

# CUIDADO, ÉTICA E CONVIVÊNCIA EM SAÚDE MENTAL: REFLEXÕES FENOMENOLÓGICAS

*Care, Ethics and Coexistence in Mental Health: phenomenological reflections*

*Cuidado, Ética y Convivencia en Salud Mental: reflexiones fenomenológicas*

TANIA INESSA MARTINS DE RESENDE  
ILENO IZÍDIO DA COSTA

**Resumo:** A convivência é o conceito articulador para uma reflexão sobre a ética e o cuidado no campo da saúde mental. Tal reflexão é uma exigência ética neste campo, marcado historicamente por violência, estigma e abandono. São considerados, a partir de uma leitura heideggeriana, os modos deficientes e insuficientes presentes na convivência, com o objetivo de, com a ajuda de Lévinas, vislumbrar um horizonte ético de presença que permita que a atuação em saúde mental se construa a partir da menor violência possível. A exigência ética levinasiana que me faz mais responsável do que todos frente ao sofrimento do outro ganha uma maior significação ao pensarmos que no campo da saúde mental os modos deficientes de estar com e conviver encontraram formas extremas de violência e exclusão, muitas vezes sob o pretexto do cuidado. Por isso se faz necessário um esforço para sair da impessoalidade cotidiana para encontrar o outro em sua irredutível alteridade. A partir de considerações de Derrida acerca da hospitalidade, produz-se uma reflexão sobre como efetivar um cuidado que, frente à responsabilidade que o sofrimento de outrem produz em nós, acolha a diferença.

**Palavras-chave:** Cuidado; Ética; Convivência; Saúde Mental.

**Abstract:** Coexistence is the articulator concept for a reflection on ethics and care in the mental health field. Such reflection is an ethical requirement in this field, historically marked by violence, stigma and abandonment. Disabled and insufficient modes present in the coexistence are considered from a Heideggerian perspective, aiming to envision, with a help from Levinas, an ethical horizon of presence that allows the action in mental health to be built from the lowest violence possible. The Levinasian ethics requirement that makes us more responsible than all in face of the suffering of the other gains greater significance when we consider that, in the field of mental health, disability modes of being with and coexisting found extreme forms of violence and exclusion, often under the pretext of care. Thus, an effort is necessary to leave the everyday impersonality to find the others in their irreducible otherness. From Derrida's considerations about hospitality, we produced a reflection on how to conduct a care that, in face of the responsibility that the suffering of others produces in us, embraces the difference.

**Keywords:** Care; Ethics; Coexistence; Mental Health.

**Resumen:** La convivencia es un concepto articulador que nos permite reflexionar sobre la ética y el cuidado en el campo de salud mental. La reflexión se produce por la exigencia ética en este campo marcado históricamente por la violencia, el estigma y el abandono. Desde una lectura del pensamiento heideggeriano se consideran los modos deficitarios e insuficientes presentes en la convivencia para vislumbrar con las ideas de Levinas un horizonte ético de presencia que permita construir la conducta en salud mental a partir de un menor grado de violencia. La exigencia ética levinasiana la que me hace responsable más que todos ante el sufrimiento del otro logra mayor significación cuando se consideran que en el campo de salud mental los modos deficitarios de estar con y convivir encontraron formas extremas de violencia y de exclusión, a veces bajo el pretexto del cuidado. Para ello se necesita un esfuerzo para salir de la impersonalidad cotidiana para encontrar al otro en su alteridad irreducible. Desde las consideraciones de Derrida acerca de la hospitalidad, se reflexiona sobre la manera de establecer un cuidado que acoja la diferencia ante la responsabilidad que nos produce el sufrimiento del otro.

**Palabras clave:** Cuidado; Ética; Convivencia; Salud Mental.

## Introdução

A partir de uma reflexão oriunda de nossa tese de doutoramento no campo da saúde mental, o presente artigo busca caracterizar o cuidado, fundamentado em Heidegger, Lévinas e Derrida. As questões que nos guiaram foram: de que cuidado se trata na saúde mental, campo marcado historicamente por violência e exclusão? Que ética está implicada e pode fundamentar o cuidado em saúde mental a partir de uma lógica de desinstitucionalização? A convivência será o articulador

em nossa discussão sobre o cuidado no campo da saúde mental.

O campo da saúde mental historicamente fez da convivência questão central – ainda que na sua forma predominantemente negativa desde a redução do fenômeno da loucura à ideia de doença mental (Foucault, 2002). Em nome de uma suposta ética de tratamento que visava uma também suposta cura, inúmeros atos de violência, sustentados por um mandato de exclusão social, foram executados. Como afirma Tenório (2001), revelando a tensão entre tutela e cuidado no esforço de construção de

serviços substitutivos ao manicômio: no fio delicado “entre mandato terapêutico e mandato social de exclusão têm sido construídas as formas renovadas de aproximação” (p. 52) com o sofrimento psíquico em suas formas mais intensas e graves. O esforço no presente artigo é, considerando os modos deficientes e insuficientes presentes nas relações de cuidado, pensarmos um horizonte ético para nossa atuação em saúde mental.

### Modos deficientes de estar com e cuidar: Heidegger e o ser-com-os-outros

Em sua caracterização ontológica da pre-sença<sup>1</sup>, Heidegger (1927/1995) afirma que a estrutura fundamental do ser-no-mundo se caracteriza por ser com os outros: ser-com pertence ao ser da pre-sença que sendo está em jogo seu próprio ser. A própria pre-sença e a co-presença dos outros vêm ao encontro, de início e na maior parte das vezes, a partir do mundo compartilhado nas ocupações. O ser-em é ser-com os outros, no sentido de que o mundo da pre-sença é sempre um mundo compartilhado; a pre-sença é em função dos outros. O outro vem ao encontro nunca como algo simplesmente dado, mas como co-pre-sença nas mais diversas formas, “a partir do que está à mão dentro do mundo” (p. 71), a partir da ocupação (*Besorgen*) com o mundo e da preocupação/solicitude (*Fürsorge*) com os outros<sup>2</sup>. Mesmo estar-só é uma forma de ser-com: a falta e a ausência são modos da co-pre-sença.

Para Heidegger a convivência cotidiana é marcada, de início, por modos deficientes ou indiferentes de preocupação: “ser por um outro, contra um outro, sem os outros, o passar ao lado um do outro, o não sentir-se tocado pelos outros” (1927/1995, p. 173). Neste sentido, para o autor, de início e na maior parte das vezes, a pre-sença se apresenta no modo impessoal, de modo que a curiosidade, o falatório e a ambiguidade dominam a convivência. Inicialmente, o outro está presente pelo que se ouviu impessoalmente a seu respeito: “a convivência no impessoal não é, de forma alguma, uma justaposição acabada e indiferente, mas um prestar atenção uns nos outros, ambíguo e tenso. Trata-se de um escutar uns aos outros secretamente. Sob a máscara da composição, o que realmente acontece é a oposição entre um e outro” (Heidegger, 1927/1995, p. 236). No esforço da convivência, a pre-sença perde-se na publicidade do impessoal: não ser ele mesmo é o modo em que na maior parte das vezes, o ser-no-mundo, absorvido pelas ocupações e pela co-pre-sença dos outros, se mantém.

A pre-sença possui em si diversas possibilidades de concretizar-se: a impessoalidade é o modo de ser do início e na maior parte das vezes. “O im-

peçoal *tira o encargo* de cada pre-sença em sua cotidianidade” (1927/1995, p. 180), retira a responsabilidade de cada pre-sença, foge de si mesma.

Ao fazer uma análise da cotidianidade mais imediata, conclui Heidegger que o ser-no-mundo é cuidado<sup>3</sup>, posto que a essência da pre-sença é existência. Por ser lançado, o ser-no-mundo precisa se cuidar e de cuidado. No entanto, o cuidado não indica uma atitude isolada do eu consigo mesmo: já ser-em e ser-junto-a compõem estruturalmente o cuidado. Costa (2009, p. 30) reitera esta relação inevitável entre cuidado e vida; “com isso se quer dizer que não há distinção entre cuidado e vida humana. Ambos se entrelaçam, confundem-se numa unidade: o homem, vivendo, cuida; cuidando, vive” (p. 30).

Heidegger (1987/2009) defende que a analítica da pre-sença não tem nada a ver com um solipsismo ou subjetivismo, visto que a pre-sença (como brevemente apresentada acima) é caracterizada como um ser-uns-com-os-outros, de modo a estar sempre preocupado – ainda que a preocupação possa onticamente, como com certa frequência acontece, assumir a forma de descuido e indiferença - também com os outros (Heidegger, 1927/1996).

Na segunda parte de *Ser e Tempo*, Heidegger (1927/1996) afirma que a consciência se revela como clamor do cuidado: a pre-sença se vê então conclamada a sair do impessoal e assumir o seu poder-ser mais próprio. Faz parte do modo de ser da pre-sença não dar ouvidos ao clamor, e permanecer, de início e na maior parte das vezes, na impessoalidade do falatório. Faz parte também do modo de ser da pre-sença, contudo, a possibilidade de abertura ao ser, ao poder-ser. Enquanto cuidado, a pre-sença é o fundamento lançado de sua morte: a partir do clamor da consciência que é compreensão, a pre-sença recupera seu poder-ser si mesma em sua compreensão do ser-para-a-morte (Heidegger, 1927/1996). A pre-sença, em sua existência, pode se abrir de modo impróprio ou próprio. “Existindo, ela se compreende de tal maneira que esta compreensão não constitui uma pura apreensão mas o ser existenciário do poder-ser de fato. O ser que se abriu é o ser de um ente em que está em jogo o seu ser” (p. 119).

No esforço da convivência, a pre-sença perde-se, com frequência, na publicidade do impessoal: não ser ele mesmo é o modo em que na maior parte das vezes, o ser-no-mundo, absorvido pelas ocupações e pela co-pre-sença dos outros, se mantém. Segundo Heidegger (1927/1996), precisamente nos modos “de deficiência e indiferença caracterizam a convivência cotidiana e mediana de um com outro” (p. 173). Eis um dos desafios que se configuram para caracterizar um cuidado no campo da saúde mental que vise superar as históricas relações de tutela, silenciamento e exclusão.

1 Pre-sença (escolha do tradutora Márcia de Sá Cavalcante, na 5ª edição de *Ser e Tempo*, para o termo *Dasein*) é o ente que nós mesmos somos e que possui em seu ser a possibilidade de questionar a si mesmo: “é na pre-sença que o homem constrói o seu modo de ser, a sua existência, a sua história” (p. 309).

2 “O ente, com o qual a pre-sença se comporta enquanto ser-com, também não possui o modo de ser do instrumento à mão, pois ele mesmo é pre-sença. Desse ente não se ocupa, com ele se *preocupa*” (Heidegger, 1927/1995, p. 173, grifo do autor).

3 A tradução brasileira de *Ser e Tempo* para *Sorge* é cura, já em *Seminários de Zollikon*, traduz-se por cuidado. Costa (2009) esclarece que o sentido latino de cura não corresponde mais ao sentido da palavra cura como a utilizamos atualmente no português. O sentido latino está presente nos verbos acurar e descurar, ligado à ideia de cuidado. Seguiremos a tradução de *Seminários de Zollikon* optando pelo termo cuidado e a palavra “cura” será utilizada somente em respeito as citações literais de *Ser e Tempo*.

## Uma certa forma de presença face ao sofrimento...

A partir de reflexões éticas sobre o sofrimento presentes no pensamento de Lévinas, buscaremos alguns subsídios para o enfrentamento dos desafios da convivência, considerando o objetivo de configurá-la como uma estratégia de cuidado no campo da saúde mental. Lévinas (1947/1996), em seu livro *Le temps et l'Autrui*, afirma que o sofrimento é visto como um acontecimento em que o vivente encontra toda sua solidão, isto é, toda intensidade de sua ligação consigo mesmo, o definitivo de sua identidade e, ao mesmo tempo, se encontra em relação com o acontecimento que ele não assume, em relação ao qual ele é pura passividade, que é absolutamente outro, em relação ao qual ele não pode mais poder.

No seio mesmo da relação com o outro, que caracteriza a vida social, a alteridade aparece como relação não-recíproca. O espaço intersubjetivo não é simétrico (Lévinas, 1947/1996). Ao colocar a alteridade de outrem como mistério, o autor não a descreve como liberdade idêntica a minha, não a coloca como outro existente frente a mim; a alteridade que o outro porta é essencial.

Lévinas (1990/2010), em sua tarefa de fazer da ética a filosofia primeira, faz do encontro com o outro, com a alteridade, tema central de suas reflexões. “Na economia geral do ser e de sua tensão sobre si, eis que surge uma preocupação pelo outro até o sacrifício, até a possibilidade de morrer por ele; uma responsabilidade por outrem. De modo diferente que ser!” (p. 19).

Em seu contundente texto *O sofrimento inútil* (1982/2010), Lévinas apela para um princípio ético supremo que faz, a partir da dor, o outro prioritário em relação ao eu:

o sofrimento pelo sofrimento inútil de outro homem, o justo sofrimento em mim pelo sofrimento injustificável de outrem, abre sobre o sofrimento a perspectiva ética do inter-humano. Nesta perspectiva, faz-se uma diferença radical entre o *sofrimento em outrem* no qual é, para *mim*, imperdoável e me solicita e me chama (p. 121).

O postulado de que o sofrimento em outrem é injustificado parece ser o fundamento ético do cuidado: um responsabilizar-se, uma exigência de presença. Lévinas, ao relembrar os horrores vividos nas grandes guerras do século XX, analisa o sofrimento em uma perspectiva inter-humana, de modo que o *sofrimento é inútil em outrem, mas significativo em mim*: exigência de uma posição ética, distinta tanto do cidadão quanto do indivíduo, de me tornar responsável pelo outro, sem preocupação com reciprocidade: “é no meu apelo a seu socorro gratuito, é na assimetria da relação de um ao outro” (p. 129). Para o autor, o inter-humano está na não indiferença de uns para com os outros, em uma responsabilidade assimétrica de uns para com os outros, uma responsabilidade altruísta: não importa o que outrem é em relação a mim, ele é antes de tudo aquele por quem

sou responsável (Lévinas, 1982/2010). No sentido em que todos os homens são responsáveis uns pelos outros, mas eu mais do que todo o mundo, aquele cuja obrigação para com o próximo é infinita, nunca está quite com outrem<sup>4</sup> (Lévinas, 1986a/2010).

Bergo (2011) aponta que, em *Totalidade e Infinito* (reconhecida como a principal obra de Lévinas), o novo modelo de transcendência como a responsabilidade do homem, desenvolvido através justamente da exploração do relacionamento face-a-face, produz importantes questionamentos no campo da justiça e do convívio social. Estamos sempre em relações sociais e, mais importante ainda, somos sempre impactados pela expressão do viver do outro. Este impacto é afetivo – a transcendência é não conceitualizável; uma experiência imediata de transcendência e fraternidade – o Rosto<sup>5</sup> do outro, em seu desamparo e nudez, é um comando e uma intimação: ‘Não me matarás’. “Lévinas fala da face do outro que é ‘viúva, órfão ou estrangeiro’. Estas figuras são *mais* do que alegóricas. A cada uma delas falta algo essencial em sua existência: esposo, pais, lar” (Bergo, 2011, p. 13, tradução livre).

Em *Totalidade e Infinito*, Lévinas (1961/1974) apresenta seu livro como uma defesa da subjetividade, “mas não ao nível do protesto puramente egoísta contra a totalidade, nem na angústia frente à morte, mas fundada na ideia de infinito” (1961/1974, p. XIV, tradução livre). A subjetividade é apresentada como acolhedora a outrem, como hospitalidade. O esforço neste livro é perceber no discurso uma relação que não seja alérgica a alteridade, que não reduza o Outro ao Mesmo.

A alteridade, isto é, a heterogeneidade radical do outro, não é em relação ao mesmo relativa, é absoluta. O absolutamente outro, é outrem: ausência de pátria comum que faz do outro, o estrangeiro. Este é livre; sobre ele não posso poder. O eu é idêntico mesmo em suas alterações. A estrangeiridade de outrem é sua liberdade, afinal apenas livres os seres podem ser estrangeiros uns aos outros (Lévinas, 1961/1974).

Lévinas tenta responder em sua obra-prima a seguinte questão: como o mesmo, ao produzir-se como egoísmo, pode entrar em relação com um outro sem o privar de sua alteridade? Esta relação é descrita como linguagem: o outro, a despeito de sua relação com o mesmo, permanece transcendente e sua relação se mostra como discurso, discurso ético. Nesta relação, os termos não formam uma totalidade. O outro coloca em questão o mesmo. Outrem é interlocutor face-a-face, presença em face de um rosto. Chama Rosto a maneira como o outro, ultrapassando a ideia de outro em mim, se apresenta (Lévinas, 1961/1974). O Rosto não se manifesta por suas qualidades, ele se exprime. O Rosto, em sua nudez, suplica e exige: “Reconhecer outrem é reconhecer um faminto. Reconhecer Outrem é se doar” (p. 48, tradução livre). O Rosto se recusa à posse, aos meus poderes; me convida a uma relação.

<sup>4</sup> Lévinas (1982a/2010, p. 132) retira esta fórmula de um personagem de Dostoiévski: “somos todos culpados de tudo e de todos, e eu mais que todos os outros”.

<sup>5</sup> Optamos por manter a grafia do conceito de Rosto de Lévinas (2010) tal como utilizada pelos tradutores do livro *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*.



Pensar o infinito, o transcendente, o estrangeiro não é pensar um objeto. O Rosto significa a anterioridade filosófica do ente sobre o ser, uma exterioridade que não se reduz ao poder nem à posse. A linguagem supõe interlocutores, seu comércio é ético. A relação da linguagem supõe a transcendência, a separação radical, o ser estrangeiro dos interlocutores, a revelação do outro ao eu. O eu é colocado em questão pelo outro. É a ideia de infinito que mantém a exterioridade do outro em relação ao mesmo; não se trata de uma alteridade relativa, uma comparação em uma comunidade de um gênero. A resistência do outro – em não se deixar reduzir ao mesmo – é uma relação não violenta, portanto, ética. O ser, que assim se exprime, se impõe em seu apelo, sem que eu possa me ensurdecer, me esquivar. Sua miséria que grita justiça me coloca como responsável. A presença do Rosto me coloca em relação com o ser (Lévinas, 1961/1974).

Para o autor, mesmo quando eu uno outrem a mim pela conjunção “e”, outrem continua a me fazer face, se revela em seu rosto; hostil, meu aluno, meu mestre, amigo; através da minha ideia de infinito. Outrem permanece infinitamente estrangeiro. A presença do rosto – o infinito do outro – é desnudamento: a humanidade que me olha, me convoca a servir, que antes do nós venha o tu. A fraternidade surge, não de nossa semelhança, mas de minha responsabilidade face a um rosto que me olha como absolutamente estrangeiro.

Bergo (2011) afirma que, no seio do pensamento maduro de Lévinas (seus trabalhos de 1961 a 1974), estão as descrições do encontro com outra pessoa. Diferente do encontro husserliano instalado no universo da vida social compartilhada, para Lévinas o outro me convoca. Para o autor, é a relação não-recíproca da responsabilidade a intuição fundamental da filosofia de Lévinas.

Lévinas (1983/2010) associa o Rosto à morte de outrem, como se o em-face do Rosto na sua mortalidade convocasse, suplicasse que eu não fique indiferente, que não o deixe morrer só, que eu responda pela vida do outro. Ser indiferente é ser cúmplice!

Assim, se liberaria, neste temor pelo outro homem, uma responsabilidade ilimitada, com a qual nunca se está quite, que não cessa no ponto extremo do próximo, mesmo que a responsabilidade não consiga senão responder, no impotente afrontamento com a morte de outrem, “*eis-me, aqui*” (1983/2010, p. 178, grifo nosso).

**Eis-me aqui!** Aqui se apresentam indicações preciosas para caracterizar a dimensão ética da convivência enquanto estratégia de cuidado no campo da saúde mental, ponto que retomaremos em seguida. Em nossa leitura de Lévinas, a ética é entendida como o cuidado reservado ao ser do outro que não si mesmo, na não indiferença pela morte de outrem e possibilidade de morrer por ele, rompendo com a obstinação em ser (Lévinas, 1987/2010). Uma certa gratuidade da transcendência-ao-outro que interrompe o ser sempre preocupado com o próprio ser (Lévinas, 1987/2010). O autor afirma que a ética

não é agradável ou divertida, mas é o bem, sendo o principal problema conciliar a exigência ética infinita do Rosto e o surgir do outrem como indivíduo. “O temor de cada um por si, na sua própria mortalidade, não consegue absorver o escândalo da indiferença ao sofrimento de outrem” (Lévinas, 1986b/2010, p. 218).

Tal exigência ética se faz ainda mais presente no campo da saúde mental, marcado historicamente por violência, estigma e abandono (Foucault, 1993; 2002). A exigência ética levinasiana que me faz mais responsável do que todos frente ao sofrimento do outro ganha uma maior significação ao considerarmos que no campo da saúde mental os modos deficientes de *estar com* encontraram formas extremas de violência e exclusão, muitas vezes sob o pretexto do cuidado. Lobosque (2003), ao nos lembrar a vocação disciplinadora na origem das disciplinas clínicas da área psi, afirma que a palavra *ajuda* contém muitos riscos: “principalmente por ser o pretexto comum da autoridade de todas as filantropias e do pedantismo de todos os privilégios. Afirmar que o outro precisa de ajuda pode ser, e muitas vezes costuma sê-lo de fato, uma forma de interferir, aliciar, tutelar, dominar” (p. 21).

### A menor violência possível: buscando apoio em Derrida...

Não se trata aqui de tentar reduzir Heidegger e Lévinas ao mesmo; tampouco buscar uma reconciliação. Mas deixar que a leitura entre eles, especialmente mediada pelo pensamento afeito ao paradoxo e à desconstrução de Derrida, afete nosso tema: a convivência, com seus conflitos e ambivalências, como uma estratégia de cuidado no campo da saúde mental.

Derrida (1967/2009) questiona que qualquer filosofia da não-violência, situada na história, pode apenas sempre escolher a menor violência em uma economia da violência. Segundo Derrida (1967/2009), a violência, para Lévinas, seria a solidão de um olhar mudo, de um Rosto sem fala. Na visada ética, o Rosto abre e excede a totalidade, marcando o limite de todo poder e violência. Neste sentido, o que escapa ao conceito como poder é a existência de outrem (Derrida, 1967/2009). Assim, o outro só pode ser outro se sua alteridade for irreduzível infinitamente. Para Lévinas, o imperativo ético por excelência é o respeito pelo outro como outro.

Neste estar-junto como separação, infinitamente outro, parece haver um caminho para caracterizar o modo de estar na convivência no campo da saúde mental: nem distanciamento, tampouco amizade. Diferentemente, trata-se de um esforço para entrar em contato com o radicalmente, infinitamente outro, e neste instante, estarmos em segundo plano junto a quem cuidamos. Se com Heidegger consideramos que o ser-no-mundo é ser-com, é a partir desse co-pertencer que toda e qualquer ação de cuidado, de preocupação com o outro emerge. Um efeito possível do pensamento de Lévinas em nosso tema é justamente o esforço de separação no

*estar com*. Mas esta separação vai, precisamente, em direção a fazer do outro privilégio frente ao eu. Lévinas chama de assimétrica a relação de um ao outro.

Como profissionais no campo da saúde mental, esta ideia de assimetria, ainda que necessariamente sustentada em uma horizontalidade das relações (princípio fundamental da desinstitucionalização que é base para a política nacional de saúde mental), é potencial. O cerne da proposta de desinstitucionalização é a premissa de que o conceito de doença mental é a redução, grosseira e simplificada, de um fenômeno complexo: a existência e a relação entre os homens (Basaglia, 1995; Amarante, 2007). Neste sentido, a política brasileira de saúde mental visa a desconstrução, não apenas da instituição psiquiátrica a ser substituída gradativamente por serviços abertos e comunitários, mas do conjunto de aparatos institucionais, simbólicos, teóricos, sociais e políticos (Resende, 2015). Mais do que regionalizados, os novos serviços (Centros de Atenção Psicossocial e Residências Terapêuticas) têm uma base territorial e buscam reconstruir as formas como a sociedade lida com a pessoa em sofrimento psíquico intenso que “tradicionalmente, desde Pinel, estava relacionado ao erro, à periculosidade, à insensatez, à incapacidade” (Amarante, 2007, p. 58).

De modo que insistimos na ideia de assimetria, pois na relação de cuidado, o sofrimento do outro (e não o meu) é intolerável... Para Derrida (1967/2009), o encontro em Lévinas tem a forma da separação, o encontro é possível pelo outro, pelo imprevisível; “o eu e o outro não se deixam suplantarem, não se deixam totalizar por um conceito de relação” (p.135). Derrida nos ajuda a encontrar uma medida no esforço/desejo de deixar que os dois pensadores (Heidegger e Lévinas), apesar – e também justamente por causa - de suas diferenças, impactem em nosso tema.

Há, segundo Derrida (1967/2009), necessariamente, uma violência presente:

(...) toda filosofia da não-violência não pode nunca, na *história* – mas teria ela sentido alhures? –, senão escolher a menor violência numa *economia da violência* (p. 130). Um ser sem violência seria um ser que se produzisse fora do sendo: não-história; não-produção; não-fenomenalidade. Uma fala que se produzisse sem a menor violência não determinaria nada, não diria nada, não ofereceria nada ao outro; não seria história e não mostraria nada: em todos os sentidos da palavra e, primeiramente, em seu sentido grego, seria uma fala sem frase (p. 213).

Como minimizar a violência presente em qualquer pensamento e ação que caracteriza o modo de ser-no-mundo? Surge aqui a questão da hospitalidade, ideia que passará a interessar Derrida<sup>6</sup>. *Hos-tis*, em latim, significa hóspede e também inimigo.

6 Derrida (1997/2008) afirma que *Totalidade e Infinito* é um tratado sobre a hospitalidade.

Como distinguir entre um hóspede e um parasita? Derrida salientará esta ambiguidade, vindo a hospitalidade como par da hospitalidade: “hostipitalidade” (1996/2003, p. 41). Em uma discussão contemporânea, Derrida dirá, sobre a hospitalidade, que esta inclui uma delimitação “das soleiras ou fronteiras”, entre o familiar e o não-familiar, cidadão e não-cidadão, privado e público.

Ao hospedar, sou senhor em casa, recebo quem eu quero. Meu hóspede pode vir a se tornar um estrangeiro indesejável, sujeito hostil de quem corro o risco de me tornar refém. Para o autor, a questão da hospitalidade começa aqui: devemos pedir ao estrangeiro que fale nossa língua, em todos os sentidos do termo e em todas as extensões possíveis, antes e a fim de poder acolhê-lo? Se ele já falasse a nossa língua, se nós já compartilhássemos tudo o que está compartilhado quando falamos a mesma língua, o estrangeiro continuaria sendo um estrangeiro e ainda falaríamos em asilo e hospitalidade? É este o paradoxo (Derrida, 1996/2003). Esta é a primeira violência, o estrangeiro, “desajeitado ao falar a língua”, se arrisca, sem defesa, a pedir, em uma língua estrangeira, hospitalidade. “O Estrangeiro teme que o tratem de louco” (p. 11), afirma ao discutir *O Sofista*, de Platão. Derrida (1996/2003) afirma que, a partir de um pacto, o estrangeiro tem direito ao asilo, mas também deveres, ele não é o bárbaro, o heterogêneo. No pacto, o estrangeiro tem um nome, é um sujeito de direito, representa uma linhagem.

(...) esse direito à hospitalidade oferecida a um estrangeiro “em família”, representado e protegido por seu nome de família, é ao mesmo tempo o que torna possível a hospitalidade (...) Nessas condições não se oferece hospitalidade ao que chega anônimo e a qualquer um que não tenha nome próprio, nem patronímico, nem família, nem estatuto social, alguém que logo seria tratado não como estrangeiro, mas como mais um bárbaro. (...) a diferença, uma das sutis diferenças, às vezes imperceptíveis entre o estrangeiro e o outro absoluto, é que este último pode não ter nome e nome de família; a hospitalidade absoluta ou incondicional que eu gostaria de oferecer a ele supõe uma ruptura com a hospitalidade no sentido corrente, com a hospitalidade condicional, com o direito ou o pacto de hospitalidade (p. 23).

Na história, desde que despojado de seu lugar de sujeito ao se tornar um doente mental (Foucault, 2002), a pessoa em intenso sofrimento psíquico não recebe hospitalidade, mais bárbaro que estrangeiro. A instituição psiquiátrica, supostamente lugar de cura e hospedagem, foi e ainda é na melhor das hipóteses, se nos apropriarmos do conceito acima apresentado de Derrida, espaço de “hostipitalidade”, na maior parte das vezes inimigo e não hóspede.

Mas Derrida (1996/2003) pergunta se a hospitalidade consiste em interrogar quem chega:

É mais justo e mais amável perguntar ou não

perguntar? Chamar pelo nome ou sem o nome? Dar ou aprender um nome já dado? Oferece-se hospitalidade a um sujeito? A um sujeito identificável? (...) a um sujeito de direito? Ou a hospitalidade *se torna, se dá* ao outro antes que ele se identifique, antes mesmo que ele seja (posto ou suposto como tal) sujeito (...)? (Derrida, 1996/2003, p. 25).

Frente à responsabilidade que o sofrimento de outrem produz em nós, como efetivar um cuidado que seja hospitaleiro, que acolha? O desafio da implementação da política nacional de saúde mental, sustentada como acima mencionado pela proposta de desinstitucionalização, tendo como objetivos a reabilitação psicossocial e a reinserção social (Grigolo, 2010), exige que deixemos, como ainda é infelizmente tão comum em nossos serviços, de criar condições para cuidar. Exige-se, com frequência mesmo nos novos serviços de saúde mental, que o sujeito de que cuidamos seja outro e não ele, tentando 'corrigir' e 'consertar' sua existência e modo de ser. "As pessoas são sensíveis e reagem muito mal quando colocamos condições para tratar delas: a clínica do sofrimento mental grave tem uma dimensão necessariamente incondicional" (Lobosque, 2003, p. 26). A ideia é, inversamente, através da convivência entre usuários e profissionais, engendrar um esforço cotidiano para acolher incondicionalmente.

### Eis-me aqui: o *estar com* na convivência

Como resposta para a crescente solidão e incomunicabilidade entre as pessoas na sociedade contemporânea, Boff (2011, p. 11) propõe o regaste do cuidado, este entendido como ethos fundamental do ser humano, em suas dimensões de liberdade, inteligência e criatividade. Para Boff (2011), o cuidado é o princípio inspirador para a convivência. Defende que a falta de cuidado caracteriza o mal-estar contemporâneo: descuido, abandono e descaso. A falta de cuidado perpassa as mais diversas esferas, o meio ambiente, a coisa pública, a dimensão espiritual, e, em especial, os laços sociais: "há um descuido e um abandono crescente da sociabilidade nas cidades. A maioria dos habitantes se sentem desenraizados culturalmente e alienados socialmente" (p. 19).

A partir de sua leitura de Heidegger,<sup>7</sup> entende o cuidado como uma atitude, um modo de ser essencial, ontológico, não temos cuidado, *somos* cuidado; sem cuidado deixamos de ser humanos. A indiferença, neste sentido, é, para Boff (2011), uma experiência de desumanização. A característica singular do humano é que em todo projeto e ação coloca cuidado (Boff, 2011). Para o autor, o cuidado inclui duas significações entrelaçadas: atitude de preocupação e inquietação, ao me tornar responsável por quem, ao cuidar, me sinto afetivamente envolvido; e atitude de desvelo e solicitude, de modo que a pessoa deixa de ser o centro e concentra-se no

7 Para Boff, Heidegger é o "filósofo que melhor viu a importância essencial do cuidado" (p. 33-4).

outro. Para Boff (2011), no modo-de-ser do cuidado, o ser-no-mundo estabelece uma relação que não é de domínio sobre o outro, mas de *convivência*.

Heidegger nos conduziu a caracterizar a convivência a partir da ideia do ser-com: estar vivo, se ocupar e se preocupar é convivência, quando o próprio do humano é construir sua existência em um mundo que lhe (co)pertence *junto a* outros entes. Ao cuidar de nossa vivência, cuidamos da convivência. Destaca-se aqui a potencialidade de uma forma de cuidar, a partir da convivência, no campo da saúde mental que aposta no *estar com* (Resende, 2015).

*Estar com*, junto a quem sofre, em estado de disponibilidade para acolher o que vem do outro e que destoa do discurso dominante. Em um modo de conviver que suporta "uma certa desordem, algo de aleatório, dores, vozes, angústia e sofrimento para acolher o outro no cuidado" (Resende, 2015, p. 185). O desafio no estar com é fazer ouvir a potencialidade terapêutica do cotidiano, não nos encapsulando em sua aparente banalidade.

Mas, Heidegger, especialmente, nos inspirou a considerar as dificuldades e impasses da convivência, visto que nos parece inevitável ao esforço de caracterizar como a convivência pode se constituir em uma estratégia de cuidado no campo da saúde mental, refletir sobre os modos deficientes ou indiferentes de preocupação. De início e na maior parte das vezes, na impessoalidade da convivência, o *estar com* assume a forma da tensão e da ambiguidade: "sob a máscara da composição, o que realmente acontece é a oposição entre um e outro" (Heidegger, 1927/1995, p. 236). A impessoalidade retira o encargo de cada um na cotidianidade: ao fugir de si mesma, por caracterizar-se como ser-com, foge também do outro em sua abertura para ser.

As marcas da tensão e ambiguidade da convivência tornam o imperativo ético de Lévinas ainda mais forte e necessário. Não porque a ontologia heideggeriana seja violenta como supõe Lévinas, pois Derrida apresenta uma justa medida: todo e qualquer saber está envolto em uma economia de violência, como também nos ensinou Foucault (2002). Assumimos aqui que toda e qualquer ação de cuidado também está inscrita em uma economia da violência, em uma complexa estrutura de poder, sendo necessário, portanto, a cada vez, escolhermos a menor violência. Recolocada desta forma, a ética em Lévinas assume um outro lugar: não uma caracterização do ser humano distinta, superando supostamente a caracterização heideggeriana; mas, ao assumir como esta caracterização ilumina - mais do que provavelmente todos gostariam - o modo de ser cotidiano do homem, se faz necessário um esforço em direção ao acolhimento do outro em sua alteridade, a ser realizado a cada vez, horizonte de nossas ações.

A relação com o outro é uma relação com o mistério (Lévinas, 1947/1996). O mistério não tem aqui o sentido de ser algo desvendado por mim: aí estaríamos na dominação do Ser (Lévinas, 1947/1996), que parece caracterizar também (provavelmente com mais frequência do que gostaríamos de admitir) a relação cuidador-cuidado no co-



tidiano: o outro como algo a ser desvendado e, em seguida, submetido a mim e ao meu conhecimento... A alteridade, em Lévinas, aparece como uma relação não-recíproca, não-simétrica. Não porque o Eu sabe ou pode mais (posição tão assumida por nós profissionais de saúde), justamente o contrário: frente ao Outro tenho uma responsabilidade indelegável. Surge o princípio ético supremo: o sofrimento é inútil em outrem, mas significativo em mim, me torna responsável pelo outro sem reciprocidade.

Contudo, Heidegger não nos deixa esquecer, de início e na maior parte das vezes, não sustentamos de modo próprio nosso ser – o que também potencializaria que o outro emergisse em sua autenticidade - de modo que ser responsável sem reciprocidade é algo que exige sobremaneira de nós...

A complexidade presente no cuidar em saúde mental, no esforço para consolidar o campo da atenção psicossocial, nos levou a caracterizar o cuidado a partir de intensas, afetivas e ambivalentes relações construídas na convivência. Esta complexidade desvela necessariamente nossa insuficiência enquanto profissionais frente ao sofrimento psíquico grave: não conseguimos a todos cuidar e a cuidar a todo momento; o sofrimento de outro pode produzir ressonâncias em nós que, se não forem por sua vez bem cuidadas, afetam nosso potencial de cuidado; nossas ações, mesmo bem intencionadas, estão marcadas por uma complexa economia de poder; nosso desejo de construir um cuidado sob medida pode se configurar em excesso ou falta de cuidado.

Estes desafios nos convocam a responder à exigência ética levinasiana: não ceder à indiferença de uns com os outros, de ser – cada um, mas eu mais do que todos – responsável pelo outro, em minha responsabilidade infinita de cuidado frente ao irredutivelmente outro, pois minha indiferença me torna cúmplice.

## Referências

- Amarante, P. (2007). *Saúde mental e atenção psicossocial*. Rio de Janeiro: Fiocruz.
- Basaglia, F. (1985). *A instituição negada*. Rio de Janeiro: Graal.
- Bergo, B. (2011). Emmanuel Levinas, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2011)*. Disponível em <http://plato.stanford.edu/archives/fall2011/entries/levinas/>.
- Boff, L. (2011). *Saber cuidar. Ética do humano – compaixão pela terra*. Petrópolis: Vozes.
- Costa, A. (2009). A fábula de Hígino em Ser e Tempo: das relações entre cuidado, mortalidade e angústia. Em M. S. Maia, *Por uma ética do cuidado* (pp. 29-51). Rio de Janeiro: Garamond.
- Derrida, J. (2003). *Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar Da Hospitalidade*. São Paulo: Escuta. (Originalmente publicado em 1996).
- Derrida, J. (2009). Violência e metafísica: ensaios sobre o pensamento de Emmanuel Lévinas. Em J. Derrida, *A escritura e a diferença* (pp. 111-223). São Paulo: Perspectiva (Originalmente publicado em 1967).
- Foucault, M. (1993). *A história da loucura*. São Paulo: Perspectiva.
- Foucault, M. (2002). *Problematização do sujeito: Psicologia, Psiquiatria e Psicanálise*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Grigolo, T. M. (2010). *O CAPS me deu voz, me deu escuta: um estudo das dimensões da clínica nos CAPS na perspectiva de trabalhadores e usuários*. (Tese de Doutorado). Universidade de Brasília, Brasília.
- Heidegger, M. (1995). *Ser e tempo. Parte 1*. Petrópolis: Vozes. (Originalmente publicado em 1927).
- Heidegger, M. (1996). *Ser e tempo. Parte 2*. Petrópolis: Vozes. (Originalmente publicado em 1927).
- Heidegger, M. (2009). *Seminários de Zollikon*. Petrópolis: Vozes. (Originalmente publicado em 1987).
- Lévinas, E. (1974). *Totalité et infin. Essai sur l'extériorité*. Paris: Haya de Conde (Originalmente publicado em 1961).
- Lévinas, E. (1996). *Le temps et l'Autre*. Paris: Presses Universitaires de France. (Originalmente publicado em 1947).
- Lévinas, E. (2010). O sofrimento inútil. Em E. Lévinas, *Entre nós. Ensaios sobre a alteridade* (pp. 117-129). Rio de Janeiro: Vozes (Originalmente publicado em 1982).
- Lévinas, E. (2010). Do uno ao outro. Transcendência e tempo. Em E. Lévinas, *Entre nós. Ensaios sobre a alteridade* (pp. 160-183). Rio de Janeiro: Vozes (Originalmente publicado em 1983).
- Lévinas, E. (2010). Sobre a unicidade. Em E. Lévinas, *Entre nós. Ensaios sobre a alteridade* (pp. 215-223). Rio de Janeiro: Vozes (Originalmente publicado em 1986a).
- Lévinas, E. (2010). A determinação filosófica da ideia de cultura. Em E. Lévinas, *Entre nós. Ensaios sobre a alteridade* (pp. 205-214). Rio de Janeiro: Vozes (Originalmente publicado em 1986b).
- Lévinas, E. (2010). "Morrer por...". Em E. Lévinas, *Entre nós. Ensaios sobre a alteridade* (pp. 224-235). Rio de Janeiro: Vozes (Originalmente publicado em 1987).
- Lévinas, E. (2010). Prólogo. Em E. Lévinas, *Entre nós. Ensaios sobre a alteridade* (pp. 17-20). Rio de Janeiro: Vozes (Originalmente publicado em 1990).
- Lobosque, A. M. (2003). *Clínica em Movimento. Por uma sociedade sem manicômios*. Rio de Janeiro: Garamond.

Resende, T. I. M. (2015). *Eis-me aqui! A convivência como dispositivo de cuidado no campo da saúde mental* (Tese de Doutorado). Universidade de Brasília, Brasília.

Tenório, F. (2001). *A psicanálise e a clínica da reforma psiquiátrica*. Rio de Janeiro: Rios Ambiciosos.

---

**Tania Inessa Martins de Resende** é Psicóloga Clínica e Bacharel em Psicologia pela Universidade de Brasília. Mestrado em Psicologia Clínica e Doutorado em Psicologia Clínica e Cultura pela UnB. Professora do Centro Universitário de Brasília (UniCEUB). E-mail: [taniainessa@gmail.com](mailto:taniainessa@gmail.com)

**Ileno Izídio da Costa** é Professor Adjunto do Departamento de Psicologia Clínica, Membro (Mestrado e Doutorado) do PPG-PsiCC/IP/UnB, Coordenador dos Grupos GIPSI, Personna (Estudos e Pesquisas sobre violência, criminalidade e psicopatologia) e do CR-R-UnB/Darcy Ribeiro/ Senad. E-mail: [ileno@unb.br](mailto:ileno@unb.br).

---

Recebido em 30.05.2017

Primeira Decisão Editorial em 24.08.2017

Aceito em 27.11.2017