pessoa por alguns minutos, por alguns meses ou anos, ou até uma data específica: a sentença, por exemplo, te amarei até a próxima primavera desmente o que se diz; na verdade, se diz ao interlocutor que não se trata de um amor verdadeiro; mas este, ao contrário, o é por toda a eternidade.

²⁷² Ibid. 2010, p.12.

²⁷³ Ibid. 2010, p.107.

²⁷⁴ Csikszentmihalyi, M. 2000. The contribution of flow to positive psychology.

²⁷⁵ Savard, D. 1982. The feeling of eternity.

²⁷⁶ Marion, J.L. 2010. O Visível e o Revelado.

O filósofo francês do existencialismo cristão, Gabriel Marcel²⁷⁷, afirma que amar “a uma pessoa é dizê-la, ‘tu não morrerás’”²⁷⁸, portanto, que este amor é eterno. Jaspers²⁷⁹ afirma que o amor está na base de toda significação humana, que apenas nos tornamos autênticos, nós mesmos, pelo amor. “É no amor que somos realmente nós mesmos. Tudo o que em nós tem alguma significação é, em sua origem, amor”. Outro filósofo a ser considerado é o pai do existencialismo, Soren Kierkegaard. Segundo o filósofo dinamarquês, o amor é que estabelece o vínculo entre o temporal e o eterno, como mostrado em capítulos anteriores. “Pois o que vincula o temporal e a eternidade, o que é, senão o amor, que justamente por isso existe antes de tudo, e permanece depois que tudo acabou”²⁸⁰. Kierkegaard, neste mesmo livro, *As obras do amor – algumas considerações cristãs em forma de discursos*, em que descreve com riqueza e profundidade o amor cristão, estabelece uma íntima conexão entre Deus, o amor e a eternidade.

A vida oculta do amor está no mais íntimo, insondável, e aí então numa conexão insondável com toda a existência. Assim como o lago tranquilo mergulha profundamente no manancial oculto, que nenhum olhar jamais viu, assim também se funda o amor de um homem, ainda mais profundamente, no amor de Deus. Se no fundo não houvesse um manancial, se Deus não fosse amor, então não existiria o pequeno lago, e absolutamente nenhum amor de um ser humano. Assim como o lago tranquilo se funda obscuramente no manancial profundo, assim também se funda o amor humano misteriosamente no amor de Deus (...). É assim que se oculta a vida do amor; mas a sua vida oculta é em si mesma movimento, e tem a eternidade em si. O lago tranquilo, apesar da superfície totalmente calma, a rigor é água corrente, pois afinal tem a fonte em seu fundo: assim também o amor, por mais calmo que esteja em seu ocultamento, é contudo corrente. Mas o lago tranquilo pode secar se a fonte algum dia parar; a vida do amor, pelo contrário, tem uma fonte eterna. Esta vida é fresca e eterna²⁸¹.

Como mostrado na seção anterior, Santo Agostinho, mais de um milênio antes de Kierkegaard, também estabeleceu uma íntima relação entre Deus e o eterno, e entre o amor e Deus. O Bispo de

²⁷⁷ Marcel, G. 1935. *Être et Avoir*.

²⁷⁸ Lozano, V. 2006. *Amor, verdad y trascendencia en Gabriel Marcel*, p.240.

²⁷⁹ Jaspers, K. 1965. *Introdução ao pensamento filosófico*, p.116.

²⁸⁰ Kierkegaard, S.A. 2005. *As obras dos amor – algumas considerações cristãs em forma de discursos*, p.20.

²⁸¹ *Ibid.* 2005, p.24.

Hipona lança luz sobre a célebre citação Joanina (Jo, 6, 16), em que o apóstolo diz: “Deus é amor, e quem permanece no amor, permanece em Deus, e Deus nele”²⁸². Além disto, Santo Agostinho²⁸³ ao tratar dos dois mandamentos dados por Jesus, “*amar a Deus, de todo o nosso coração, de toda a nossa alma e de todo o nosso espírito (Dt 6, 5); e ao próximo como a nós mesmos*” (Mt, 22, 37), afirma que o mandamento do amor a Deus vem primeiro por preceito enquanto o mandamento do amor ao próximo vem primeiro na ordem da execução; que se chega a Deus amando o próximo.

Aquele que não ama o seu irmão a quem vê, como pode amar a Deus a quem não vê? (Jo 4, 5) (...). Amai, pois, o próximo, e examinai em vós como amais o próximo. Aí vereis Deus, quando puderdes. Princípiai a amar o próximo. ‘Reparti o vosso pão com quem tem fome, e introduzi em vossa casa os pobres e os peregrinos; quando virdes um nu, vesti-o, e não desprezeis a vossa carne’ (Is 58, 7). Procedendo assim, que vireis a conseguir? ‘Então a tua luz romperá como a aurora’ (Is 58, 8). O vosso Deus é a vossa luz, é a aurora que virá para vós depois da noite desta vida. Esta luz nem nasceu nem tem ocaso, tem uma existência eterna (...). Quando vós estáveis enfermos, era o próximo quem vos levava; agora que estais curados, levai vós o próximo (...). Amando o próximo, e cuidando do próximo, caminhais. Para onde caminhais, senão para o Senhor Deus, a quem devemos amar ‘de todo o nosso coração, de toda a nossa alma, e de todo o nosso espírito’? (Dt,6; Mt, 10, 37)”²⁸⁴.

Passemos, agora, a algumas descrições de Karl Jaspers, Kierkegaard e Martin Buber acerca da vivência do eterno no tempo presente, no aqui e agora, no sentido de como a eternidade, paradoxalmente, pode se fazer presente no tempo. Mais uma vez, vale ressaltar que tais inspirações e *insights* se dão, na verdade, sob a luz da caridade.

Também num outro sentido quer o homem ultrapassar-se: não avançando pelo mundo, mas projetando-se para além do mundo; não na insaciável e sempre renovada inquietude de sua existência temporal, mas na quietude da eternidade, no tempo que abole o tempo. Quietude, sob forma de duração no tempo, não é concedida ao homem. Significaria o fim dos tempos. O instante de repouso no mundo não pode pôr-se como realização. Tudo continua. No instante perfeito, quando este é concedido ao homem, brilha a luz do repouso

²⁸² Santo Agostinho, Comentários sobre o Evangelho de São João e o Apocalipse, Tomo I, Tratado XVII, p.327.

²⁸³ Ibid. p.326.

²⁸⁴ Ibid. p.327-328-329.

eterno. Aquele instante testemunha a calma escondida em nós, que não se projeta no tempo. Essa calma é o conteúdo da transcendência e nosso destino é sermos nela recebidos, com os companheiros que tivemos. A imutabilidade de Deus é uma imagem dessa quietude. É nessa direção que o homem tende a se ultrapassar, não mais avançando no mundo mas caminhando para a transcendência, inacessível a nosso conhecimento e inefável²⁸⁵.

Karl Jaspers concebe a transcendência pertencendo à dimensão do inefável. Neste sentido, reitero mais uma vez que a posição assumida neste livro é a da transcendência enquanto um fenômeno saturado, inobjetivável, cuja intuição excede o conceito, sendo os sistemas conceituais sempre insuficientes para apreenderem o inapreensível. Em outra passagem, o filósofo alemão aponta a relação entre o amor e a eternidade.

‘A caridade jamais perece’ (em referência ao Hino ao Amor, do Apóstolo Paulo, Cor 1, 13), enigma de simplicidade grandiosa. Surpreende os não-cristãos, como se estivesse procurando traduzir mais do que se pode significar entre seres humanos. Entre humanos, o amor pode ser a eternidade. A eternidade não é futura, mas atual. Antecipações de futuro são enigmas brotados da presença da eternidade²⁸⁶ (...). Esse amor se projeta no tempo como o clarão de um relâmpago que ninguém percebe. Mas, para os que foram atingidos, revela-se o que existia desde a eternidade. É histórico o amor enquanto fenômeno, mas sua história essencial não reside no tempo. Sua história é, com efeito, a de uma repetição infinita, de originalidade; sempre renovada, tão poderosa sob a forma de paixão juvenil como na tranquilidade da velhice, lembrança e expectativa a um só tempo. Esse amor, consciente de ser uma presença da eternidade, altera a forma externa de sua realidade fundamentalmente imutável, na medida em que são percorridos os estágios da vida²⁸⁷.

Kierkegaard, em sua obra *O conceito de Angústia*, se debruça sobre as relações entre a temporalidade e a eternidade, enfocando, assim como Jaspers, o instante que se abre ao eterno, enquanto um presente cuja sucessão foi abolida. Nesta obra de 1844, o filósofo não trata ainda explicitamente do amor como o elo de ligação entre o temporal e o eterno, fazendo-o apenas em *As obras do amor*, de 1847.

O presente não é, entretanto, um conceito do tempo, a não ser justamente como algo infinitamente vazio de conteúdo, o que, por sua vez, corresponde

²⁸⁵ Jaspers, K. 1965. Introdução ao pensamento filosófico, p.52.

²⁸⁶ Ibid. 1965, p.117.

²⁸⁷ Ibid. 1965, p.120.

ao desaparecer infinito (...). O eterno, pelo contrário, é o presente. Pensado, o eterno é o presente como sucessão abolida (o tempo era a sucessão que passa). Para a representação, ele é uma progressão, porém, progressão que não sai do lugar, porque o eterno para a imaginação é o presente infinitamente pleno de conteúdo. No eterno, por sua vez, não se encontra separação do passado e do futuro porque o presente é posto como a sucessão abolida. O tempo é, portanto, a sucessão infinita; a vida que apenas está no tempo e só pertence ao tempo não tem nenhum presente (...). O presente é o eterno ou, mais corretamente, o eterno é o presente, e o presente é o pleno (...). O instante não é, propriamente, um átomo do tempo, mas um átomo da eternidade. É o primeiro reflexo da eternidade no tempo, sua primeira tentativa de, poderíamos dizer, fazer parar o tempo (...). O instante é aquela ambiguidade em que o tempo e a eternidade se tocam mutuamente, e com isso está posto o conceito de temporalidade, em que o tempo incessantemente corta a eternidade e a eternidade constantemente impregna o tempo (...). O conceito ao redor do qual tudo gira no cristianismo, aquele que torna nova todas as coisas, é o de plenitude dos tempos, mas a plenitude do tempo é o instante como o eterno²⁸⁸.

Kierkegaard²⁸⁹ tece uma crítica interessante ao indivíduo esteta, que se situa no estádio estético, relacionado ao prazer e à imediatidade, o qual afirma viver o instante em suas constantes buscas pelo prazer imediato. Como o próprio filósofo postula, este instante nada mais é que uma paródia do eterno. De fato, pode-se interpretar que o indivíduo esteta vive o instante, porém, como jamais se sente saciado, está sempre à busca do próximo instante; o presente que ele (não) vivencia é aquele infinitamente vazio de conteúdo e o que busca é sempre o futuro próximo enquanto o próximo prazer que aplacará sua angústia. Ao contrário, no amor, há a saciedade e, portanto, o presente vivenciado em sua plenitude no instante que se abre ao eterno. Esta plenitude não se mantém justamente porque o tempo continua fluindo em sua duração, mas naquele instante, a vivência subjetiva é a de que o tempo para, e nada mais é necessário porque a plenitude (dos tempos) foi alcançada. Pode-se mesmo interpretar esta vivência como uma mimese do mistério Pascal, no qual a Paixão e Ressurreição de Cristo representa o tempo escatológico, o fim dos tempos (num sentido anacrônico, pois no sentido sincrônico, o tempo seguiu sua direção), a Plenitude.

²⁸⁸ Kierkegaard, S.A. 2010. O conceito de angústia, p.93-94-96-98.

²⁸⁹ Ibid. 2010.

E em cada vivência de amor, em cada ato de doação amorosa/ abertura originária, este mistério escatológico é revivido.

Faz-se necessário reconhecer o tom profundamente poético das citações jasperianas e kierkegaardianas acerca não de reflexões, representações e racionalizações sobre o tempo e a eternidade, mas sobre a própria vivência do eterno, sobre como o eterno pode ser vivenciado, experimentado no aqui e agora de nossa vida temporal. Vivência que, assim como a intuição de Marion, se inscreve não na imaginação, mas na carne e que, ao mesmo tempo, pode ser compartilhada; daí sua validade enquanto condição de possibilidade do conhecimento. A verdade da vivência.

Seguindo ainda em uma linguagem quase poética, há a descrição da presença da eternidade nos encontros genuinamente inter-humanos que ocorrem nas relações Eu-Tu de Martin Buber²⁹⁰. O filósofo judeu austríaco distingue as duas formas ontológicas de relações, que existem de acordo com as palavras-princípio Eu-Tu e Eu-isso; as relações Eu-isso são marcadas pelo uso e experimentação da natureza, do outro, nas quais este é objetificado; são também as relações da ciência e da consciência intencional husserliana, em que se constitui o fenômeno como objeto. Por outro lado, as relações Eu-Tu, embora efêmeras na visão do filósofo, são as relações primordiais, nas quais ocorre o encontro genuíno entre duas pessoas, dois seres humanos, irreduzíveis à representação, inobjetificáveis, reconhecidos e afirmados em sua unicidade. É justamente neste encontro autêntico inter-humano que, segundo Buber²⁹¹, o eterno se faz presente. *“O presente, não no sentido de instante pontual que não designa senão o término (...), mas o instante atual e plenamente presente, dá-se somente quando existe presença, encontro, relação. Somente na medida em que o Tu se torna presente, a presença se instaura”*. Não há passado nem futuro, mas apenas o presente do encontro, cuja efemeridade pode se dar numa duração (atemporal) ou num instante. *“Para Buber, o presente não é ‘o ponto abstrato entre o passado e o futuro’, mas ‘como o eterno agora do místico, é o*

²⁹⁰ Buber, M. 1923/2017. Eu e Tu, p.57-58.

²⁹¹ Ibid. 1923/2017.

presente da intensidade e da totalidade' e 'existe apenas na medida em que o encontro e a relação existem'"²⁹².

Para finalizar esta seção, gostaria de propor uma reflexão acerca de que tipo de consciência está implicada na vivência do eterno. Recorrerei, aqui, à formulação levinasiana acerca da consciência não intencional. Segundo Lévinas²⁹³, trata-se de uma consciência anterior à intencionalidade, aquém de qualquer representação e qualquer objetividade. Ela é marcada pela passividade/receptividade pura – em oposição à atividade constituidora do objeto –, nascendo com a subjetividade do eu, em sua fruição, o qual pela afetividade, se abre à exterioridade por meio de uma não-indiferença ao outro. É justamente esta não-indiferença/sensibilidade/hospitalidade que marcará o advento do sujeito ético levinasiano, em sua responsabilidade pela alteridade radical. De acordo com Lévinas, mesmo com a emergência da intencionalidade, a consciência não-intencional permanece e se faz presente na responsabilidade do um-para-o-outro, o que o filósofo também denomina como amor (ver capítulo 3). Lévinas não reconhece que a eternidade pode se fazer presente num presente que não passa; reconhece, entretanto, em *Humanismo do Outro Homem*²⁹⁴, que o eterno remete a um passado imemorial, em uma dimensão anacrônica. Parece bastante plausível, de tal modo, reconhecer na apreensão do rosto do Outro como um vestígio do Infinito, a qual se dá pela consciência não-intencional/afetividade, aquém e além de uma lógica representativa, o brilho da eternidade. Como o próprio Marion afirma, esta apreensão (e brilhante formulação) somente foi possível à luz da caridade.

A VIVÊNCIA DO ETERNO NO AUTISMO

Parto do pressuposto de que exista algo como a vivência do eterno, como mostrado nas seções anteriores. Nesta parte do capítulo, buscarei apontar algumas direções no sentido de como este tipo de vivência pode se dar no autismo, inferindo tais vivências a

²⁹² Friedman, M. 1960, p.58, citado por Scott et. al., 2009, Healing relationships and the existential philosophy of Martin Buber. Tradução feita pelo autor. "For Buber the present is not "the abstract point between past and future," but "like the eternal now of the mystic, it is the present of intensity and wholeness" and "exists only insofar as meeting and relation exist".

²⁹³ Lévinas, E. 1997. Entre nós – ensaios sobre a alteridade.

²⁹⁴ Lévinas, E. 2009. Humanismo do Outro Homem.

partir da minha experiência como psiquiatra – atuando na clínica do autismo há mais de 19 anos – e principalmente como pai do Pedro. Não se trata de um autorrelato, portanto, mas de relatos de vivências compartilhadas intersubjetivamente e apreendidas empaticamente, de modo não originário, no sentido atribuído por Edith Stein²⁹⁵.

O Pedro é um lindo menino, de 10 anos de idade, que preenche os critérios diagnósticos para o transtorno do espectro autista, nível II – conforme estabelecido pelo DSM-5²⁹⁶. Ele fala, empregando frases curtas, sobretudo, solicitando o que deseja, porém não estabelece um diálogo, não estruturando narrativas no sentido de contar eventos passados, por exemplo, nem no sentido de antecipar eventos futuros; apresenta algumas estereotípias motoras, como movimentos de *flapping*, sobretudo, quando está alegre. Em sua unicidade, o Pedro não apresenta intolerância significativa à mudança de rotina e, apenas eventualmente, apresenta intolerância à frustração. Com relação ao aspecto sensorial, ele se incomoda com determinados estímulos sonoros, como barulho de liquidificador, furadeira elétrica ou de aspirador. Além disto, se fascina por estímulos luminosos, como luzes piscando em árvores de Natal ou no escuro. Dentro de suas potencialidades, o Pedro está desenvolvendo cada vez mais a leitura e tem gostado muito de quicar bolas de basquete. Quero ressaltar que, embora eu seja psiquiatra, a perspectiva que adoto do autismo é a da diferença, mais próxima portanto da neurodiversidade^{297 298}, e não da patologia e do déficit, própria do modelo médico. Por outro lado, compartilho da visão dos autores dos *Critical Autism Studies* de que o autismo é um fenômeno construído socialmente, portanto, datado historicamente, e que a pessoa jamais pode ser reduzida à identidade autista²⁹⁹. Do ponto de vista epistemológico e científico, é bastante problemático considerar o autismo como uma doença, visto que não existem marcadores biológicos que apontem para uma possível “disfunção cerebral” – segundo os parâmetros da medicina moderna - e que possibilitem o

²⁹⁵ Stein, E. 2004. Sobre el problema de la empatia.

²⁹⁶ American Psychiatric Association. 2013. Diagnostic and statistical manual of mental disorders (5th ed.).

²⁹⁷ Kedar, I. 2013. Ido in Autismland: climbing out of autism’s silente prison.

²⁹⁸ Sequenzia, A. e Grace, E.J. 2015. Typed Words, Loud Voices.

²⁹⁹ Runswick-Cole, K. 2016. Understanding this thing called Autism.

diagnóstico, sendo este estritamente descritivo, baseado na observação das características da pessoa. Penso que, no momento atual do conhecimento, afirmar que se trata de uma doença aponta mais para um julgamento moral – que reforça preconceitos e estigmas - que propriamente para um aspecto técnico-científico, no sentido de um modelo de “fatos livres de valor”³⁰⁰. Concordo com Fulford et. al.³⁰¹, entretanto, no sentido de que as categorias diagnósticas médicas remetem à indissociabilidade entre fatos e valores e que, no caso da psiquiatria, especificamente, os valores em jogo, como funcionamento social, acadêmico, ocupacional etc., são extremamente conflitantes. Não cabe, no entanto, estender esta discussão pertencente ao campo da epistemologia médica, para que não percamos o escopo do presente trabalho.

Retomando a questão da vivência do eterno no autismo, defendo que existem algumas características na condição que, de certa forma, favorecem esta vivência. São elas: a predominância do pensamento por imagens, em contraposição à predominância de um pensamento discursivo/reflexivo, como descrito por diversas pessoas autistas, incluindo Temple Grendin³⁰²; outro fator é o agir autista, sem finalidade ou propósito, em contraposição ao fazer com finalidade, como definido por Fernand Deligny³⁰³; estendo a compreensão deste “agir sem finalidade” a uma ideia de que a finalidade é a própria ação, aquilo que se faz (a atividade) como um fim em si mesmo. Estas características fazem com que haja uma modificação – não prejuízo no sentido de uma linguagem patologizante – na vivência subjetiva do tempo no autismo, no sentido de, poder-se-ia dizer, que a pessoa autista vive mais no presente que no passado ou no futuro, diferentemente, por exemplo, de uma pessoa melancólica – “presa” ao passado – ou ansiosa – sempre antecipando o futuro. A inferência que faço, portanto, é que estas características favorecem a vivência do presente, do aqui e agora. Isto não implica, no entanto, em uma vivência do eterno. Um agir sem finalidade (o agir é o fim em si mesmo), como por exemplo, ficar girando de braços abertos em

³⁰⁰ Fulford, K.W.M. et. al. 2005. Looking with both eyes open: fact and value in psychiatric diagnosis?

³⁰¹ Ibid. 2005.

³⁰² Grendin, T. 2006. Thinking in Pictures. My life with autism.

³⁰³ Deligny, F. 2015. O Aracniano e outros textos.

torno de si mesmo, como uma brincadeira prazerosa que meu filho gosta de fazer, ou ficar brincando com a água corrente que jorra de uma torneira, ou olhando fixamente para a água represada na pia descendo pelo cano, em forma de rodaminho, não caracteriza necessariamente uma vivência do eterno, mas apenas uma vivência do presente. A vivência do eterno, como mostrado anteriormente, necessariamente tem o amor em seu fundamento. Partindo desta formulação, descreverei algumas inferências que faço acerca deste tipo de vivência no autismo, considerando algumas vivências minhas na clínica e, principalmente, na relação com meu filho.

Antes, contudo, quero mencionar outros dois tipos de vivência no autismo que remetem à dimensão temporal: as crises de angústia e os comportamentos repetitivos. As crises de angústia, como crises de birra, por exemplo, ocorrem com certa frequência nas crianças com autismo, principalmente diante de situações em que elas se sentem frustradas por não conseguirem algo que queiram. O Pedro apresenta este tipo de crise com pouca frequência, tem a duração de alguns minutos, 10, 15 minutos, e geralmente consegue se regular emocionalmente sozinho. Nestas crises, o presente parece se confundir com o passado e o futuro, dando a impressão de ser interminável. Os 10, 15 minutos que descrevi parecem durar 1, 2 horas e, diferentemente da vivência do presente eterno, há uma duração vinculada ao tempo que escoar lentamente, levando à percepção subjetiva de o tempo passar, porém, mais devagar. A outra vivência é a do comportamento repetitivo, como por exemplo no enfileiramento de brinquedos, como carrinhos, ou nos vários rituais de organização de objetos que, muitas vezes, se sobrepõem a traços obsessivo-compulsivos. A vivência subjetiva que parece estar implicada neste tipo de comportamento é a de um controle e organização do tempo tanto presente quanto futuro, representada pela sucessão espacializada dos objetos. Muitas vezes estes comportamentos servem para aplacar a angústia ou impedir que ela emergja, justamente por virem acompanhados de uma sensação de controle. Aqui, também, há a vivência subjetiva de uma duração temporal.

Passemos, agora, à vivência do eterno propriamente dita, uma vivência subjetiva de que o tempo, por um instante, para, ou de uma duração totalmente circunscrita ao presente, do presente eterno enquanto uma duração atemporal (em Lévinas, seria uma vivência

que, anacronicamente, nos remete a um passado imemorial, na qual *Kairós* rompe com *Cronos* – parece haver aqui, uma aproximação entre ambas compreensões, mas justamente onde a linguagem discursiva encontra seus limites – parece que o “passado imemorial” remete ao pré-discursivo, a algo eternamente presente). Considerarei, deste modo, a vivência do eterno em três diferentes situações: na experiência da arte, mais especificamente, da música; na relação com a natureza; e nos encontros autênticos face-a-face, considerando o amor como o fundamento de todas elas. É importante ressaltar que a apreensão do eterno se dá de maneira implícita, na dimensão da consciência não-intencional, da afetividade, uma vez que a intuição excede o conceito na apreensão do fenômeno. Justamente por isto, não há a necessidade do relato explícito da pessoa que vivencia. Neste caso, o relato é meu enquanto profissional e pai, de uma vivência que eu experiencio, mas que considero ser compartilhada (intersubjetivamente) com o outro, por meio das minhas sensações e da observação das expressões da outra pessoa, da percepção e apreensão empática – não originária - de um estado de calma e tranquilidade, como descrito por Jaspers³⁰⁴, também vivenciado pelo outro. Não se trata, portanto, de uma apreensão direta da experiência do eterno, uma vez que ela não é nomeada pelo outro (muitas pessoas têm dificuldade em fazê-lo, como as pessoas autistas e as próprias crianças). No entanto, trata-se de uma apreensão do amor e da paz vivenciada pelo outro. Amor e paz como uma imagem da eternidade no aqui e agora.

O primeiro caso ocorre em alguns momentos de um projeto de extensão universitária que eu coordeno, como descrito no capítulo 2. Trata-se de uma oficina de música voltada tanto para crianças quanto para adolescentes com autismo. O trabalho se baseia no uso livre e improvisado dos instrumentos musicais e na interação musical, ou seja, em uma interação que ocorre por meio da expressão musical de cada participante – incluindo além de mim e das crianças e adolescentes, estagiários/as e voluntários/as da medicina, psicologia e pedagogia, além dos familiares das crianças/adolescentes. Na interação musical, geralmente eu toco o violão, músicas infantis ou rock e música popular brasileira, e os participantes se expressam por meio de algum outro instrumento musical – chocalho, pandeiro,

³⁰⁴ Jaspers, K. 1965. Introdução ao pensamento filosófico.

tambores, triângulo, flautas etc. Os técnicos – estagiários/as – fazem um trabalho de mediação, estimulando tanto a interação entre os participantes quanto sua expressão musical. Em alguns momentos pontuais da Oficina de Música, nos quais ocorre uma conexão silenciosa entre dois ou mais participantes – eu ou um estagiário com a criança ou adolescente, ou entre duas crianças ou dois adolescentes – que caracteriza um verdadeiro encontro autêntico face-a-face, como nas relações Eu-Tu de Martin Buber, há então a vivência do eterno; do instante que se abre ao eterno, que pode durar alguns segundos, cuja percepção subjetiva, portanto, pode ser a de um instante ou de uma duração (que flui) que se dá apenas no presente, sem passado nem futuro, em que o tempo para. Neste trabalho, há momentos de caos, de angústia, de alegria, descontração, e estes momentos pontuais da presença do eterno no tempo. A música parece, em determinados momentos, favorecer estes encontros autênticos, estas conexões afetivas.

Descreverei simultaneamente as outras duas situações em que percebo a vivência do eterno: na relação com a natureza e nos encontros autênticos face-a-face, os quais representam o amor e são comuns às outras vivências, como na experiência estética. Descreverei estas vivências na relação com meu filho. Percebo que elas ocorrem principalmente quando vamos juntos à praia; não se trata de um passeio à praia em família, previamente planejado, mas em idas constantes à praia próxima de nossa residência que passamos a fazer, sobretudo, no período da pandemia. O Pedro ama a praia, tanto o contato com a areia quanto com o mar. Em vários destes momentos em que estamos na areia, em conexão um com o outro, com o mar à nossa frente, com o vento, o céu, a linha do horizonte, imersos naquela atmosfera com um profundo sentimento de paz e tranquilidade, a vivência do eterno se faz presente; o tempo para, só existe o aqui e agora do presente, porém do presente que se abre à transcendência e do instante que se abre ao eterno. Em uma outra vivência, ele permanece entretido pegando a areia e deixando-a escorrer pelas suas mãos. Poderia interpretar tal vivência como apenas um agir sem finalidade, mas como eu estou presente, como uma presença próxima³⁰⁵, e obviamente ele sabe disto, parece-me também uma vivência do eterno. Poderia descrever muitas outras situações de comunhão entre nós dois – jogando bola,

³⁰⁵ Deligny, F. 2015. O Aracniano e outros textos.

simplesmente olhando um para o outro – mas certamente, esta na praia é a mais marcante.

Outras vivências do eterno se dão em encontros autênticos que o Pedro estabelece com outra pessoa, como ocorrem entre ele e sua mãe (minha esposa), em algumas brincadeiras entre os dois, por exemplo, nas quais há uma profunda conexão afetiva; entre ele e sua educadora física – também na praia, com toda a atmosfera do entorno – sua psicopedagoga e sua mediadora escolar, em algumas situações pontuais, em que ele as abraça afetuosamente e olha nos olhos delas. Todos estes momentos são marcados pela abertura, disponibilidade e doação mútua, ou seja, pela comunhão entre ambos.

Estas vivências, ao mesmo tempo em que são efêmeras, como nos encontros Eu-Tu buberianos, se dão na dimensão da consciência não-intencional de Lévinas, aquém e além de qualquer representação; por isto mesmo é que o pensamento predominantemente por imagens no autismo^{306 307} parece favorecer este tipo de consciência.

IMPLICAÇÕES ÉTICAS E CLÍNICAS

Algumas implicações éticas e clínicas podem ser extraídas da discussão realizada. No campo da ética, por um lado, tem-se a ética da Modernidade, vigente na contemporaneidade, pautada na produtividade e na performance, cujo valor é desatrelado da pessoa e atribuído ao seu rendimento. Trata-se também de uma ética da normalização e homogeneização, que busca padronizar os indivíduos e que exclui aqueles considerados de menor rendimento/valor. Portanto, uma ética que se volta para o futuro, para aquilo que a pessoa autista deveria ser. Contrapõe-se a esta, uma ética fundamentada no amor, como a ética da responsabilidade pela alteridade, em sua diferença radical, de Emmanuel Lévinas. Uma ética voltada para o aqui e agora dos encontros autênticos inter-humanos, que nos remete a um passado imemorial (ou a um presente sem sucessão), e inclui todas as pessoas em seus modos únicos de existência – unicidade – fora de qualquer sistema representativo; uma ética do cuidado, que reconhece o valor e a dignidade como

³⁰⁶ Grendin, T. 2006. *Thinking in Pictures. My life with autism.*

³⁰⁷ Pélbart, P.P. 2020. *Contra os limites da linguagem, a ética da imagem.*

intrínsecos a cada ser humano^{308 309}; uma ética, portanto, da vivência do presente em sua plenitude.

Do ponto de vista da clínica, as implicações são semelhantes. Por um lado, uma clínica – que também vigora na contemporaneidade – pautada nos resultados, na performance, que se preocupa com o futuro, com aquilo que a pessoa autista deva ser, deva produzir, em como ela deve se comportar, se ajustar à sociedade etc. Por outro, uma clínica cujo principal objetivo consiste em justamente promover encontros autênticos, os quais constituem um fim em si mesmos, sendo a manifestação das potencialidades e a realização das possibilidades da pessoa apenas secundárias. Uma clínica que reconhece o valor da pessoa no presente do encontro, no aqui e agora, intrínseco, não condicionado por alguma habilidade ou capacidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Busquei, neste capítulo, apresentar uma discussão sobre o eterno desde a filosofia antiga, em sua vertente lógico-racional, considerando desde alguns filósofos da Antiguidade Grega, como Parmênides, Aristóteles e Platão, da Antiguidade Tardia, como Plotino, e da Idade Média, como Boécio, até a abordagem fenomenológico-existencial contemporânea, delimitada em Marion, Kierkegaard, Jaspers, Buber e Lévinas, considerando ainda as importantes contribuições de Santo Agostinho. Nesta abordagem, o eterno mais que um conceito, passa a ser apreendido na vivência pessoal enquanto um fenômeno saturado, ou seja, um fenômeno inobjetivável, refratário a qualquer sistema conceitual explicativo, mas que, ao mesmo tempo, se manifesta, se revela; apreendido pelo excesso da intuição com relação ao conceito; intuição que se inscreve na carne.

A contribuição do presente trabalho consiste em mostrar a concretude de uma vivência tal como a do eterno, e mostrar principalmente que ela é não somente possível no autismo, mas também que algumas características da condição até mesmo a favorecem. Neste sentido, penso que isto contribua para uma visão da condição autística não baseada em déficits ou falhas, como ocorre

³⁰⁸ Marcel, G. 1991. *Les hommes contre l'humain*.

³⁰⁹ Mounier, E. 2004. *O Personalismo*.

na linguagem da patologia, mas baseada nos aspectos positivos que a pessoa apresenta.

Trata-se, portanto, de uma fenomenologia do Eterno, do Sensível, que se segue à fenomenologia do Rosto, de Lévinas, da Vida, de Michel Henry³¹⁰ e à fenomenologia do Dom, de Jean-Luc Marion. E todas estas “fenomenologias” somente se tornam possíveis se pensadas sob a luz e o brilho do amor.

REFERÊNCIAS

Agostinho de Hipona, Santo. Confissões. Braga: Livraria Apostolado da Imprensa, 1990.

Agostinho de Hipona, Santo. Comentário ao Evangelho e ao Apocalipse de São João. Tomo I. Trad: Pe. José Augusto Rodrigues Amado. São Paulo: Cultor de Livros, 2017.

American Psychiatric Association. Diagnostic and statistical manual of mental disorders (5th ed.), 2013. <https://doi.org/10.1176/appi.books.9780890425596>.

Buber, M. Eu e Tu. Trad.: Newton Aquiles Von Zuben. São Paulo: Centauro, 2017. Originalmente publicado em 1923.

Cardoso, G.F. Tempo e eternidade em Santo Agostinho. *Filogênese*, v. 3, n. 1, p.81-91, 2010.

Cherniss, H. *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, vol. 1. Baltimore: Johns Hopkins Press, 1944.

Csikszentmihalyi, M. The contribution of flow to positive psychology. In J.E. Gillham (Ed.), *The science of optimism and hope: Research essays in honor of Martin E.P. Seligman* (pp.387–395). Templeton Foundation Press, 2000.

Deligny, F. O Aracniano e outros textos. Trad. Lara de Malimpensa. São Paulo: n-1 edições, 288p., 2015. (originalmente publicado em 1980).

Fitzgerald, P. “Stump and Kretzmann on Time and Eternity”. *The Journal of Philosophy*, v. 84, n. 5, p.260–269, 1985.

³¹⁰ Henry, M. 2014. *Palavras de Cristo*.

Fulford, K.W.M.; Broome, M.; Stanghellini, G. e Thornton, T. Looking with both eyes open: fact and value in psychiatric diagnosis? *World Psychiatry*, v. 4, n. 2, p.78-86, 2005.

Grendin, T. *Thinking in Pictures. My life with autism*. Vintage Books, 2006.

Hamelin, G. Eternidade de Deus e eternidade do mundo em Boécio. *Analytica*, v. 7, n. 1, p.65-81, 2003.

Henry, M. 2014. *Palavras de Cristo*. Trad: Carlos Nougué. São Paulo: Ed. Realizações, 2014.

Jaspers, K. *Introdução ao Pensamento Filosófico*. Trad.: Leonidas Hegenberg e Octanny Silveira Da Mota. São Paulo: Ed. Cultrix, 1965.

Kedar, I. *Ido in Autismland: climbing out of autism's silente prison*. Lexington KY: Sharon Kedar Publishing, 2013.

Kierkegaard, S.A. *As Obras do Amor: algumas considerações cristãs em forma de discurso*. Trad.: Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis: Ed. Vozes; Bragança Paulista: Ed. Universitária São Francisco, 2005.

Kierkegaard, S.A. *O Conceito de Angústia*. Trad.: Álvaro Luiz Montenegro Valls. 2ª. ed. Petrópolis: Ed. Vozes; Bragança Paulista: Ed. Universitária São Francisco, 2010.

Lévinas, E. *Entre nós. Ensaio sobre a alteridade*. Trad: Pergentino Stefano Pivatto; Evaldo Antônio Kuiava; José Nedel; Luiz Pedro Wagner; Marcelo Luiz Pelizolli. Petrópolis: Ed. Vozes, 1997.

Lévinas, E. *Humanismo do Outro Homem*. 3ª. Edição. Petrópolis: Vozes, 2009.

Lozano, V. *Amor, verdad y trascendencia en Gabriel Marcel*, *Espiritu LV*, p.233-242, 2006.

Malet, P.M. *Donación y Subjetividad en La Nueva Fenomenología en Francia: Marion, Romano y Barbaras*. *Trans/Form/Ação*, v. 40, n. 1, p.187-210, 2017.

Marcel, G. *Être et Avoir*. Paris: Aubier Montaigne, 1935.

Marcel, G. *Les hommes contre l'humain*. Préface de Paul Ricœur. Paris: Editions Universitaires, 1991. Originalmente publicado em 1951.

- Marion, J.L. *O visível e o Revelado*. São Paulo: Ed. Loyola, 2010.
- Merleau-Ponty, M. *Phenomenology of perception*. Trans. C. Smith. London: Routledge and Kegan Paul, 1962.
- Mounier, E. *O Personalismo*. São Paulo: Centauro, 2004.
- Pélobart, P.P. *Contra os limites da linguagem, a ética da imagem*. *Veritas*, v. 65, n. 2, p.1-6, 2020.
- Runswick-Cole, K. *Understanding this thing called Autism*. In: *Rethinking Autism – diagnosis, identity and equality*. K. Runswick-Cole, R. Mallet & S. Timimi (eds.). London and Philadelphia: Jessica Kingsley Publishers, 2016.
- Savard, D. *The feeling of eternity*. *Sante Ment Que*, v. 7, n. 2, p.139-146, 1982.
- Scott, J.G.; Scott, R.G.; Miller, W.L.; Stange, K.C. e Crabtree, B.F. *Healing relationships and the existential philosophy of Martin Buber*. *Philosophy, Ethics, and Humanities in Medicine*, v. 4, n. 1, [11], 2009.
- Sequenzia, A.; Grace, E.J. *Typed Words, Loud Voices*. Ed.: Autonomous Press, 2015.
- Stein, E. *Sobre el problema de la empatia*. Trad.: J.L.C. Bono. Madrid: Editorial Trotta, 2004. Originally published in 1917.
- Stump, E.; Kretzmann, N. *Eternity*. *The Journal of Philosophy*, v. 78, n. 8, p.429–57, 1981.
- Vinolo, S. *Jean-Luc Marion y la teología*. *Pensar desde el amor*. *Theologica Xaveriana*, v. 186, p.1-29, 2018.
- Wilberding, J.G. *Eternity in Ancient Philosophy*. In: Y. Y. Melamed (ed.) *Eternity: A History*. Oxford Scholarship Online, 2016. doi:10.1093/acprof:oso/9780199781874.003.0002.

POSFÁCIO

Como se pode chegar a uma significação pré-originária, pré-discursiva, anterior ao dado, por meio do discurso? Como se pode chegar ao face-a-face do Dizer por meio do Dito? Certamente que a frase de Jean-Luc Marion se aplica, que Lévinas pôde pensar a respeito do pré-originário apenas sob a luz do Amor. Mas parece-me que, ao mesmo tempo, há um método a ser utilizado; e este método é aquele proposto por Edmund Husserl no início do século XX, o qual seria adequado a uma “ciência rigorosa”: o método da redução fenomenológica. Mas poder-se-ia dizer que Lévinas radicalizou a *epoché* husserliana, não apenas como uma suspensão temporária das crenças no mundo, dos julgamentos de valor, para que um determinado fenômeno seja isolado e descrito, mas como uma suspensão temporária de toda construção linguística-racional, como uma redução do Dito ao Dizer. Procedimento este que vai ao encontro da desconstrução derridiana, utilizada e radicalizada por Carlos Mendoza-Álvarez em sua teologia pós-moderna. Penso que se pode mesmo falar que, no pensamento levinasiano, há um fundamento pré-discursivo. Certamente, há o reconhecimento de que não é possível qualquer tipo de fundamento pela via racional, discursiva; que a Verdade jamais poderá ser alcançada pelo discurso lógico, que este inevitavelmente refuta a si mesmo quando pretende dar conta dos fenômenos saturados, os quais saturam nossa capacidade explicativa-conceitual. Neste sentido é que Lévinas aponta que o Dizer não se esgota no Dito, pois transborda. Isto aconteceu com a Metafísica de base aristotélico-tomista e sua tentativa de descrever exaustivamente o ente supremo, de categorizar e objetificar Deus. Isto fez com que, na Modernidade Tardia, as certezas que sustentavam o pensamento ocidental ruíssem, uma a uma: as convicções dogmáticas religiosas; o ideologismo político; a própria racionalidade científica (que passou a ter seus limites claramente reconhecidos), juntamente com todas as pretensões a uma verdade universal. E o “homem” ocidental se viu desamparado, sem a tradição, sem as certezas que antes lhe sustentavam. O que restou, então, ao Ocidente? O nihilismo absoluto?

Não, o fundamento pré-discursivo, alcançado pela via oposta à racionalização, ou seja, pela via de uma fenomenologia do Sensível (numa espécie de desconstrução e redução fenomenológica radical), sob a luz do Amor. Como nos aponta Lévinas em *De outro modo que ser ou para lá da essência*, por meio dos rastros deixados pelo Dizer no Dito, este se reduz àquele, que se mostra finalmente; rastros da transcendência.

O que acontece quando todo o Dito é reduzido ao Dizer? Quando nossas construções linguísticas-conceituais são suspensas, o que nos resta? Resta-nos duas atitudes básicas: a de uma subjetividade vulnerável, sensível, exposta em sua carne, descentrada, em doação/recepção, acolhedora e refém do outro; uma subjetividade solidária, fraterna, cuidadora e responsável pela alteridade; a outra atitude, a de uma subjetividade que se vê onipotente, autocentrada/egoísta, indiferente e opressora. Certamente, a primeira atitude é a mais básica e fundamental, correspondendo ao Dizer pré-originário; nossa vulnerabilidade é constitutiva, como mostrado ao longo de toda a obra; a segunda aparece como uma reação, uma defesa onipotente diante da vulnerabilidade/falibilidade humana. Neste reconhecimento, há um fundamento pré-discursivo. Se não houvesse este fundamento, não haveria qualquer tipo de valoração com relação a estas duas atitudes básicas e ambas seriam equivalentes; estaríamos lançados ao relativismo absoluto que, no final das contas, nos levaria ao niilismo.

De modo a exemplificar concretamente como se chega a estas duas atitudes básicas, nada melhor que recorrer a situações extremas, como as situações-limite de Karl Jaspers, e neste momento em que escrevo este texto, julho de 2022, o que me vem à mente é a situação da guerra, em que as palavras não contam mais. Penso especificamente na Guerra da Ucrânia. Tomando emprestada a expressão “modos-de-ser” de Leonardo Boff, como tratado no capítulo 2, poder-se-ia dizer que o modo-de-ser vulnerável, descentrado, em doação, solidário e fraterno, neste momento é representado pelas pessoas ucranianas refugiadas. Imaginemos, por exemplo, uma pessoa ucraniana, em meio aos escombros, levando pão e água para outra pessoa ucraniana. Este é o modo-de-ser vulnerável, em doação; não são necessárias palavras. Por outro lado, o modo-de-ser onipotente, indiferente, autocentrado e opressor, está

sendo representado pelos militares russos, como nos inúmeros casos de crimes de guerra relatados. Isto não impede, no entanto, que a situação se inverta. Um soldado ucraniano, por exemplo, pode adotar o modo-de-ser opressor quando tortura um soldado russo capturado ou quando simplesmente lança mísseis contra outro ser humano; e um soldado russo, que se encontra na guerra contra sua própria vontade, pode adotar o modo-de-ser vulnerável/responsável ao impedir, por exemplo, que um outro soldado russo torture uma pessoa ucraniana capturada, militar ou civil, levando água para que esta se acalme.

Quando imaginamos a situação da polarização social entre pessoas socialmente privilegiadas ou excluídas – algo gritante na América Latina – podemos pensar também que, mesmo nestas condições, ambos modos-de-ser podem ser adotados. Uma pessoa privilegiada socialmente pode adotar uma atitude indiferente ou opressora, ao se colocar em uma pretensa onipotência, em um autocentramento; mas pode também adotar a atitude fundamental do cuidado com o outro, do acolhimento e fraternidade, reconhecendo o outro como pessoa, ao reconhecer sua própria vulnerabilidade, colocando-se em um modo-de-ser descentrado, em doação. Por outro lado, uma pessoa excluída socialmente – marcada, portanto, por uma dupla vulnerabilidade – pode adotar uma atitude egoísta, autocentrada, de fechamento ao encontro, ao se manter ressentida e magoada; mas também pode, ao praticar o não ressentimento e o perdão, assumir uma atitude que pode ser denominada amorosa, própria do modo de ser vulnerável, sensível (aquém de qualquer representação), exposto, aberto, descentrado, em recepção/doação, que se abre à comunhão e leva à Redenção.

Este modo de ser originário caracteriza-se por uma intencionalidade sensível (pela consciência não intencional levinasiana ou pré-reflexiva merleau-pontyana), sendo alcançado pela “epoché radical”, pela suspensão temporária de todo pensamento discursivo. Neste caso, o ser entra em contato com sua sensibilidade mais profunda, ou seja, com sua espiritualidade, renunciando à sensibilidade mais superficial (sublimando). Quando esta desconstrução “radical” do pensamento racional-conceitual é feita, alguns podem intuir que o que resta é o Nada. Mas, compartilho da visão – pressuponho – dos vários autores/as

trabalhados neste livro – Marion, Mendoza-Álvarez, Lévinas, Edith Stein, São João da Cruz, Santo Agostinho, Kierkegaard, dentre outros – que o que há, na verdade, não é o nada, mas um excesso de sentido (como em Paul Ricouer), que satura nossas capacidades representativas, uma Luz que ofusca (significação que precede a nós, humanos – não somos criadores, mas apenas intérpretes do Sentido originário, do texto da Vida), a Graça, o Amor... e é a partir deste amor que encontramos no mais íntimo de nosso ser - como em Santo Agostinho -, que podemos contemplar o Belo. É a partir desta consciência pré-reflexiva sensível, desta sensibilidade mais profunda, que contemplo o Belo nas artes, na Natureza, e apreendo o rastro da transcendência no Rosto do outro. A partir desta fonte inesgotável de Amor – deste “fundo amoroso do real”, como diria Carlos Mendoza-Álvarez³¹¹ – que percebo que o sentido transborda a falta de sentido (não é que primeiro acesso esta fonte inesgotável e depois apreendo o Belo; tudo isto ocorre num instante, no tempo fora do tempo, fora da ordem lógica do discurso, na anacronia do sensível. Quando o rosto do outro irrompe, em sua miséria e nudez, acesso a Fonte). A racionalidade conceitual apenas ofusca esta fonte, enquanto a *poiésis* dela nos aproxima. Esta é a tarefa, pois, da desconstrução. Nossa carne mais “superficial” – com suas necessidades – encontra-se mais distante, enquanto nossa carne mais “profunda” desta fonte faz vizinhança.

Voltando à Guerra da Ucrânia. Diversas cidades e regiões que nunca tinha ouvido falar antes – Odessa, Kherson, Mariupol, Kharkiv, Donbass – me vêm à mente. Conhecia antes apenas três cidades: Kiev, a capital; Donetsk, por causa do time de futebol Shakhtar; e Chernobyl, devido ao acidente nuclear. Neste momento, o não ressentimento e o perdão de cada pessoa ucraniana é o exemplo para a Redenção de toda a Humanidade.

Caminhar, portanto, pelas estradas que nos levam ao fundamento pré-discursivo, à Verdade – impossível de ser traduzida/esgotada no discurso conceitual/racional, no Dito; caminhar pelas estradas que nos levam ao face-a-face, ao Dizer, a reconhecermos nossa vulnerabilidade inerente e constitutiva, a assumirmos o descentramento, a abertura originária, recepção e doação, uma

³¹¹ Ver Mendoza-Álvarez, C. Deus ineffabilis: uma teologia pós-moderna da Revelação do fim dos tempos. 1ª. ed. São Paulo: É Realizações editora, 2016.

atitude solidária, fraterna, responsável, cuidadora, de acolhimento, sensível; por estradas que nos levam à espiritualidade, renúncia ao eu, isto é, à satisfação das necessidades narcísicas - sublimação e Kênosis; atitude de não ressentimento e perdão. Estrada que leva à comunhão, Plenitude, à vivência do eterno no aqui e agora – que, anacronicamente, remete a um passado imemorial – a *Kairós* que rompe com *Cronos*, Redenção! Caminho que nos faz sentir que a vida vale a pena ser vivida. Mas esta atitude somente é possível sob a Luz da Graça, sob a Luz do Amor...

APPENDIX

THE EXPERIENCE OF THE ETERNAL IN AUTISM ACCORDING TO AN EXISTENTIAL-PHENOMENOLOGICAL APPROACH¹

In this chapter, I aim to discuss the experience of the eternal - more specifically, to raise the hypothesis that there is this type of experience in autism and to show how it happens. I also seek to postulate that this experience is facilitated by virtue of some characteristics of the autistic condition, and to extract ethical and clinical implications from the proposed discussion. This work is located within the affirmative policies for people with autism, which do not conceive the autistic way of being-in-the-world from the perspective of deficit and lack, but of difference and of an existential possibility. I employed the methodology of non-systematic literature review and the methods of conceptual investigation and experience report, based on my own experience as a psychiatrist who has worked with autistic people for over 19 years, and above all, as a father. I selected texts written by commentators that address ancient philosophy, through which I investigated the notion of eternity in Parmenides, Aristotle, Plato, Plotinus and Boethius, and texts by philosophers of phenomenology and existentialism that deal with the relationship between instant, eternity, love and transcendence. The thinkers who compose this central theoretical framework are Jean Luc-Marion and his phenomenology of donation, Kierkegaard, Karl Jaspers, Martin Buber, and Emmanuel Lévinas. Furthermore, I extract some contributions from Saint Augustine about the relationship between God, eternity and love. In Buber, I discuss the notion of eternity present in the I-Thou relationships, and in Lévinas, the importance of the notion of non-intentional consciousness to think

¹ This text corresponds to the translation of chapter 5 of the book *Sob a luz do amor – ética, clínica e transcendência* (by Stephan Malta Oliveira), whose original title is: *A vivência do eterno no autismo segundo uma abordagem fenomenológico-existencial*. The translation was done by Inti Máximo Gomes Ferraz and the revision of the translation by Carolina Siqueira Muniz Ventura. The book was published by Pedro & João editores, 2022.

about the experience of the eternal. The concept of experience I use is that of Merleau-Ponty's (1962) lived experience, emphasizing the embodied and pre-reflective dimension of consciousness.

In the first part of the chapter, I discuss the notion of eternity in some of the main philosophers of Greek and Late Antiquity who dealt with the topic. In the second part, I address the notion of the eternal in its experiential aspect, found in the above-mentioned phenomenology and existentialism thinkers, having love as the foundation of this experience. In the third part, I carry out a more specific discussion about the experience of the eternal in autism, based on my experience as a professional and as a father, raising the hypothesis that some characteristics of the condition, such as the predominance of visual or non-representative thinking and the engagement in actions with no apparent purpose, which make the autistic person situate themselves more fully in the present time, favor this experience. At the same time, I discuss some other aspects of the subjective experience of time in autism, like in anxiety attacks and in repetitive behaviors. In the last part of the text, ethical and clinical implications are extracted from the proposed discussion.

THE NOTION OF ETERNITY IN ANCIENT PHILOSOPHY

The main material used in this section is the article by James Wilberding (2016) entitled *Eternity in Ancient Philosophy*, in which he presents a thorough and consistent discussion of the concept of eternity in philosophers of Greek and Late Antiquity, and the article *Eternidade de Deus e eternidade do mundo em Boécio*, by Guy Hamelin.

According to Wilberding (2016), the category eternity derives from the Latin term “*aeternitas*”, used in Antiquity to refer to a way of being completely removed from time and, as proposed by some philosophers, from duration. The author shows that, although in Parmenides there was no mention to the concept of eternity, the idea was already present, related to the characteristics of the Being, as can be seen in the following quote from his poem entitled “*On Nature*”: “*Being is ungenerated and indestructible, whole and of a single kind and unshaken and complete*” (p.17). It seems that, for the Greek philosopher, the being is not necessarily eternal, situated outside time, but it has no beginning and no end.

In Parmenides, the idea of the being as having no beginning and no end did not appear as a cause of the sensible world. This question arises later on and poses a logical problem: how could something eternal that involves immutability (changelessness) change to give rise to something like the sensible world, which would not exist and at a certain point would begin to exist? According to Wilberding (2016), Aristotle and Plato seek two different solutions to this problem.

Aristotle's solution is that the Cosmos, like eternity, also has no beginning and no end. The philosopher conceives of an eternal divine cause of the Cosmos in the form of its god, the Prime Mover. Aristotle seems to establish a correlation between the notions of eternity and duration. He contrasts human happiness with divine happiness by asserting that the former is obtained for brief periods while the latter is obtained always. Furthermore, the philosopher differentiates temporal duration, in which time is subject to change, from eternal duration, in which the eternal always remains the same (WILBERDING, 2016).

Plato offers a solution that is different from Aristotle's, since, in his conception, the Cosmos has not always existed; there are two distinct causes that bring it into existence: the Demiurge and the Forms. The Forms are described as immutable, while the Demiurge is described as a separate cause, subject to change, which participates actively and directly in the construction of the Cosmos. Thus, eternity applies only to the Forms and, consequently, to objects of thought (WILBERDING, 2016).

According to Wilberding (2016), Plato makes a distinction between duration, change (movement/motion) and time, in which the first two exist independently of the third. In his conception, before Demiurge creates the Cosmos, there is an initial state called the *"pre-cosmic stage that is characterized by a disordered and discordant movement"* (p.26). The Demiurge then begins to impose an intelligible order, creating the body and soul of the universe, the World-Soul. At this point, there is already the Cosmos, although not yet complete, as time has not yet established itself. There is duration and movement, but not time, which can be termed a *pretemporal cosmic stage*. Therefore, time comes to be later, together with the creation of the *"Wandering Stars"*, that is, of the *"sun, the moon, and the five known planets"* (WILBERDING, p.28). Another controversial

aspect in Platonic thought is whether duration, being detached from time, can be compatible with eternity. According to Wilberding (2016), some passages in *Timaeus* show that the Forms exist outside time, but not necessarily outside duration. Thus, Platonic eternity could be understood as a durational extension. Some thinkers, however, believe that the eternity of the Forms transcend duration.

Moving on to Late Antiquity and the Middle Ages, I will briefly address the views of two philosophers: Plotinus, a third-century philosopher who was the founder of Neoplatonism, and Boethius, a medieval roman philosopher.

There is a close relationship, in Plotinus, between the notions of eternity and life. The following characteristics can be found in intelligible life according to the Neoplatonic philosopher: “*it is all together in a unity; it lacks extension; it lacks parts; it both 'remains' and remains 'the same'; it is not subject to past and future tense, nor do 'before' and 'after' apply to it; rather it is always in the present; it is unlimited; it involves both rest and motion*” (WILBERDING, 2016, pp.31-32).

Plotinus defines a single principle from which everything originates, which he calls the One or the Good. A second principle, Intellect, originates from this, and a third, in turn, derives from Intellect, the Soul. The Soul is responsible for giving rise to matter and the sensible world, which is clearly a Platonic influence, as found in the Demiurge. Plotinus then combines the intelligible world of Plato's Forms and Aristotle's divine intellect into a single principle (WILBERDING, 2016). Eternity is this principle, while time is thought of as an imitation of the eternal. Plotinus' single principle, or rather, eternity, can be characterized in the thought of the Neoplatonic philosopher as lacking duration. Plotinus then establishes that, in Intellect, the Forms are all present in a durationless mode (WILBERDING, 2016).

One of the authors of the Middle Ages who made a great contribution to investigations into eternity was the Roman Boethius, mainly in his *De philosophiae Consolatione*. According to Hamelin (2003, p.66), Boethius tries to answer an important philosophical problem about the question of eternity, namely: “*How is man free, if God knows everything, including his future actions? If these are already known in advance, doesn't that imply that the world is determined?*”. The Roman philosopher's initial response is: “*God knows everything not in time but*

in eternity". Although the answer is only partially satisfactory, I now present the Boethian definition of eternity. "Let us therefore try to see what eternity is, because it is eternity that enlightens us about the divine nature (...) eternity is the entire and perfect possession of an unlimited life, in the manner we can conceive it according to what is temporal" (BOETHIUS cited by HAMELIN, 2003, p.67).

There is clearly in Boethius an intimate relationship between life and eternity. It is an unlimited life (*interminabilis*), without beginning or end. However, many philosophers point out the contradiction that exists in linking the concepts of eternity and life, since eternity presupposes atemporality and life, in turn, necessarily involves activity, change and time; therefore, there is an incompatibility between the two. Some solutions to this problem are provided by a deeper analysis of Boethius' thought.

The Roman philosopher's conception of eternity refers to a perfect possession of an unlimited life that is attained at once. In this sense, "*a mortal living being possesses (possession) his life, but he does not possess it completely at once. On the other hand, the eternal living being possesses, according to Boethius' definition, his whole life at once (total simul)*" (HAMELIN, 2003, p.69). Therefore, being eternal is not in time, which implies that eternity is atemporal; as the eternal implies life, it is an atemporal life, that is, without succession, without extension or duration. There are some passages, however, in Boethius' work, according to Hamelin (2003), that point to the idea of an atemporality that implies a certain duration; therefore, an atemporal duration, contrary to the conception of the eternal as an instant. Nevertheless, a logical problem follows this proposition, as duration corresponds, in general, to something that persists in time. How can an atemporal eternity that lasts in time be possible?

According to Hamelin (2003), although the conception of atemporality as a single instant, that is, without extension, could solve this difficulty, it would result in others. For example, how can we think about the relationship between the eternal world (without duration) and the temporal world and the question of divine intervention in the world?

Thus, the author considers the interpretation of atemporality as duration as the most plausible in Boethius' work. In order to avoid the logical problems generated between the notion of atemporality and

duration, he defends the use of the term in an analogical sense. Quoting Stump and Kretzmann (1981) in their article *Eternity*, Hamelin (2003, p.74) states that “it is about analyzing words from a common language used in an unusual context, that is, examining an extraordinary use of ordinary terms, with the aim of explaining the notion of eternity as ‘an unlimited life perfectly possessed all at once’”. Stump and Kretzmann (1981) are representatives in contemporary philosophy of a line of thought that defends the notion of atemporal duration, while Fitzgerald (1985) represents a line of thought that opposes this conception precisely because of the logical problems it raises.

In the analogical sense, then, atemporal duration is analogous to temporal duration, occurring in an infinite present. *“Thus, atemporal duration, as an infinite present, retains all the required properties, such as absence of beginning or end and existence possessed entirely, at once, without succession and completely present in its possessor”* (HAMELIN, 2003, p.74). It is a conception close to the Platonic conception of eternity - duration without time -, which somehow seems to solve the problem of the relationship between the eternal world and the temporal world. However, it does not offer solutions to other logical problems, for example, how can a human being be free in time if all his future actions are already known by God?

THE ETERNAL ACCORDING TO PHENOMENOLOGY AND EXISTENTIALISM

I will start this section with Jean Luc-Marion's phenomenological project, which is part of the new French phenomenology (MALET, 2017). Marion (2010) proposes an extension of the scope of phenomenology, based on Husserl's principle of all principles, namely, the principle of non-presupposition. The French philosopher postulates that there should not be something like conditions of possibility, *a priori*, for the recognition of a phenomenon, as they restrict the apprehension of the phenomenality to objects (constituted by consciousness) and beings. According to Marion (2010), there are, however, phenomena that show themselves, manifest themselves and, ultimately, reveal themselves, but do not meet the criteria of the conditions of possibility established by Husserl, being thus excluded from the phenomenological field,

which, contradictorily, goes against the principle of non-presupposition.

Phenomenology must, in order to become what it intends to be, extend the staging as far as possible of everything that can appear in the world, above all of what, initially and more often, does not appear yet. But, spontaneously and following its greatest trend line, phenomenology does not stop restricting itself to what appears to it more easily and faster – the *objects* that can be constituted and, in the best of cases, the *entities* that exist. There are, however, phenomena that, being neither objects nor entities, do not cease to claim their manifestation and, even without the authorization of philosophy, manage to fulfil it (MARION, 2010, p.12).

In fact, the proposal is to extend the phenomenological reach to every possible experience, not restricting it to pre-established conditions. “*Phenomenology goes beyond metaphysics insofar as it renounces the transcendental project to allow an ultimately radical empiricism to manifest itself (...) because it is no longer limited to sensitive intuition but admits every intuition that is originally a donor*” (MARION, 2010, p.85). I will comment on this overcoming of metaphysics later on. About the phenomena that do not cease to claim their manifestation, even without an authorization from philosophy, Marion calls them *saturated phenomena*, since they saturate human explanatory and representative capacities. In these phenomena, there is an excess of intuition in relation to the concept; intuition that is inscribed in the flesh. From this comes the validity of this type of knowledge, which occurs through intuition, an intuition that can be shared, conferring intersubjective – or intercorporeal – validation to Marion’s phenomenological project.

Saturated phenomena are, therefore, unobjectifiable phenomena. Unlike the phenomena with which traditional phenomenology deals, such as objects that present themselves to consciousness - noematic aspect – and, at the same time, are constituted by it - Husserl’s noetic aspect -, saturated phenomena resist objectification, refuse to be described by means of a conceptual-explanatory-representative system; in other words, they resist becoming the possession of human consciousness. It is, in fact, a phenomenality that transcends the human possibilities of constitution and representation. As Marion (2010) states, even so, they manifest themselves, they reveal themselves. Some examples mentioned by the philosopher are the historical events, which

do not have an identifiable cause and cannot be predicted. Another example is the phenomena of Revelation, which include those with which theology has always dealt, but which should not remain outside the reach of philosophy, more specifically of phenomenology. These include God, the person, the face – in the Levinasian sense of the term, as a vestige of the Infinite –, the invisible gaze of the other who looks at me – counter-intentionality –, love. It is a phenomenology of donation, since these phenomena are given, donated, preceding subjectivity as a donee, in its pure receptivity. Certainly, one can include among the saturated phenomena those linked to eternity, which manifest, reveal and donate themselves. They are apprehended by the donee precisely through the experience of the eternal.

Marion (2010) expresses scathing criticism of metaphysics in the sense that it constitutes a discourse not addressed to God, but about God (VINOLO, 2018). He criticizes the countless attempts of metaphysics – as in Descartes, Kant, Leibniz, among others – to describe exhaustively, that is, to try to create a conceptual explanatory system that accounts for saturated phenomena, like its attempt to describe/represent God. The contemporary French philosopher shows that what happens is that one takes possession of God, objectifying Him and transforming Him into a category of our thought. According to Marion, this was what led Nietzsche to declare the "death of God". This statement, according to the author, does not represent the proof or victory of atheism; rather, it marks "the end of metaphysics". It is an argument proposed by Marion that is quite impactful and has generated many contemporary philosophical discussions and debates, especially with Thomist philosophers.

I particularly agree with Marion when he states that attempts to create a representative conceptual system to account for unobjectifiable phenomena end up taking possession of these phenomena, reducing them to the category of object, as constituted by consciousness itself. This occurs with the phenomenon of the eternal, as the attempts to offer an exhaustive explanation of it through logic, as shown in the previous section on ancient philosophy, end up mischaracterizing the phenomenon, which ceases to be recognized in its phenomenality - in its manifestation and revelation – and becomes an object of our consciousness, constituted by intentionality. And I agree with the philosopher that phenomenology is

the field which can apprehend and describe saturated phenomena without objectifying them, recognizing that these are phenomena whose intuition exceeds the concept; phenomena that are invisible but, at the same time, show and manifest themselves, and can be described through perlocutory performative acts, that is, through speech acts, in the Austinian sense, which have an effect on the interlocutors' feelings, thoughts and actions (MARION, 2010). Thus, phenomenology replaces metaphysics.

Let me now turn to the importance of love for the apprehension of saturated phenomena. According to Marion (2010), it is precisely charity that enables to make visible phenomena that, until then, had been invisible. One of the examples he mentions is the Levinasian formula according to which the Other's face appears to me as a vestige of the Infinite (LÉVINAS, 1997). It is only in the light of charity that this apprehension is possible. If love is withdrawn, the other's face becomes a mere object of my consciousness, with its distinct parts, eyes, forehead, nose, ears, mouth; but in the light of love I apprehend the invisible eyes that see me; a gaze that refers to the Infinite.

Theologically: the event of Revelation implies the passage from what was not seen to what is visible; but as this metamorphosis develops in the theater of this world, to the point of putting on stage not only God, 'whom no one has ever seen' (Jn 1:18), but also the things of the world, which everyone believed, until then, to have always seen, and which they discover in an absolutely new light (under the sun of charity and its judgment), it must be admitted that (the event of Revelation) plays here a radically new and infinitely powerful phenomenality (Marion, 2010, p.12) (...) But then, to see this invisible face, it is necessary that I love it. Now love depends on charity. Consequently, it is necessary to maintain that the natural phenomenon of the other's face can only be discovered in the light of charity, that is, through the 'aid' of Revelation. Without the revelation of the transcendence of love, the phenomenon of the face, therefore, the phenomenon of the other, simply cannot be seen (MARION, 2010, p.107).

Returning to the saturated phenomenon that is the theme of this chapter, the eternal, I will now focus on the intrinsic relationships that exist between love and eternity. Like the phenomenon of the other's face, the experience of the eternal through subjectivity (that apprehends the phenomenon of the eternal, which donates itself) as a unity of irreducible meaning could never happen except through love. If there is no love, then such an experience becomes meaningless; the

experience of the present without past or future could very well, in this case, be reduced to a mere psychological state, like the flow state of positive psychology (CSIKSZENTMIHALYI, 2000). But under the light of charity, the experience of the eternal becomes irreducible. It is an experience, as defined by Savard (1982), that results from a perceptual modification of time, present in different cultures. This experience takes place as a feeling of eternity, that is, a feeling of departing from time or an extra-temporal experience.

Marion (2003) states that love is a phenomenon that happens outside time. When you love someone, you love for all eternity, even if this love does not last throughout time; when you declare your love for the other, this presupposes that you love forever and ever, as no one claims to love another person for a few minutes, for a few months or years, or until a specific date. The sentence 'I will love you until next spring' belies what is said; in fact, the interlocutor is told that it is not true love - true love, on the contrary, is for all eternity.

The French philosopher of Christian existentialism, Gabriel Marcel (1935), states that to love "*a person is to say, 'you shall not die'*" (LOZANO, 2006, p.240); therefore, that this love is eternal. Jaspers (1965, p.116) asserts that love is at the base of all human meaning, that we only become authentic and ourselves through love. "*It is in love that we are really ourselves. Everything that has any meaning in us is, in its origin, love'*". Another philosopher to consider here is the father of existentialism, Soren Kierkegaard. According to the Danish philosopher, love establishes the link between the temporal and the eternal. "*For what binds temporal and eternity, what is it, if not love, which precisely because of that exists before everything and remains after everything is over'*" (KIERKEGAARD, 2005, p.20). Kierkegaard, in this same book, "*As obras do amor – algumas considerações cristãs em forma de discursos'*", in which he provides a rich, in-depth description of Christian love as the disinterested love for others, establishes an intimate connection between God, love and eternity.

The hidden life of love lies in what is most intimate, unfathomable, and then in an unfathomable connection with all existence. Just as the tranquil lake sinks deeply into the hidden spring, which no eye has ever seen, so is the love of a man founded, even more deeply, on the love of God. If deep down there were no spring, if God were not love, then there would be no little lake, and absolutely no love of a human being. Just as the tranquil lake is darkly founded on the deep spring, so is human love mysteriously founded on God's love (...)

This is how the life of love hides away; but its hidden life is in itself movement, and has eternity in it. The tranquil lake, despite its completely calm surface, is, strictly speaking, running water, as, after all, it has the fountain at its bottom: likewise, love, however calm it may be in its concealment, is nevertheless current. But the tranquil lake can dry up if the fountain ever stops; the life of love, on the contrary, has an eternal fountain. This life is fresh and eternal (KIERKEGAARD, 2005, p.24).

St. Augustine, more than one thousand years before Kierkegaard, also established an intimate relationship between God and the eternal and between love, truth and God. *“Whoever knows the truth knows the light, and whoever knows it, knows eternity. Love knows it! O eternal truth, true love, beloved eternity! You are my God”* (Confissões, Livro Sétimo, Capítulo X). The Bishop of Hippo sheds light on the famous Johannine quotation (Jn 6, 16), in which the apostle says: *“God is love, and whoever abides in love abides in God, and God in him/her”* (SAINT AUGUSTINE, *Comentário ao Evangelho e ao Apocalipse de São João*, Tomo I, Tratado XVII, p.327). Furthermore, Saint Augustine (ibid, p.326), when addressing the two commandments given by Jesus - *“you must love God with all your heart, all your soul and all your spirit (Dt 6, 5); and your neighbor as yourself ”* (Mt, 22, 37) -, affirms that the commandment to love God comes first by precept, while the commandment to love our neighbor comes first in order of execution; that we come to God by loving our neighbor.

He who does not love his brother whom he sees, how can he love God whom he does not see? (Jn 4, 5) (...) Love your neighbor, therefore, and examine in yourselves how you love your neighbor. There you will see God, when you can. Begin to love your neighbor. 'Share your bread with the hungry, and bring the homeless poor into your house; when you see the naked, cover him, and do not hide from your flesh' (Is 58, 7). In doing so, what will you achieve? 'Then your light will break forth like the dawn' (Is 58, 8). Your God is your light, it is the dawn that will come to you after the night of this life. This light was neither born nor set, it has an eternal existence (...) When you were sick, it was your neighbor who took you; now that you are healed, you take your neighbor (...) Walk while loving your neighbor and caring for your neighbor. Where are you walking to, if not to the Lord our God, whom we must love 'with all our heart, with all our soul and with all our spirit'? (Dt 6; Mt 10, 37)” (SAINT AUGUSTINE, Tomo I, Tratado XVII, pp.327, 328, 329).

I will now focus on some descriptions by Karl Jaspers, Kierkegaard and Martin Buber about the experience of the eternal in

the present time, in the here and now, in the sense of how eternity, paradoxically, can make itself present in time. Once again, it is important to highlight that these inspirations and insights actually occur under the light of charity.

Also in another sense does man want to surpass himself: not by advancing across the world but by projecting himself beyond the world; not in the insatiable and ever-renewed restlessness of his temporal existence, but in the stillness of eternity, in time that abolishes time. Stillness, in the form of duration in time, is not granted to man. It would mean the end of time. The moment of rest in the world cannot be seen as fulfilment. Everything continues. In the perfect instant, when it is granted to man, shines the light of eternal rest. That moment witnesses the calm hidden in us, which does not project itself in time. This calm is the content of transcendence and our destiny is to be received in it, with the companions we had. The immutability of God is an image of this stillness. It is in this direction that man tends to surpass himself, no longer advancing in the world but moving towards transcendence, inaccessible to our knowledge and ineffable (JASPERS, 1965, p.52).

Karl Jaspers conceives transcendence as belonging to the dimension of the ineffable. In this sense, I reiterate once again that the position taken in this work is that of transcendence as a saturated, unobjectifiable phenomenon, whose intuition exceeds the concept, and that conceptual systems are always insufficient to apprehend the ungraspable. Elsewhere, the German philosopher points out the relationship between love and eternity.

'Charity never perishes' (in reference to the Hymn to Love, by the Apostle Paul, Cor 1:13), an enigma of great simplicity. It surprises non-Christians, as if it were trying to translate more than can be meant among human beings. Among humans, love can be eternity. Eternity is not future but present. Anticipations of the future are enigmas that spring from the presence of eternity (p.117) (...) This love projects itself in time like a flash of lightning that no one perceives. But, for those affected, what has existed since eternity is revealed. Love as a phenomenon is historical, but its essential story does not reside in time (JASPERS, 1965, p.120).

Kierkegaard (2010), in his work "*O conceito de angústia*" (The concept of anguish), approaches the relationship between temporality and eternity, focusing, like Jaspers, on the instant that opens to the eternal, as a present whose succession has been abolished. In this work, published in 1844, the philosopher does not

yet explicitly deal with love as the link between the temporal and the eternal, doing so only in “*As obras do amor*”, published in 1847.

The present is not, however, a concept of time, unless precisely as something infinitely empty of content, which, in turn, corresponds to an infinite disappearance (...) The eternal, on the contrary, is the present. Thought over, the eternal is the present as an abolished succession (time was the succession that passes). For representation purposes, it is a progression; however, a progression that does not move, because the eternal for the imagination is the present infinitely full of content. In the eternal, in turn, there is no separation between past and future because the present is seen as the abolished succession. Time is, therefore, the infinite succession; the life that is only in time and only belongs to time has no present (...) The present is the eternal or, more correctly, the eternal is the present, and the present is full (...) The instant is not, properly, an atom of time; rather, it is an atom of eternity. It is the first reflection of eternity in time, its first attempt to, we might say, stop time (...) The instant is that ambiguity in which time and eternity touch each other, and with that the concept of temporality is posed, in which time incessantly cuts through eternity and eternity constantly permeates time (...) The concept around which everything revolves in Christianity, that which makes all things new, is that of the fullness of time, but the fullness of time is the instant like the eternal (KIERKEGAARD, 2010, pp.93, 94, 96 and 98).

Kierkegaard (2010) weaves an interesting critique of the aesthete, who is situated in the aesthetic stage, related to pleasure and immediacy, and claims to live the instant in his constant search for immediate pleasure. As the philosopher postulates, this instant is nothing more than a parody of the eternal. In fact, it can be interpreted that the aesthete lives the instant; however, as he never feels satiated, he is always looking for the next instant; the present that he experiences (or not) is infinitely empty of content and what he seeks is always the near future as the next pleasure that will soothe his anguish. In love, on the contrary, there is satiety and, therefore, the present experienced in its fullness in the instant it opens to the eternal. This fullness is not maintained precisely because time continues to flow in its duration, but in that instant, the subjective experience is that time stops and nothing else is needed because fullness has been reached. One can interpret this experience as a mimesis of the Paschal Mystery, in which the Passion and Resurrection of Christ represents the eschatological time, the end of time (in an anachronistic sense, for in the synchronic sense, time followed its direction), the Fullness of times. In each experience of

love, in each act of loving donation and original openness, this eschatological mystery is revived.

It is necessary to recognize the profoundly poetic tone of the Jasperian and Kierkegaardian quotes that deal not with reflections, representations and rationalizations about time and eternity, but with the very experience of the eternal, about how the eternal can be experienced in the here and now of our temporal life. An experience that, like Marion's intuition, is inscribed not in the imagination, but in the flesh, and which, at the same time, can be shared; from this derives its validity as a condition of possibility of knowledge. The truth of the lived experience.

Still in an almost poetic language, there is the description of the presence of eternity in the genuinely inter-human encounters that occur in Martin Buber's I-Thou relationships (BUBER, 2017). The Austrian Jewish philosopher distinguishes the two ontological forms of relationships, which exist according to the principle-words I-Thou and I-it; the I-it relationships are marked by the use and experimentation of nature, of the other, in which the latter is objectified; they are also the relations of science and of Husserl's intentional consciousness, in which the phenomenon is constituted as an object. On the other hand, the I-Thou relationships, although ephemeral, are the primordial relationships, in which there is a genuine encounter between two people, two human beings, irreducible to representation, unobjectifiable, recognized and affirmed in their uniqueness (BUBER, 2017). It is precisely in this authentic inter-human encounter that, according to Buber, the eternal is present. There is neither past nor future, only the present of the encounter, whose ephemeral nature can occur in an atemporal duration or in an instant. *"The present, not in the sense of a punctual instant that only designates the end (...), but the actual and fully present instant, occurs only when there is presence, encounter, relationship. Only insofar as the Thou becomes present, presence establish itself"* (BUBER, 2017, p.57-58). Furthermore, according to Buber (2017), in the encounter with a Thou – be it another human, another living being or nature itself – we encounter the Eternal Thou.

To end this section, I would like to propose a reflection on what kind of consciousness is involved in experiencing the eternal. I will resort here to the Levinasian formulation about non-intentional

consciousness. According to Lévinas (1997), it is a consciousness prior to intentionality, below any representation and any objectivity. Lévinas does not recognize that eternity can be present in the present that does not pass; he recognizes, however, in *Humanismo do Outro Homem*, that the eternal refers to an immemorial past, in an anachronistic dimension. It seems quite plausible, in such a way, to recognize in the apprehension of the Other's face as a vestige of the Infinite, which is given by the non-intentional consciousness/affection, below and beyond a representative logic, the brightness of eternity. As Marion claims, this apprehension (and brilliant formulation) was only possible in the light of charity.

THE EXPERIENCE OF THE ETERNAL IN AUTISM

I assume that there is something like the experience of the eternal, as shown in the previous sections. In this part of the chapter, I will seek to point out some directions regarding how this type of experience can take place in autism, inferring such experiences from my profession as a psychiatrist – working in the autism clinic for over 19 years – and mainly as Pedro's father. Therefore, I will provide not a self-report, but reports of experiences shared intersubjectively and apprehended empathically, in the sense attributed by Edith Stein (2004).

Pedro is a handsome 10-year-old boy who meets the diagnostic criteria for Autism Spectrum Disorder, Level II – as established by the DSM-5 (APA, 2013). He speaks using short sentences, mainly to request what he wants, but he does not establish a dialogue. He does not structure narratives in the sense of telling past events, for example, nor in the sense of anticipating future events; he has some motor stereotypies, such as hand flapping, especially when he is happy. In his uniqueness, Pedro does not show a significant intolerance to changes in his routine; occasionally, he shows an intolerance to frustration. Regarding the sensory aspect, he is bothered by certain sound stimuli, such as the noise of blenders, electric drills or vacuum cleaners. Furthermore, he is fascinated by light stimuli, such as lights flashing on Christmas trees or in the dark. Within his potential, Pedro is increasingly developing his reading skills and has enjoyed bouncing basketballs a lot.

I want to emphasize that, although I am a psychiatrist, the perspective I adopt on autism is one of difference and identity, therefore closer to neurodiversity (KEDAR, 2013; SEQUENZIA and GRACE, 2015), and not to pathology and deficit, characteristic of the medical model. On the other hand, I share the view of the authors of the Critical Autism Studies that autism is a socially constructed phenomenon, therefore, historically dated, and that the person can never be reduced to an autistic identity. (RUNSWICK-COLE, 2016). From an epistemological and scientific point of view, it is quite problematic to consider autism as a disease, since there are no biological markers that point to a possible brain dysfunction - according to the parameters of modern medicine - and allow such diagnosis, which is strictly descriptive, based on observation of the person's characteristics. I think that, in the current moment of knowledge, saying that it is a disease points more to a moral judgment - which reinforces prejudices and stigmas - than to a technical-scientific aspect, in the sense of a model of value-free facts (FULFORD et. al., 2005). I agree with Fulford et. al. (2005), however, that medical diagnostic categories refer to the inseparability between facts and values and that, in the specific case of psychiatry, the values at stake, such as social, academic and occupational functioning, among others, are extremely conflicting. However, I will not extend this discussion, which pertains to the field of medical epistemology, so that we do not lose sight of the scope of this work.

Returning to the experience of the eternal in autism, I argue that there are some characteristics in the condition that, in a way, favor this experience. They are: the predominance of visual thinking – through images - as opposed to the predominance of discursive/reflective thinking, as described by several autistic people, including Temple Grendin (GRENDIN, 2006); another factor is acting without purpose, as opposed to doing, which has a purpose, as defined by Fernand Deligny (2015); I extend the understanding of this “acting without purpose” to the idea that the purpose is the action itself, what is done (the activity) as an end in itself. These characteristics cause a change – not loss in the sense of a pathologizing language – in the subjective experience of time in autism, as it could be said that the autistic person lives more in the present than in the past or in the future, unlike, for example, a

melancholic person – “stuck” in the past – or an anxious person – always anticipating the future. The inference I make, therefore, is that these characteristics favor the experience of the present, the here and now. This does not imply, however, an experience of the eternal. Acting without purpose (acting is the end in itself), such as spinning with open arms - a pleasant game my son likes to play - or playing with the water that flows from a tap, or staring at the water contained in a sink flowing down the pipe, in the shape of a whirlpool, does not necessarily characterize an experience of the eternal, only an experience of the present. The experience of the eternal, as shown above, necessarily has love at its foundation. Based on this formulation, I will describe some inferences I make about this type of experience in autism, considering some of my experiences in the clinic and, mainly, in the relationship with my son.

Before this, however, I want to mention two other types of autism experiences that refer to the temporal dimension: anxiety crises and repetitive behaviors. Anxiety attacks, such as tantrums, for example, occur quite frequently in children with autism, especially when they feel frustrated for not getting something they want. Pedro presents this type of crisis infrequently. It lasts for a few minutes, 10 or 15 minutes, and he is usually able to regulate himself emotionally on his own. In these crises, the present seems to be confused with the past and the future, while the present seems endless. The 10 or 15 minutes I described seem to last 1 or 2 hours and, unlike the experience of the eternal present, there is a duration linked to time, which passes slowly, leading to the subjective perception that time passes, but more slowly. On these occasions I also feel empathically a great deal of anguish. The other experience is that of repetitive behavior, like lining up toys, such as carts, or the various rituals of objects organization that often overlap with obsessive-compulsive traits. The subjective experience that seems to be involved in this type of behavior is that of control and organization of both present and future time, represented by the spatialized succession of objects. These behaviors often serve to alleviate anxiety or prevent it from emerging, precisely because they are accompanied by a sense of control. Here, too, there is the subjective experience of a temporal duration.

Let me now move on to the experience of the eternal itself, a subjective experience in which time stops for an instant, or a duration totally circumscribed to the present, of the eternal present as atemporal duration, in which *Kairos* breaks up with *Cronos*. I will consider the experience of the eternal in three different situations: in the experience of art, more specifically of music; in the relationship with nature; and in authentic face-to-face encounters, considering love as the foundation of all of them. It is important to emphasize that the apprehension of the eternal happens in an implicit way, in the dimension of non-intentional consciousness, of affectivity, since intuition exceeds the concept in the apprehension of the phenomenon. Precisely for this reason, there is no need for an explicit report by the person who experiences it. In this case, the report is mine, as a professional and father, of a reality that I experience, but which I consider to be shared (intersubjectively) with the other, through my sensations and observation of the other person's expressions, the perception of a state of calmness and tranquility, as described by Jaspers (1965), also experienced by the other. It is not a direct apprehension of the experience of the eternal, since it is not named by the other (many people have difficulty in doing so, such as autistic people and children themselves). However, it is an apprehension of love and peace experienced by the other. Love and peace as an image of eternity in the here and now.

The first case occurs in a university extension project that I coordinate. It is a music workshop for children and teenagers with autism. The work is based on the free and improvised use of musical instruments and on musical interaction, that is, on an interaction that takes place through the musical expression of each participant - including, in addition to me and to the children and teenagers, medicine and psychology interns and volunteers. In the musical interaction, I usually play the guitar - children's songs or rock and Brazilian popular music - and the participants express themselves through other musical instruments - rattle, tambourine, drums, triangle, flute, etc. The technicians - interns, volunteers - do a mediation work, stimulating both the interaction between the participants and their musical expression. In some specific moments of the music workshop, in which there is a silent connection between two or more participants - me or an intern and a child or teenager, or

between two children or two teenagers - which characterizes an authentic face-to-face encounter, as in Martin Buber's I-Thou relationships, there is the experience of the eternal; of the instant that opens to the eternal, which can last a few seconds, whose subjective perception, therefore, can be that of an instant or a duration (that flows) that occurs only in the present, without past or future, in which time stops. In this work, there are moments of chaos, anxiety, joy, relaxation and these moments of the presence of the eternal in time. Music seems, in certain moments, to favor these authentic encounters.

I will simultaneously describe the other two situations in which I perceive the experience of the eternal: in the relationship with nature and in authentic face-to-face encounters, which represent love and are common to other experiences, as in the aesthetic experience. I will describe these experiences in the relationship with my son. I notice that they mostly occur when we go to the beach together. I am not referring to a previously planned family trip to the beach but to constant visits to the beach near our residence that started during the pandemic period. Pedro loves the beach, the contact with both the sand and the sea. In many of these moments when we are on the beach, in connection with each other, with the sea in front of us, the wind, the sky, the line of the horizon, immersed in that atmosphere with a deep feeling of peace and tranquility, the experience of the eternal becomes present; time stops, there is only the here and now of the present, but the present that opens to transcendence and the instant that opens to the eternal. In another experience, he entertains himself by taking sand and letting it run through his fingers. I could interpret such an experience as just acting without purpose, but as I am present, as a close presence (DELIGNY, 2015), and he obviously knows this, it also seems to me an experience of the eternal. I could describe many other situations of communion between us – playing with a ball, simply looking at each other – but certainly, this one on the beach is the most striking.

Other experiences of the eternal take place in authentic encounters that Pedro establishes with another person: between him and his mother (my wife), when the two of them play together, for example, in which there is a deep connection; between him and his physical educator – also on the beach, with all the surrounding

atmosphere – his psychopedagogue and his school mediator, in some specific situations in which he hugs them affectionately and looks into their eyes. All these moments are marked by openness, availability and donation, that is, by the communion between my son and the other.

These experiences are ephemeral, as in Buber's I-Thou encounters, and take place in the dimension of Lévinas' non-intentional consciousness, below and beyond any representation; this is why the predominant image-based thinking in autism (GRENDIN, 2006; PÉLBART, 2020) seems to favor this type of consciousness.

ETHICAL AND CLINICAL IMPLICATIONS

Some ethical and clinical implications can be drawn from the discussion carried out here. In the field of ethics, on the one hand, there is the ethics of Modernity, in force in contemporaneity, based on productivity and performance, whose value is detached from the person and attributed to his/her yield. It is also an ethics of standardization and homogenization, which seeks to standardize individuals and excludes those considered to be of lower productivity/value. Therefore, an ethics that looks to the future, to what the autistic person should be. Opposed to this, there is an ethics based on love, such as the ethics of responsibility for alterity, in its radical difference, proposed by Emmanuel Lévinas. An ethics focused on the here and now of authentic inter-human encounters, which includes all people in their unique modes of existence outside any representative system; an ethics of care, which recognizes value and dignity as intrinsic to every human being (MARCEI, 1991; MOUNIER, 2004); an ethics, therefore, of experiencing the present in its fullness.

From a clinical perspective, the implications are similar. On the one hand, a clinic - also in force in contemporary times - based on results, performance, which is concerned with the future, with what the autistic person should be, should produce, how he or she should behave, adjust to society, etc. On the other hand, a clinic whose main objective is precisely to promote authentic encounters, which constitute an end in themselves, where the manifestation of potentialities and the fulfilment of the person's possibilities are only secondary. A clinic that recognizes the intrinsic value of the person in

the present of the encounter, in the here and now, not conditioned by any skill or capacity.

FINAL CONSIDERATIONS

The present chapter aimed to present a discussion about the eternal, since ancient philosophy, in its logical-rational aspect, considering some philosophers of Greek Antiquity, such as Parmenides, Aristotle and Plato, and of Late Antiquity and Middle Ages, such as Plotinus and Boethius, until the contemporary existential-phenomenological approach, delimited in Marion, Kierkegaard, Jaspers, Buber and Lévinas, and also considering the important contributions of Saint Augustine. In this approach, the eternal, more than a concept, becomes apprehended in the personal experience as a saturated phenomenon, that is, an unobjectifiable phenomenon, refractory to any explanatory conceptual system, but which, at the same time, manifests itself, reveals itself; apprehended by the excess of intuition in relation to the concept; intuition that is inscribed in the flesh.

The contribution of this paper consists in showing the concreteness of an experience such as the eternal one, and, mainly, showing that it is not only possible in autism, but also that some characteristics of the condition even favor it. What is more, these characteristics – visual thinking, non-reflective consciousness and acting as an end in itself – serve as a learning experience for all of us, in the sense of experiencing the present in its fullness. Hence, it contributes to viewing the autistic condition not based on deficits or failures, as it occurs in the language of pathology, but based on the positive aspects that the person presents. Thus, more studies like this are needed.

It is, therefore, a phenomenology of the eternal, which follows the phenomenology of the face, by Lévinas, of Life, by Michel Henry (HENRY, 2014) and the phenomenology of donation, by Marion. All these *phenomenologies* only become possible if thought under the light and glow of love.

REFERENCES

- Agostinho de Hipona, Santo. Confissões. Braga: Livraria Apostolado da Imprensa, 1990.
- Agostinho de Hipona, Santo. Comentário ao Evangelho e ao Apocalipse de São João. Tomo I. Trad: Pe. José Augusto Rodrigues Amado. São Paulo: Cultor de Livros, 2017.
- American Psychiatric Association. Diagnostic and statistical manual of mental disorders (5th ed.). <https://doi.org/10.1176/appi.books.9780890425596>, 2013. Acesso em julho de 2022.
- Buber, M. Eu e Tu. Trad.: Newton Aquiles Von Zuben. São Paulo: Centauro, 2017. originally published in 1923.
- Csikszentmihalyi, M. The contribution of flow to positive psychology. In J.E. Gillham (Ed.), *The science of optimism and hope: Research essays in honor of Martin E.P. Seligman* (pp.387–395). Templeton Foundation Press, 2000
- Deligny, F. O Aracniano e outros textos. Trad. Lara de Malimpensa. São Paulo: n-1 edições, 288p, 2015. Originally published in 1980.
- Fitzgerald, P. Stump and Kretzmann on Time and Eternity. *The Journal of Philosophy*, v. 84, n. 5, p.260–269, 1985.
- Fulford, K.W.M.; Broome, M.; Stanghellini, G. e Thornton, T. Looking with both eyes open: fact and value in psychiatric diagnosis? *World Psychiatry*, v. 4, n. 2, p.78-86, 2005
- Grendin, T. *Thinking in Pictures. My life with autism*. Vintage Books, 2006.
- Hamelin, G. Eternidade de Deus e eternidade do mundo em Boécio. *Analytica*, v. 7, n. 1, p.65-81, 2003.
- Henry, M. *Palavras de Cristo*. Trad: Carlos Nougué. São Paulo: Ed. Realizações, 2014.
- Jaspers, K. *Introdução ao Pensamento Filosófico*. Trad.: Leonidas Hegenberg e Octanny Silveira Da Mota. São Paulo: Ed. Cultrix, 1965.
- Kedar, I. *Ido in Autismland: climbing out of autism’s silent prison*. Lexington KY: Sharon Kedar Publishing, 2013.

Kierkegaard, S.A. *As Obras do Amor: algumas considerações cristãs em forma de discursos*. Trad.: Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis: Ed. Vozes; Bragança Paulista: Ed. Universitária São Francisco, 2005.

Kierkegaard, S.A. *O Conceito de Angústia*. Trad.: Álvaro Luiz Montenegro Valls. 2ª. ed. Petrópolis: Ed. Vozes; Bragança Paulista: Ed. Universitária São Francisco, 2010.

Lévinas, E. *Entre nós. Ensaio sobre a alteridade*. Trad: Pergentino Stefano Pivatto; Evaldo Antônio Kuiava; José Nedel; Luiz Pedro Wagner; Marcelo Luiz Pelizolli. Petrópolis: Ed. Vozes, 1997.

Lévinas, E. *Humanismo do Outro Homem*. 3ª. Edição. Petrópolis: Vozes, 2009.

Lozano, V. *Amor, verdad y trascendencia en Gabriel Marcel*, Espiritu LV, p.233-242, 2006.

Malet, P.M. *Donación y Subjetividad en La Nueva Fenomenología en Francia: Marion, Romano y Barbaras*. Trans/Form/Ação, v. 40, n. 1, p.187-210, 2017.

Marcel, G. *Être et Avoir*. Paris: Aubier Montaigne, 1935.

Marcel, G. *Les hommes contre l'humain*. Préface de Paul Ricœur. Paris: Editions Universitaires, 1991. Originally published in 1951.

Marion, J.L. *O visível e o Revelado*. São Paulo: Ed. Loyola, 2010.

Merleau-Ponty, M. *Phenomenology of perception*. Trans. C. Smith. London: Routledge and Kegan Paul, 1962.

Mounier, E. *O Personalismo*. São Paulo: Centauro, 2004.

Pélobart, P. P. *Contra os limites da linguagem, a ética da imagem*. Veritas, v. 65, n. 2, p.1-6, 2020.

Runswick-Cole, K. *Understanding this thing called Autism*. In: *Rethinking Autism – diagnosis, identity and equality*. K. Runswick-Cole, R. Mallet & S. Timimi (eds.). London and Philadelphia: Jessica Kingsley Publishers, 2016.

Savard, D. *The feeling of eternity*. Sante Ment Que, v. 7, n. 2, p.139-146, 1982.

Sequenzia, A.; Grace, E.J. *Typed Words, Loud Voices*. Ed.: Autonomous Press, 2015.

Stein, E. *Sobre el problema de la empatía*. Trad.: J.L C. Bono. Madrid: Editorial Trotta, 2004. Originally published in 1917.

Stump, E.; Kretzmann, N. Eternity. *The Journal of Philosophy*, v. 78, n. 8, p.429–457, 1981.

Vinolo, S. Jean-Luc Marion y la teología. *Pensar desde el amor*. *Theologica Xaveriana*, v. 186, p.1-29, 2018.

Wilberding, J.G. Eternity in Ancient Philosophy. In Y.Y. Melamed (ed.) *Eternity: A History* (pp.14-55) Oxford, UK: Oxford Scholarship Online, 2016.

Um dos principais motivos que me levou à escritura deste livro foi a busca, tanto pessoal quanto profissional (enquanto psiquiatra), pelo sentido da vida. E é apenas sob a luz do amor que caminhamos nesta direção. É sob a luz do amor que apreendemos, por meio da sensibilidade (de uma Fenomenologia do Sensível), os fenômenos saturados e inobjetiváveis, ou seja, fenômenos que saturam nossas capacidades representativas e conceituais e que resistem a quaisquer tentativas de serem tomados como objetos, sendo apreendidos somente pelo conhecimento sensível, próprio da consciência pré-reflexiva de si, por uma intencionalidade afetiva. Sob a luz do amor, suspendemos temporariamente nossas reflexões, o pensamento racional, nossas necessidades narcísicas e abolimos qualquer sentimento de onipotência, acessando, desta maneira, uma sensibilidade mais profunda, ou seja, nossa espiritualidade. Espiritualidade que se inscreve na carne e se materializa na história, na relação ética dos encontros face-a-face. Por meio desta espiritualidade encarnada, acessamos nossa vulnerabilidade constitutiva e a fonte inesgotável de Amor que habita em cada um de nós bem como apreendemos o Belo nas artes, na natureza, nos outros seres vivos e vislumbramos no rosto do outro um rastro da transcendência. Tudo isto num instante, simultaneamente, fora da ordem sequencial do tempo, na anacronia do sensível. Trata-se de uma autêntica experiência mística, abertura ao mesmo tempo a si próprio/a e à alteridade; doação gratuita e ação concreta pelo outro, expiação e comunhão; kênosis, esvaziamento de si em direção ao próximo, que não significa aniquilamento, mas afirmação do si no exprimir-se, quer dizer, no servir já outrem, no poder-do-não-poder, na plenitude que esgota o instante; vivência do eterno no aqui e agora, kairós que rompe com cronos, Redenção... Relação com a transcendência no encontro com a alteridade, que se faz, portanto, ética e inspira uma clínica (pós) existencialista, preenchendo a existência de sentido; clínica na qual o outro (paciente), em sua alteridade radical, vem primeiro, em sua interpelação ética - Rosto que me significa o “não-matarás” ou o “cura-me”.

