

MAGALI MENDES DE MENEZES

O DIZER

Um ensaio desde E. Lévinas e J. Derrida

sobre a linguagem estrangeira do Outro, da Palavra e do Corpo

Tese apresentada como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutora em Filosofia, no Programa de Pós-graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas – PUCRS, sob a orientação do Prof. Dr. Ricardo Timm de Souza.

Pontifícia Universidade Católica
Rio Grande do Sul - 2004

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

TERMO DE APROVAÇÃO

Magali Mendes de Menezes

O Dizer- Um ensaio desde E. Lévinas e J. Derrida

Sobre a linguagem estrangeira do Outro, da Palavra e do Corpo

Tese apresentada como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutora em Filosofia, no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas – PUCRS, pela seguinte banca examinadora:

Prof. Dr. Ricardo Timm de Souza (Orientador)

Prof. Dr. Jaime Paviani – UCS / PUCRS

Prof. Dr. Luis Carlos Susin – PUCRS

Prof^a Dra. Marcia Tiburi – UNISINOS

Prof. Dr. Pergentino Pivatto – PUCRS

Porto Alegre, 04 de janeiro de 2005.

A quem me ensinou a ser mãe, Anaiis.

AGRADECIMENTOS

Agradeço, primeiramente, a meus pais, Inocência Mendes de Menezes e Cyrino Cardoso de Menezes, que me incentivaram a continuar estudando; a meu companheiro na arte de amar, Josué Krug, que sempre esteve perto, possibilitando a conclusão deste trabalho; ao meu orientador, professor e amigo Ricardo Timm de Souza que acreditou desde o início (mesmo antes de entrar no programa de Doutorado) em meu projeto de estudo; aos professores e amigos Pierre Kerszberg e Sônia Maciel, da Université de Toulouse – Le Mirail, que me receberam em Toulouse com uma hospitalidade levinasiana; à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES, que me concedeu uma bolsa de estudos para a realização de meu curso de Doutorado e doutorado sanduíche na França; ao Coordenador e todos os funcionários do programa de Pós-Graduação da PUCRS; à Lúcia, pelas revisões e correções atenciosas que fez a este trabalho; ao professor e amigo Dr. Pergentino Pivatto, que me possibilitou o encontro com Emmanuel Lévinas; ao grupo do CEBEL, em especial aos amigos Sandro e Luciano; e aos amigos de coração Neusa, André, Ana Helena, Cinara e Júlio.

*Aqui está minha vida
Esta areia tão clara com desenhos de andar
Dedicados ao vento.
Aqui está minha voz,
Esta concha vazia, sombra de som
Curtindo seu próprio lamento.
Aqui está minha dor,
Este coral quebrado,
Sobrevivendo ao seu patético momento,
Aqui está minha herança,
Este mar solitário
Que de um lado era amor e, de outro, esquecimento.*

RESUMO

O presente trabalho tem como objetivo refletir sobre a importância do Dizer no pensamento de Emmanuel Lévinas. A partir da análise das duas obras centrais do autor, *Totalité et Infini* e *Autrement qu'être au-delà de l'essence*, buscou-se pensar a própria possibilidade de abordagem desta questão nos remetendo assim, ao problema da linguagem. Jacques Derrida cruza constantemente o texto, nos fornecendo elementos para aprofundar e problematizar com intensidade esta questão. A linguagem perpassa duas dimensões fundamentais no pensamento do autor: a dimensão do Rosto, através da palavra; e a dimensão da Subjetividade através do Dizer. Nosso intento foi mostrar a relação íntima que existe entre estas duas dimensões apresentando a palavra do Rosto como um vestígio do Dizer. A palavra, enquanto uma significação que transcende o plano da manifestação, provoca no sujeito um movimento de transcendência, nos remetendo ao “passado” da Subjetividade, que neste momento do encontro se transforma em resposta, pois o passado não pode mais ser recuperado. A palavra é então, ao mesmo tempo, recebida e ofertada. A palavra do Outro ecoa no corpo de uma Subjetividade tecida pela alteridade. A análise da linguagem nos põe diante de uma travessia feita de ambigüidades, de uma linguagem da ausência, pois o sujeito levinasiano não acompanhou seu começo. O que nos resta é responder ao presente, mergulharmos no incessante exercício de sempre desdizer para que o texto possa ser um lugar de acolhida, para que possa fazer justiça. A linguagem é também temporalidade, ao não fixar, perpetuando o presente, as palavras são metáforas, lugares de passagem. O encontro com o feminino, percebido tanto como metáfora como presença concreta da mulher, provoca fissuras no sujeito e na subjetividade. O movimento que vai de uma obra à outra descreve a trajetória de um sujeito (masculino) à subjetividade maternal; da paternidade à maternidade; de um sujeito seguro em sua morada à expulsão, expatriação de si mesmo. A maternidade é, portanto, a metáfora que melhor traduz o sentido do humano: carregar em si o Outro. Desse modo, a subjetividade é o não-lugar onde a responsabilidade incondicional pelo Outro nasce.

Palavras-chaves: Dizer – Linguagem – Subjetividade – Feminino – Outro - Responsabilidade

RÉSUMÉ

Ce travail a pour but de construire une réflexion sur l'importance du Dire dans la pensée d'Emmanuel Lévinas. Nous sommes partis des deux œuvres centrales de cet auteur, *Totalité et infini* et *Autrement qu'être au-delà de l'essence*, pour ensuite penser à la possibilité d'un abord de cette question, ce qui nous a renvoyés au problème du langage. Les références constantes à Jacques Derrida dans le texte nous ont fourni les éléments nécessaires pour l'approfondissement et la réflexion sur cette question. Le langage recoupe deux dimensions fondamentales dans la pensée de l'auteur: la dimension du Visage à travers la parole et la dimension de la Subjectivité à travers le Dire. Notre dessein est de montrer le rapport intime existant entre ces deux dimensions en présentant la parole du Visage comme une trace du Dire. La parole, en tant que signification transcendant le plan de la manifestation, crée chez le sujet un mouvement de transcendance qui le renvoie "au passé" de la Subjectivité, qui, en ce moment de rencontre devient réponse, car le passé ne saurait se laisser rattraper. La parole est donc reçue et offerte à la fois. La parole de l'autre trouve son son écho dans le corps d'une Subjectivité tissée par l'altérité. L'analyse du langage nous met face à face avec une traversée faite d'ambiguïtés, un langage de l'absence, car le sujet lévinasien n'en a pas suivi les débuts. Nous n'avons donc plus qu'à répondre au présent, plonger dans l'infinissable exercice de toujours dédire afin que le texte devienne lieu d'accueil, pour qu'il y ait justice. Le langage est également temporalité, car, ne se fixant pas, il perpétue le présent, les mots sont des métaphores, des lieux de passage. La rencontre avec le féminin, perçu autant comme métaphore que comme présence concrète de la femme, provoque des fissures chez le sujet et dans la subjectivité. Le mouvement qui va d'une œuvre à l'autre décrit la trajectoire d'un sujet (masculin) vers la subjectivité maternelle, de la paternité à la maternité, d'un sujet sûr de lui dans sa demeure à l'expulsion, l'expatriement de soi. La maternité est donc la métaphore qui traduit le mieux le sens de l'humain: porter l'Autre en soi. La subjectivité est par conséquent le non-lieu où naît la responsabilité inconditionnelle sur l'Autre.

Mots-clés: Dire – Langage – Subjectivité – Féminin – Autre – Responsabilité

ABREVIACOES

TI Totalité et Infini, essai sur l'extériorité. Paris: Martinus Nijhoff, 1971
(Livre de Poche)

AE Autrement qu'être au-delà de l'essence: Paris: Martinus Nijhoff, 1974
(Livre de Poche)

TA Le temps et l'Autre. Montpellier: Fata Morgana, 1979.

EE De l'existence a l'existant. Paris: Vrin, 1986.

HH Humanisme de l'autre homme. Montpellier: Fata Morgana, 1972.

TIN Transcendência e Inteligibilidade. Lisboa: Ed. 70, [1974].

EI ** thique et Infini. Dialogues avec Philippe Nemo. Paris: Librairie Arthème, Fayard et Radio France,1982 (Livre de Poche)**

EN Entre Nous, essai sur le penser-à-l'autre.Paris: Grasset & Fasquelle, 1991 (Livre de Poche)

DL Difficile Liberté, Essais sur le judaisme. Paris: Albin Michel, 1976 (Livre de Poche)

SS Du Sacré au Saint, Cinq Nouvelles lecture talmudiques. Paris: Minuit, 1977.

DVI De Dieu qui vient à l'idée. Paris: Vrin, 1982

DEHH En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger. Paris: Vrin, 1988.

NP Noms Propres. Montpellier: Fata Morgana, 1976.

SMB Sur Maurice Blanchot. Montpellier: Fata Morgana, 1976.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
1 O DIZER DO ROSTO: UMA PALAVRA ESTRANGEIRA	34
1.1 O paradoxo do encontro na “estranheidade familiar” com o Infinito	41
1.2 O Humano que nasce do Desejo	51
1.3 O Discurso como palavra do Rosto	61
1.3.1 A significação de um Rosto que se apresenta como verdade	71
1.4 O Terceiro e a possibilidade de Justiça	76
1.4.1 A presença do Outro como (in)presença da morte: um diálogo com Rosenzweig e Lévinas	80
1.5 Derrida e Lévinas: a palavra que acolhe pode, ao mesmo tempo, ser violenta?	88
Conclusão	93
2 O DIZER DA SUBJETIVIDADE: A LINGUAGEM DA AUSÊNCIA	96
2.1 O vestígio na Palavra: Derrida e a Différance	102
2.2 A possibilidade da Obra como resposta	107
2.3 O “outramente dito” da Obra	117
2.4 O Dizer aquém da anfibologia ser e ente	122
2.5 A an-arquia do “se” dizer	129
Conclusão	138

3 O CORPO MATERNAL: DIZER QUE SE FAZ FEMININO	145
3.1 Os vestígios do Feminino no texto levinasiano	146
3.1.1 De l'Existence à l'Existant	146
3.1.2 Le Temps et l'Autre	153
3.1.3 Totalité et Infini	159
3.1.4 Difficile Liberte'	169
3.1.5 Du Sacré au Saint	174
3.2 O corpo habitado pelo estrangeiro: Autrement qu'être au-delà de l'essence	178
3.2.1 O corpo tramado pelo Outro: por uma sensibilidade à flor da pele	181
3.2.2 A Substituição: o corpo que tem o Outro-em-sua-pele	188
3.3 Além da diferença ontológica e sexual	191
3.4 Catherine Chaliè e a Subjetividade Maternal: Dizer do corpo ou corpo do Dizer?	198
3.4.1 O Dizer Maternal	205
3.5 O Feminino como lugar de passagem: uma leitura de Nietzsche através de Derrida	214
3.5.1 Os travestis da Verdade	220
3.5.2 A descoberta do hímen: o acontecimento da abertura	223
3.5.3 O feminino: entre o Dizer e o Dito	227
Conclusão	229
CONCLUSÃO	233
BIBLIOGRAFIA	256

INTRODUÇÃO

Parece-nos que a humanidade nunca tenha experienciado com tal força o “movimento do tempo” como agora. Parece-nos mesmo paradoxal falar em um movimento do tempo, quando nos perguntamos se é possível entender o tempo fora do próprio movimento. Vivemos em uma época em que a informação circula com uma rapidez tal, que nossos olhos não conseguem acompanhar. Fala-se da virada do milênio e não sabemos ao certo que implicações isso trará para nossas vidas. O alarde de uma revolução, desta feita, uma revolução virtual, não é sentida na realidade concreta da maioria dos seres humanos. O promitente novo milênio tenta vender uma esperança de um futuro mais digno e, no entanto, grandes dificuldades se anunciam. É a sedução de um tempo que percorre os relógios, organiza nossas vidas, anuncia a vida e a morte, colocando-nos diante da condição de que somos finitos, mas vivemos em um tempo infinito, que carrega

em seus braços uma eternidade sem rosto, por isso assustadora. Fechamos os olhos às mortes vizinhas, para que, desse modo, não possamos olhar para nossa própria morte. O tempo muda, vive da continuidade, mas o homem, que está nele, parece estar estático. Jean Baudrillard fala do mundo moderno como produtor de um falso movimento: o movimento dos carros supervelozes, do computador, da mídia, do avião, provoca no homem a sensação de que ultrapassou seus limites, mas em nenhum momento seu corpo está em movimento – o corpo está parado, é a máquina que se movimenta. Este é o simulacro produzido pela modernidade, que parece ser mais real do que a própria realidade.

“Se os homens sonham com máquinas originais e geniais é porque descrêm da própria originalidade ou porque preferem desfazer-se dela e sentir prazer através das máquinas. Porque as máquinas oferecem o espetáculo das idéias, e os homens, ao manipulá-las, entregam-se mais ao espetáculo das idéias do que às próprias idéias”.¹

O homem moderno é engolido “chaplirianamente” pela engrenagem da máquina, sem rosto, sem desejos, sem identidade, correndo atrás de algo que nem ele sabe ao certo o que é. Apenas corremos, sem perceber que nossas pernas estão cansadas, pois perdemos a percepção do próprio corpo. O antigo ditado capitalista de que “tempo é dinheiro” é substituído por um dito neoliberal: “o dinheiro é o tempo”. Parece ser este o limiar em que vivemos.

Certamente o século XX foi um século eminentemente dramático. A humanidade caminhou dividida entre dois grandes mundos: o comunismo e o capitalismo. O fim da URSS e a queda do muro de Berlim parecem encerrar uma

¹ BAUDRILLARD, Jean. 1996, p.59.

era, tornando muitos intelectuais de esquerda órfãos diante da última esperança que a modernidade conseguiu produzir. Como compreender que no berço de um sistema que apregoava a possibilidade de uma igualdade social se conseguiu criar uma das mais duras experiências de totalitarismo? Qualquer fala será desnecessária se não for capaz de responder, ou ao menos levar em consideração, os dramas vividos em nosso século. As guerras sempre existiram, mas talvez, nunca foram tão impicantes ao pensar como agora. A experiência de duas grandes guerras mundiais, o espriamento de um capitalismo que parece se sentir seguro, continua a matar milhares de pessoas pela fome. Definitivamente, “o século XX deslizou na ilusão, assombrado pelo simulacro de sua paixão”².

Dividida entre o pessimismo de uma era e a possibilidade sempre recorrente da utopia, a Filosofia procura um espaço de sentido. Afinal, o tempo está aí, sempre esteve e será dentro deste tempo que a Filosofia se construirá. Não acompanhamos o princípio do tempo e não temos idéia de seu fim; apenas circulamos livremente por seus corredores, tentando agarrar o velho rio de Heráclito, que parece não secar. Este tempo, que é a ampulheta da própria existência, penetrou de tal forma na contemporaneidade, que parece ser impossível compreender sem que estejamos imbuídos de tempo, de um tempo que se apresenta sempre como “presente”, em estranha dilatação. Este tempo presente representa a necessidade de preservar a homeostase diante de um mundo e de um ser humano que insiste em dizer que não está em crise. Deste modo, a humanidade vive uma desacomodação de sua própria identidade. O ser

² SILVA, Juremir Machado da. 1993, p.10.

humano moderno tão seguro diante de uma racionalidade narcisista que definia o mundo e a si mesmo, hoje vive a olhar-se em um “espelho quebrado”. Boaventura de S. Santos, a este respeito, comenta:

“As sociedades são a imagem que têm de si vistas nos espelhos que constroem para reproduzir as identificações dominantes num dado momento histórico. São os espelhos que, ao criar sistemas e práticas de semelhança, correspondência e identidade, asseguram as rotinas que sustentam a vida em sociedade”.³

Se, a chamada pós-modernidade se coloca fundamentalmente como um momento de reflexão da própria modernidade, isso não deixa de ser paradoxal, pois, ao mesmo tempo, que se constata o desfalecimento da capacidade crítica e reflexiva (característica do sujeito moderno), utiliza-se dessa capacidade para pensar essa crise. Mesmo com a apregoada morte da razão, percebemos que por detrás das desgraças vividas neste século, existe uma “racionalidade” sustentadora, tornando possível a efetivação deste cenário histórico. Há uma Razão que surge como garantidora desses movimentos totalitários, e que não é ingênua, mas se manifesta no anseio pela Totalidade.

Assim, ao analisarmos a história da humanidade, perceberemos que ela foi permeada pela presença de uma “comunidade de vítimas”, como denomina Walter Benjamin. A vítima deste próprio sistema vive uma ambigüidade, pois, ao mesmo tempo, que é produto do sistema, é a única possibilidade de sua destruição. É o caso de milhares de famintos gerados pela desigualdade social, que surgem como uma ameaça à segurança das classes privilegiadas. Essa massa já se manifesta;

³ SANTOS, Boaventura de Sousa. 2000, p. 47.

a fome é tanta que parece não haver mais forma organizada de combatê-la. O terrorismo, nesse contexto, assume um papel exemplar. São grupos, muitas vezes sem nome, sem causa determinada que se manifestam, não por um ideal ou uma utopia que ainda se possa acreditar, mas por interesses próprios, talvez nem ao menos claros para eles mesmos. Enquanto o século XX fora marcado pelas duas grandes guerras, o século XXI nasce sob a ameaça do terrorismo. Jacques Derrida comenta que vivemos dentro de um processo auto-imunitário, ou seja, o organismo (Estado) para se proteger de ameaças internas e, de “maneira quase suicida, trabalha ‘por si mesmo’ para destruir sua própria proteção, para se imunizar contra sua ‘própria’ imunidade”.⁴ O terror do terrorismo é sua capacidade de ser criado dentro do espaço que visa combatê-lo.

Mas as vítimas continuam nascendo, são “outros” sem rosto, excluídos de qualquer direito que resistem a um-não-existir, gritando uma palavra de ordem: “tenho fome!”. O alimento destas vítimas não pode se resumir a um prato de comida (dado por alguma instituição de caridade), mas a uma dignidade de existir, de ter um rosto.

O rosto que tem *fome* é o rosto da *Diferença*, que se choca com uma idéia de *Identidade*. Esta “diferença” provinda do rosto do Outro, exterioridade absoluta, rompe com a possibilidade de uma Identidade presente no anseio pela Totalidade. Esta é a manifestação de revolta nos traços de um rosto que não quer mais fazer parte da massa humana. Mas a Totalidade como barbárie torna o rosto anônimo, expressão que já não nos diz mais nada. A violência é banalizada no momento

⁴ DERRIDA, J. “Um diálogo com Jacques Derrida” (entrevistas) In: *Filosofia em tempo de terror, diálogo com Habermas e Derrida*. P.104

que não há diferença entre o rosto que morre e o que está a nascer e, desse modo, a sociedade descompromete-se tanto com a vida como com a morte.

Ricardo Timm de Souza comenta que:

“A História do Ocidente tem consistido, em suas linhas mais amplas, na história dos processos utilizados para neutralizar o poder desagregador do Diferente; a História da Filosofia ocidental tem sido, quase sempre, a maneira de favorecer e legitimar esta busca de neutralização”.⁵

O anseio pela totalidade mostra-se no movimento de uma racionalidade, que busca sempre a presentificação do real: o pensamento em seu exercício de representação, rememora o passado e projeta um futuro, transformando-os igualmente em presente. Desta forma, a racionalidade se mantém a “mesma”, negando um possível diferente, que venha a romper com este processo de identificação. A Identidade, entendida aqui como “idem”, constrói-se movida pelo princípio de não-contradição, ou seja, “A só pode ser A”. Segundo Ricoeur, a Identidade é uma “mesmidade” que surge a partir da necessidade da consciência de ser idêntica a si e imutável através do tempo. A consciência acomoda-se diante daquilo que não mais vê ou que ainda não pode ver. Ser o mesmo é, portanto, estar presente a si mesmo. A identidade torna-se uma forma de poder.

“Se uma identidade consegue se afirmar é apenas por meio da repressão daquilo que a ameaça. Derrida mostrou como a constituição de uma identidade está sempre baseada no ato de excluir algo e de estabelecer uma violenta hierarquia entre os dois pólos resultantes – homem/mulher etc. Aquilo que é peculiar ao segundo termo é assim reduzido – em oposição à essencialidade do primeiro – à função de um acidente”.⁶

⁵ SOUZA, Ricardo Timm de.1996, p.18

⁶ LACLAU, E. *apud* HALL, S. “Quem precisa da identidade?”. In: *Identidade e Diferença, a perspectiva dos Estudos Culturais*.p.110.

Stuart Hall amplia esta problemática analisando não apenas um modelo de Identidade, compreendida na Modernidade como “sujeito do Iluminismo”, mas acrescentando duas concepções originárias deste: o sujeito sociológico e o sujeito pós-moderno. Para Hall, o centro do sujeito Iluminista consistia num núcleo interior, que permanecia essencialmente o mesmo. O sujeito Sociológico, por sua vez, refletia de uma certa forma a complexidade do mundo moderno e a consciência de que esse núcleo interno não era tão autônomo assim e auto-suficiente como pensava ser. Os “outros” mediavam os valores, sentidos e símbolos do mundo que ele habitava. O mundo, desse modo, encontra-se num diálogo constante com esse sujeito. Para o autor, o atual contexto em que vivemos está transformando estas concepções de Identidade, que de alguma forma salientavam a centralidade e unidade deste sujeito. Este contexto produz o que ele chama de sujeitos pós-modernos. A unidade transforma-se numa “celebração móvel”, em que as identidades não se encontram mais centralizadas, mas contraditórias, deslocadas: “somos diferentes identidades em diferentes momentos”. Esta mudança, segundo o autor, se dá basicamente pelos atuais mapas culturais que formam nossa sociedade. O movimento feminista, que emergiu nos anos sessenta, é um exemplo concreto desses novos mapas. As reivindicações das feministas abriram uma possibilidade de contestação política abalando universos seguros da identidade, como família, sexualidade, trabalho, etc. “O feminismo questionou a noção de que os homens e as mulheres eram parte da mesma identidade – a ‘Humanidade’, substituindo-a pela questão da diferença sexual”.⁷ Para o autor, portanto, o conceito de identidade não foi

⁷ HALL, S. The question of cultural identity. In: S. Hall: D. Held & T. Mc Grew (org.).1992. p.292.

substituído por outro, que melhor traduziria este momento, mas ele sofre internamente transformações. Seguindo os passos de Derrida, a identidade é um conceito “sob rasura”, sofre um descentramento, uma fissura em si mesmo, exigindo um repensar a própria condição de sujeito.

É importante deixar claro que, ao falar de Identidade, fazemos referência a um modelo que foi sustentado por um projeto político em um tempo determinado e que hoje, como vimos, sofre abalos na sua estrutura. A Identidade, tratada aqui como sinônimo de “mesmidade”, encontra-se perturbada pela presença da Diferença. Este abalo não destrói o sujeito, mas nos obriga a pensarmos o quanto o processo de identificação é fraturado pela exterioridade, que de alguma forma o constitui. Somos assim, sujeitos *alterizados*, iludidos pela possibilidade de um fechamento; encarcerados na idéia de uma identidade, que se mantém a partir da violência ao Outro. Desse modo, a identidade reforça a violência na ordem simbólica, transferindo-a para a ordem social.

Como já observamos, o sujeito moderno, autônomo e livre, faz da representação a possibilidade de sua própria existência. A consciência, na sua busca de objetividade, defende um conhecimento neutro e um pensamento capaz de abarcar o real. A consciência, através de um processo de adequação, possibilita a existência deste “outro” racional. A violência desta representação reside no fato de que a consciência, em termos fáticos (eurocêntrica, branca e androcêntrica), só existe a partir do momento que torna o Outro objeto. É o que reconheceu Husserl ao perceber que a consciência sempre é “consciência de alguma coisa”. Ela necessita dos elementos do mundo para se fazer presente e tornar, conseqüentemente, o Outro presente. Comentando as conseqüências

deste movimento da Identificação, Nancy Tuana, representante ilustre da chamada Filosofia Feminista, diz que “o que avulta é a impossibilidade de abrir mão de um ideal de humanidade em que os conceitos antropológicos fulcrais, norteadamente os de razão e de justiça, se associam intimamente a um modelo masculino”.⁸ Ela defende, desse modo, o quanto a razão Ocidental construiu-se em prol da afirmação da identidade masculina.

É dentro deste contexto de crise e total abandono do humano que surge a necessidade de repensar a direção tomada pela Razão e, o mais difícil e grave, com que racionalidade ainda continuaremos a pensar. Devemos assumir a tarefa difícil de olhar para trás e percebermos o que fizemos e qual história a Filosofia ajudou a construir. Entre as coisas que podemos destacar na história deste milênio que fica, encontra-se uma desigualdade que mata, uma liberdade vazia e uma falsa fraternidade que se encarna nos diferentes rostos que morrem de fome. Atrás destas marcas encontram-se as vozes de muitos que insistem em sonhar e mostrar suas *diferenças*; homens e mulheres que buscaram fazer do sonho moderno uma realidade. Responder a estas questões é propor uma Filosofia fundamentalmente comprometida com um projeto político e ético, capaz de promover a dignidade humana. A Filosofia só tem sentido quando promove a palavra do Outro, fazendo justiça a esta fala, significação mesma de todo sentido. Por isso, ninguém pode dizer a palavra pelo Outro, nem tampouco o diálogo pode ser compreendido como a busca pela unanimidade. A Filosofia que se constrói no diálogo deve fazer emergir as diferentes falas apagadas por esta história. Nicholas C. Burbules comenta que “a diferença não é simplesmente uma questão de

⁸ TUANA, Nancy apud FERREIRA, Maria L. R. 1998, pg. 21.

pertencimento sociológico a um grupo, mas também da visão de mundo e de subjetividade construída das pessoas que entram numa relação de diálogo; assim a diferença (ou sua ausência) não pode ser inferida ou suposta a partir do exterior”.⁹ A construção deste diálogo deve supor, portanto, uma forma *diferente* de pensar, ou um pensar em que o *diferente* tenha um rosto, um tempo e uma significação própria. Nos aproximamos dessa forma da perspectiva que Michel Foucault defendia em seus últimos livros, quando insistia na necessidade de “penser autrement”, ou seja, desprender-se de si, diferir de si.

Mas este pensar é possível? Quem é o Outro na Filosofia? É possível compreendermos uma “outreidade” (entendida aqui como diferença radical) fora do jogo do presente, das representações e da Identidade? Se a unidade é uma das necessidades da Razão, como pensar a multiplicidade, dentro da Filosofia? Se a ilusão da universalidade (pressuposto fundamental para compreender a Modernidade) está substituída pelo papel conferido à alteridade e à diferença, como assegurar sua validade, sem nos remetermos a um universal reconhecimento da diferença? Reconhecer o Outro como diferença radical é fazer com que a Razão perca sua identidade inicial, de sempre ser a mesma e se converta em outra com o Outro? Este outro da Razão seria uma desrazão ou a própria loucura? A Diferença, enquanto a-presença (não presença) do Outro torna possível o diálogo? Ou teremos que buscar novas formas de comunicação e de relação com o Outro, o mundo e nós mesmos?

O contexto aqui descrito e as questões expostas motivaram a elaboração do presente trabalho, provocando uma reflexão sobre a possibilidade de um

⁹ SILVA, Tomaz Tadeu da. (org), 1993, p.192.

pensar ético. A questão que consideramos central e que nos remete, necessariamente, ao problema da linguagem, se concentra na reflexão sobre o *Dizer*. O *Dizer* torna-se um elemento chave para a compreensão deste pensar ético, pois nos remete a um novo olhar sobre a subjetividade e o pensar. Para tanto, nossa análise procura inspiração no pensamento de Emmanuel Lévinas. Diante de um mundo desencantado (inclusive com a própria razão), Lévinas nos faz pensarmos a necessidade do encanto, que não brotará mais da idéia de um sujeito livre e autônomo, mas da vivência de um corpo que é Maternal – “para-outro”. O estrangeiro nos habita e a Subjetividade, antes de ser uma, é múltipla. O Outro não é Eu, mas ao mesmo tempo, ele atravessa a subjetividade se fazendo ferida aberta em nossa própria pele. Marc-Alain Ouaknin faz referência ao fato da Filosofia tradicional suprimir de forma absoluta o que existe de próprio no Outro. Assim, o autor fala da urgência em buscarmos uma “eroticidade” do filosofar, ou seja, tornar a filosofia erótica é introduzir no ser uma invisibilidade, não expondo nenhuma significação que possa ser tematizada no signo, transcendendo a um além que é significação. Desse modo, afirma que Lévinas faz da Filosofia uma “fenomenologia erótica”, invertendo a “claridade” das representações – há um obscuro que não pode ser manifesto. Mas o filosofar seria então um encontro com a escuridão, ou seja, a constatação da impossibilidade do “esclarecimento”? Que filosofar é este que nasce da “escuridão” da Diferença? Ou, e aqui se encontra a questão central deste trabalho, como o Dito pode se aproximar do Dizer, sem que esse mesmo Dizer perca seu “encanto”, seu sentido? Como é possível falar sobre o *Dizer*? Descrever o *Dizer* já é, por si só, um desafio! Percorremos assim, dois momentos, em que este *Dizer* vai deixando seus vestígios: o Outro e a

Subjetividade, cumplicidade extrema, em que a linguagem torna-se, ao mesmo tempo, súplica e resposta.

Pretendemos mostrar que refletir sobre a possibilidade de um pensar ético, manifestação do *Dizer* na palavra – nos fará mergulhar na aporia! É na aporia que este texto será tramado; fios duplos, triplos, que vão dando sentido ao que sempre teve sentido. A escrita é tardia, diacrônica, a escrita não é presença. A aporia não pode ser compreendida como uma antinomia, onde ainda é possível traçarmos contradições e polaridades. Tomamos aqui o significado (e, portanto peso teórico) que Derrida dá a esse termo (quase-conceito como ele sugere). Aporia nos dá a impressão de estarmos diante da impossibilidade de passagem, enredados em uma trama onde parece não haver mais possibilidade de movimento. “Nós podemos falar de uma *experiência de aporia? Da aporia como tal? Ou, pelo contrário, é possível uma experiência que não seja uma experiência de aporia?*”.¹⁰ Mas o movimento se encontra justamente aí, na experiência interminável da aporia ou experiência infinita do *Dizer*. O *Dizer* carrega em si essa experiência da aporia; ao mesmo tempo emaranhado nela, sujeito hipostasiado no corpo do *Dizer*, dela toma distância, fazendo do passado o irrecuperável. O *Dizer* como aporia não nos coloca na apatia, ao contrário, nos obriga a responder, não no intuito de “resolver” a aporia, mas de caminhar na interrupção, no lapso, na insatisfação com a própria resposta. Não há na aporia, portanto, um limite, uma margem que me levaria de um ponto ao outro, ponte do pensamento que busca atravessar as bordas. A aporia é um convite ao não-limite, em que o Outro não é margem, nem limite de mim, mas entrecruza o (meu) tempo, atravessa a palavra,

¹⁰ DERRIDA, J. 1998a, p.34.

palpitação do sentido, única esperança para um tempo que perdeu o sentido. O Dizer é, portanto, uma língua estrangeira não porque pertença à outra “nação”, mas porque a diferença mesma nos compõe; a aporia do Dizer é assim a própria aporia da Subjetividade.

Jacques Derrida atravessa este texto nos fazendo mergulhar com densidade nessa aporia. Desse modo, Derrida não vem apenas para dialogar com Lévinas, mas romper qualquer possibilidade de fechamento deste pensamento, criando intervalos na própria escrita. Os textos escolhidos fazem emergir questões que se tornarão fundamentais para o pensamento de Lévinas. O cruzamento desses dois autores se dá através da Linguagem, que é uma temática central não apenas porque, para ambos, todo pensamento atravessa a questão da linguagem, fazendo dela conteúdo de análise; mas porque é a própria linguagem que se faz sujeito, ou seja, a linguagem é a trama - o “lugar” onde todo sujeito emerge. “Lugar” avesso à geometria, à espacialidade, demonstrando o esforço de uma linguagem, sempre traidora de si mesma, ao expressar o sentido do humano no encontro da palavra com sua inspiração. Não de qualquer palavra que se faz doadora de significado, instauradora do sentido, soberana em seu monólogo de apresentação do mundo como um grande espetáculo. A palavra apresentada por Lévinas não é avessa à outra palavra, como se bastasse a si mesma. A palavra também é escuta, por isso hospitalidade. Lévinas propõe uma palavra como metáfora para falar da ambigüidade (aporía) do que está ausente, mas que, ao mesmo tempo, traz inspiração ao texto para que possa, através dele, fazer justiça. Esta é a tarefa da Filosofia: exposta ao drama do querer dizer, tendo a certeza de que sempre há algo ainda a ser dito, desdito, revisto, reconsiderado. A justiça do

texto se faz na intriga das palavras que perseguem desesperadamente o sentido último, mas que, a todo momento, se desfazem mostrando a fragilidade do texto e a onipotência (altura) de sua inspiração. O Outro é a inspiração da fala e o texto é uma das respostas possíveis a esse que exige resposta. Estranheza de uma escrita que não é familiar àquele que se diz seu criador. Um outro tempo penetra as linhas de um texto que busca se fazer presente; a palavra torna-se, então o entre-tempo, que se esforça em Dizer o que não pode ser Dito – hiato necessário para que o Outro surja. A escritura aparece no silêncio do autor e no murmúrio do que dele se aproxima. Para que a palavra não seja um simulacro, não podemos romper com o silêncio da noite; ao contrário, é necessário mergulharmos nessa escuridão, para que a escritura não se faça na luz do dia. Abrigamos o Outro na palavra não para que seja apropriação, mas passagem que não nos conduz a um lugar estabelecido, já predeterminado. A palavra nos conduz ao indecível da fala, à abertura escancarada do texto, para que possa, desse modo, Dizer. Deparamos-nos com a impossibilidade de fazermos a pergunta pelo significado desse Dizer, a pergunta pelo “o que é” não é mais possível, em um texto que se esforça por “sair” da ontologia. Ao mesmo tempo, o Dizer é a significação primeira que habita em todas as outras possibilidades de significação, mostrando-nos assim um Dizer estrangeiro, em que o Rosto é desejo, a Subjetividade não é mais pátria e a palavra passa a ser nômade. Mas como perceber o Dizer senão através dos ditos, lugares onde o presente se fixa, língua que assume propriedade, territorialidade? A fala que se faz silêncio é capaz de Dizer?

Através de um método descritivo, de análise (principalmente das duas obras centrais de Lévinas ,TI e AE) e de comparação crítica, sempre referenciado na

questão central que movimenta este texto – a possibilidade de uma pensar ético a partir do Dizer - procuraremos na primeira parte desse escrito, intitulada “**Dizer do Rosto: uma palavra estrangeira**”, mostrar o quanto o Dito encontra-se inspirado pelo Dizer presente na palavra do Outro.

“O Dizer é então a fulgurância da significação não substancial vindo romper a estabilidade do tema ou da substância, do logos e do ser – portanto é a própria ordem ética deixando seu vestígio enigmático entre os fenômenos, enquanto franqueza da expressão de um rosto e/ou exposição ao outro”.¹¹

A análise de TI é fundamental na construção deste capítulo. Neste momento, percebemos que o Dizer é a própria significação exposta no Rosto, fornecendo algumas pistas ao entendimento de uma Subjetividade que será expressão da linguagem ética, ou seja, exigência de acolhimento da fala através da responsabilidade singular dessa escuta. Mas a fala não pode nunca perder sua “estrangeiridade”, para que possa continuar sendo Outro. É no Dizer mesmo que a palavra será designada como uma situação concreta de abertura ao que Lévinas chama “outramente que ser”. Outramente não é ser, mas um além do ser, compreendido por Lévinas sempre como essência, como totalidade¹². Mesmo que se diga que estamos presenciando a morte da totalidade, o fim dos absolutos, a vontade de totalizar ainda persiste, é o *conatus*¹³ que sobrevém como uma força capaz de perfazer a multiplicidade pulsante da realidade.

¹¹ CALIN, Rodolphe et SEBBAH, François-David. Dire. In: **Le vocabulaire de Lévinas**. p. 15-16. (Todas as citações retiradas de obras de língua francesa foram feitas pela autora).

¹² Cf. nota preliminar da obra *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, onde Lévinas esclarece o sentido exato em que emprega a palavra ser, ou seja, distinto do ente.

¹³ “Para mim, a grande cisão inicial passa entre o existir em seu *conatus essendi* ‘intriga de seu ser’, voltado ainda sobre si na vida vivida do humano e a possibilidade humana – pura

O Dizer, enquanto Rosto, fala de uma ausência, de um Outro que escapa a qualquer tradução ou forma plástica que o manifesta, nos reportando a um além, abrindo o tempo: sua ausência é presença do Infinito. Sua palavra é des- apresentação, estranha palavra que não se exhibe à luz do dia, mas mergulha em um Dizer que se faz noite pois, como diz Blanchot,

“o que aparece na noite é a noite que aparece, e a estranheza não provém somente de algo invisível que se faria ver ao abrigo e a pedido das trevas: o invisível é então o que não se pode deixar de ver, o incessante que se faz ver. [...] A noite é inacessível, porque ter acesso a ela é ter acesso ao exterior, é ficar fora dela e perder para sempre a possibilidade de sair dela”.¹⁴

Blanchot fala da experiência de duas noites: na primeira, assustadora sensação de que tudo desapareceu; e uma segunda noite onde percebemos esse desaparecimento e o “fundo da noite aparece naqueles que desapareceram”.¹⁵ A analogia com a noite se faz possível porque o sentido não emerge mais da luz da razão que a tudo ilumina, mas da “obscuridade” da presença do Outro (mas uma obscuridade não suficientemente obscura, como toda noite que não é suficientemente noite). O Rosto, expressão primeira daquele que se apresenta, é passagem possível à exterioridade absoluta, portanto separação que abre frestas no conceito, como um nômade que não quer se fixar em lugar algum – a palavra torna-se também nômade. Talvez esta seja a única u-topia que nos reste diante dos escombros de um pensamento que se amedronta com a “noite”, com o

eventualidade, certamente, mas de início, eventualidade pura ou santa - de se dedicar ao outro ou de pressentir já essa devoção, atrás ou apesar da obstinação do *conatus*”, Cf. PETITDEMANGE G., ROLLAND, J. 1988, p.33.

¹⁴ BLANCHOT, Maurice. 1987. p.163-164.

¹⁵ Id. Ibid. p.163.

movimentar-se de uma linguagem que não se preocupa com a definição, mas que se abre ao Outro, expressão verdadeira daquele que faz de sua palavra sua pele. O Rosto é o Estrangeiro que é acolhido porque se faz Desejo.

Mas enquanto o Dizer, em *Totalité et Infini*, se manifesta no Outro como Infinito, ou seja, se apresenta no encontro do face-a-face, conservando a separação entre aqueles que são capazes de se encontrarem; em *Autrement qu'être au-delà de l'essence*, o Dizer passa a ser Subjetividade, fazendo da alteridade uma proximidade (que não é espacial) a ponto de constituir o tecido dessa própria Subjetividade. Esta análise será desenvolvida na segunda parte desse texto intitulada “**Dizer da Subjetividade: a linguagem da Ausência**”. Nesse momento, é possível perceber uma mudança de estilo da própria escrita. Ela deve se recompor, pois ao deparar-se com a aporia, a escrita se faz e se desfaz a cada momento. Criando metáforas, instrumentos que provocam o dito em sua rigidez, a escrita se faz passagem do sentido onde o papel não é mais um lugar permanente de morada. A escrita por ser nômade, não fica prisioneira à necessidade de ser presente, mas se constrói nos vestígios do passado e no transbordamento provocado pelo infinito. O texto vai se despreendendo da descrição do sujeito e seu encontro com o Outro, para se aproximar daquilo que não pode ser lembrado: a Subjetividade. A análise da própria escrita é central (por esse motivo Derrida atravessa de forma intensa esse momento da escrita) buscando fazer uma passagem para o capítulo seguinte, em que mergulhamos no ponto mais denso do pensamento de Lévinas. Esta passagem é necessária, pois aos poucos percebemos que, a linguagem (como expressão da alteridade, da subjetividade e a resposta mesma que se dá na concretude de um texto, que pode

ser este, por exemplo) como condição de toda fala, carrega em si mesmo um sentido ético.

Ao falar sobre o Dizer, Lévinas apresenta a ambigüidade mesma desse Dizer que é separação (face-a-face) e, ao mesmo tempo, proximidade do um-para-outra da subjetividade. Em ambas as formas de apresentar o Dizer, Lévinas demonstra que o Dizer é sempre significação, conjugação da expressão e da não-presença. O Dizer da Subjetividade é uma outra ausência, não mais do Rosto enquanto separação, mas de um passado que se faz proximidade através de seus vestígios. O ponto de partida não é mais o Rosto, mas o nascer da Subjetividade, não compreendida como Identidade. A palavra e a não-presença agora falam de uma de-situação do sujeito, de um si (soi) que não se identifica mais consigo (avec soi). Agora o estrangeiro não é mais o Outro, mas a estrangeiridade está presente na própria subjetividade, fazendo com que o Eu deixe de ser contemporâneo de si mesmo. O sujeito (tendo claro a traição desse termo, pois não é possível mais falar em sujeito) cessa de se preservar no ser, para se expor, experiência de um arrancar-se de si, como sensibilidade de uma pele exposta ao Outro.

“O sujeito não existe inicialmente para ser, em seguida, afetado pelo exterior. Ele ‘é’ essa afecção ou essa exposição. Como gosta de repetir Lévinas, o sujeito se declina ao acusativo. Ele é o si ou o ‘se’ de ‘se passar’ da transcendência”.¹⁶

Há uma passividade no Dizer traduzida por essa Subjetividade que é, desde já, “para-o-Outro”. Assim esse Dizer não é mais Separação, mas Proximidade, ou seja, não é possível mais tomar distância do Outro, pois a Alteridade é a trama de um fio que tece a Subjetividade mesma. Não há uma consciência que se afasta e

¹⁶ VANNI, Michel. 2004. p.54.

percebe o Outro, pois não há nem sequer consciência, apenas pele, e não se pode tomar distância da própria pele. O Outro habita em minhas entranhas, e “por dentro” escuto seus gemidos. A exterioridade do Infinito agora ecoa no “interior” de um corpo que se ergue a partir desse chamado vindo do Outro. “Os homens procuram-se na sua incondição de estrangeiros. Ninguém está em sua casa. A lembrança desta servidão reúne a humanidade. A diferença que se abre entre mim e si (moi et soi), é uma radical não-indiferença em relação aos homens”.¹⁷ A deiscência da Subjetividade mostra uma Subjetividade sempre aberta, incapaz da clausura, por isso exposta ao Outro a ponto de estar em “seu lugar”. A subjetividade é assim Substituição, termo que passa a ser fundamental na obra *Autrement qu’être*.

Assim percorremos, primeiramente, esses dois momentos do Dizer não apenas para mostrar o salto dado por Lévinas de uma obra à outra, mas para mostrar quanto uma obra depende da outra, e que o entendimento de um escrito prepara a compreensão de outro. Como comenta Jacques Rolland ao dizer que ambas as obras dizem a mesma coisa, o que difere é a forma como dizem.¹⁸ Da mesma forma, Petrosino comenta que *Autrement qu’être* seria como um suplemento de *Totalité et Infini*, em que não há uma complementação, mas um “prestar socorro” à própria linguagem. Desse modo, *Autrement qu’être* é uma obra que deve ser lida em relação e a partir de *Totalité et Infini*.¹⁹

¹⁷ LEVINAS, E. HH p.97.

¹⁸ Cf. ROLLAND, Jacques. L’Ambiguïté comme façon de l’autrement. In: *Emmanuel Lévinas: l’éthique comme philosophie première*. p.428-445.

¹⁹ Cf. PETITDEMANGE, G., ROLLAND, J. *Autrement que savoir: Emmanuel Levinas*. p.37.

Todas essas análises procuraram mostrar um Lévinas que não é solitário, mas que dialoga com outros pensadores, entre eles, Jacques Derrida e Catherine Chalier. Ambos cortam, a todo momento, este texto fazendo emergir questões que trazemos à tona com o intuito de compreender melhor essa trajetória que se apresenta na própria ambigüidade da linguagem. Profundamente agradecidos e inspirados no texto levinasiano, estes pensadores são capazes (e isso só é possível para com aqueles que se ama profundamente²⁰) de *ferir* o presente texto, expor a dor da palavra que definitivamente se trai, mas que possui, como um dom, a humildade de se refazer. E é desse modo que Lévinas receberá essas críticas, necessárias para aquele que não deseja fazer de seu pensamento uma nova totalidade.

Na terceira e última parte, intitulada “**O corpo Maternal: Dizer que se faz feminino**”, que surge como um desdobramento do segundo capítulo, a Subjetividade é pensada a partir da linguagem do corpo, ou seja, o corpo ético se traduz na linguagem maternal. Mas é o Dizer que se faz corpo ou é o corpo que se faz Dizer? Essas questões nos conduzem ao corpo maternal, que é mais que uma imagem, uma analogia ou representação do humano. O “mais” é também o “além”, significa exatamente a excedência que está exposta à palavra. Um corpo que não busca apenas ser representação, mas é a vivência profunda do sentido que só poderá ser ético. Neste momento, procuramos pensar se é possível definir o Dizer como Feminino. Para isto, percorreremos as diferentes significações dadas ao Feminino na obra de Lévinas, mostrando uma relação íntima entre o Feminino e o

²⁰ “Desde tempo, muito tempo, temia ter que dizer adeus a Emmanuel Lévinas...falar de forma direta, dirigir-se diretamente *ao* outro e falar *para* o outro a quem amamos e admiramos, antes de falar *dele*”. Cf.DERRIDA, J.1998d. p.11.

próprio Dizer. O Dizer Maternal, o retirar-se para que o Outro nasça não é um movimento do corpo (que é também ambigüidade), mas passividade em que o Outro passa a habitar “minhas entranhas”. O corpo feminino é então metáfora, única linguagem possível, para falar da Subjetividade. Corpo por sua vez despossuído de sexualidade, não é corpo de mulher. Assim, no Feminino as mulheres concretas se ausentam, pois falar do feminino é falar da humanidade.

Esse é o esforço de tentar falar da não-presença, do passado que não é o inconsciente exigindo revelação, como um trauma do sujeito que, para se compreender, necessitaria de uma anamnese, afagando suas dores e não deixando de existir para si. Toda escritura é, a partir deste corpo maternal, uma escritura do “desastre”, para citar novamente Blanchot, em que as palavras são atravessadas pelo silêncio, não como palavras que falam do silêncio, mas palavras atordoadas pelo silêncio, pois “não há silêncio senão escrito”.²¹ Para ler é fundamental nos abirmos a esse silêncio, que não surge apenas como um desfalecimento do texto, mas como desfalecimento do próprio sujeito. Procuraremos mostrar o quanto o texto de Lévinas está “grávido”, carrega em si esse Outro, que não pode ser dito, mas que se faz silêncio nas entrelinhas desse dito.

Compreender a escrita levinasiana é se propor a mergulhar nessa desordem da anarquia da origem que não tem origem; da subjetividade que não é sujeito; do corpo anterior à consciência, da ética aquém da liberdade; da

²¹ BLANCHOT, M. 1980, p. 19.

linguagem que antecede a língua, da linguagem masculina à linguagem maternal do Dizer, ou seja, o Outro como sendo sempre anterior a mim: esse é o sentido da Ética do Dizer.

1 O DIZER DO ROSTO: UMA PALAVRA ESTRANGEIRA

“Estranhamente, o estrangeiro nos habita”.

Julia Kristeva, *Étrangers à nous-mêmes*

“O Estrangeiro vem de outro lugar e nunca está onde estamos, não pertence a nosso horizonte e não aparece em nenhum horizonte representável, de forma que o invisível seria seu ‘lugar’”.

Maurice Blanchot, *A Conversa Infinita: a conversa Plural*

“A obsessão atravessa a consciência a contracorrente, escrevendo-se nela como estrangeira: como desequilíbrio, como delírio, desfazendo a tematização, escapando ao *princípio*, a origem, a vontade, a *arque* que se produz em todo clarão de consciência.”

Emmanuel Lévinas,
*Autrement qu’être ou au-delà de
l’essence*

Gostaria de começar aqui falando da própria escrita, esta que se dá neste exato momento em que este texto nasce, da minha experiência mesma com a criação da palavra – ou seja, de pensar o significado do ato de escrever, tão colado ao pensar e ao mesmo tempo, libertador desse mesmo pensar. O ato de escrever sobre algo apresenta um encontro - a folha em branco exposta às palavras. Escrever é entregar-se à surpresa desse encontro que, por mais que se

tente planejar, é sempre um mergulho no desconhecido, no porvir da palavra, na noite que nos invade. A escritura parece se dar em um lugar preciso, em um espaço preenchível de sentido: o papel nos apresenta a possibilidade de criarmos o mundo. As palavras surgem (como a dança em Nietzsche²²) ocupando um lugar (talvez seu lugar) de origem, como se sempre estivessem ali. Mistério da escrita, que acolhe o outro desconhecido, emprestando-lhe o vazio para dar-lhe um amparo. Quem é o mais necessitado: o papel das palavras ou as palavras do papel? O papel *acolhe* as palavras, verdadeiras feiticeiras, bruxas sedutoras, construtoras de livros que poderão ser queimados, amados ou livros que não servem para serem lidos. Waltércio Caldas, escritor e artista plástico, comenta que os livros, os espelhos e os relógios carregam algo em comum: falam do ser humano. Os livros certamente não brotam da mera gratuidade do momento. São respostas vivas a um tempo que exige palavras. A própria temporalidade se vê inscrita na palavra, “o tempo se torna tempo humano na medida em que é articulado de maneira narrativa”.²³ A necessidade da palavra pode assumir, porém, um duplo sentido.

Primeiramente, pode significar a necessidade de uma tagarelice enlouquecida, o reconhecimento de uma consciência definida por sua intencionalidade (negação do vácuo), de solitários que não suportam o silêncio. A fala assim vem apenas preencher o papel, o vazio de não saber que horas são, ou de não saber exatamente se choverá ou fará sol. Por isso a pergunta inânua daquele que está ao lado, na fila, no ônibus, na rua à espera de uma continuidade da fala, do acolhimento do instante e do adeus sem preocupação ou responsabilidade com o reencontro. Como diz Freud, as palavras de nossos

²² “Só na dança sei exprimir as parábolas das verdades supremas”. NIETZSCHE, F. 1973, p. 124.

²³ RICOUER, P. *apud* OUAKNIN, Marc-Alain. 1996, p. 43.

discursos cotidianos não são nada além de magia sem cor.²⁴ No fundo, as palavras parecem estar presas ao ciclo identitário, daquele que fala, mas sua fala é bumerangue, retorna ao ilhamento de um si mesmo. Os diálogos tornam-se monólogos conhecidos, como um roteiro de teatro, onde sei tanto a minha fala como a do outro. As palavras, antes mesmo de nascerem, já se encontram catalogadas, marcadas por um sentido outorgado, uma unicidade prisioneira. *Descobre-se que a palavra tem dono, pois nem todos têm o direito à palavra.* Enquanto alguns criam o texto, outros o reproduzem.

Mas as palavras podem também ser não-respostas, ou seja, não surgem para saciar a pergunta. Não são apaziguadoras nem capazes de acabar com o silêncio. São palavras que silenciam. Há no mundo uma mudez absurda, uma separação que impede qualquer objetivação, uma *estrangeiridade* que não é ameaçadora. O estrangeiro²⁵ rompe com as palavras, que são cárceres (línguas presas a uma identidade) para propor uma palavra que possa ser *hospitaleira*. Quando Antonin Artaud estava nas mãos da psiquiatria, condenado à morte, falava a si mesmo “eu estou morto, eu estou morto”. Assim, o que parecia o fim tornou-se um novo começo, era a sua boca que pronunciava a morte, portanto ele ainda ek-sistia. Neste sobressalto de vida, não opta em escrever algo próprio, mas em traduzir. O texto de Lewis Carroll, *The Looking-Glass*, é seu pretexto para voltar a viver. Mas por que não recomeçar com seu próprio texto? Porque “a tradução é um imenso desvio, uma viagem ao estrangeiro, um encontro com outra palavra que somos obrigados a escutar bem para poder levá-la além em outras

²⁴ Cf. FREUD, S. “Traitement psychique (traitement d’âme)”. In: *Résultats, idées, problèmes*.

²⁵ *Extraneus*, do latim, significa aquele que vem de fora.

palavras”.²⁶ O estrangeiro salva Artaud, o “encontro com a outra palavra” o empurra para fora de si. Ek-sistir é ir para além de si mesmo, guiado pela alteridade. “A tradução é ouvir, na língua e na própria língua, a ressonância de um *dizer*, linguagem em movimento que abre para uma temporalidade do tempo”.²⁷ Estas são as palavras silenciosas, não porque nada dizem, mas porque dizem tanto que transbordam seus limites, um dizer que transcende o *dito*. Então, por que ainda falar? Para que servirão as palavras? Qual o sentido nos dias de hoje das palavras? As palavras seriam acolhidas ou acolhedoras?

Nesse primeiro capítulo, pretendemos acompanhar o sentido que a palavra assume em *Totalidade e Infinito* e sua aproximação com o próprio Dizer. A temática da linguagem é uma questão central no pensamento de Lévinas, mas os termos *Dizer-Dito* aparecerão somente em 1965 em um texto intitulado *Enigma e Fenômeno*²⁸. A linguagem atravessará duas dimensões fundamentais no pensamento do autor: a dimensão do Rosto, através da palavra; e a dimensão da Subjetividade, através do Dizer. Por que denominar a palavra do Rosto como Dizer se Lévinas assim não o fez, pelo menos de forma explícita em seu texto? Em *Enigma e Fenômeno*, Lévinas ao se referir ao Dizer o associa ao próprio Rosto.

“Mas por detrás dessa renovação que constitui a vida cultural, o *Dizer, isto é, o rosto*²⁹, é aviso de uma proposição inaudita, de uma insinuação, logo reduzida ao nada [...] mas que um ouvido à escuta pode ouvir, colado à porta da linguagem, a qual se fecha por meio da significações de que é feita à suas próprias aberturas? Talvez seja razoável respeitar a decência dessa porta fechada”.³⁰

²⁶ OUAKNIN, M. 1996. p.133.

²⁷ Ibidem, p.134.

²⁸ Esse texto foi publicado na revista *Esprit*, em 1965, fascículo de junho e após reaparece DEHH, p. 203-216.

²⁹ O grifo é nosso.

³⁰ DEHH p. 212.

Este texto parece anunciar, de forma ainda tímida, toda a significação que mais tarde o filósofo dará ao Dizer. Mas já nesse texto, encontramos um Dizer, que nos reenvia a um tempo irrecuperável e sua intrínseca relação com o passado, tempo imemorável da Subjetividade. A subjetividade carrega em si todo enigma do Dizer. O Dizer da Subjetividade acolhe a palavra do Outro, ou seja, *a palavra do Outro se torna a voz do próprio Dizer*. O entrecruzamento dessas duas dimensões dá a linguagem um sentido ético. A palavra, enquanto uma significação que transcende o plano da manifestação, provoca no sujeito um movimento de transcendência, nos remetendo ao “passado” da Subjetividade, que neste momento do encontro, se transforma em resposta. A palavra é, ao mesmo tempo, “recebida e ofertada”.³¹ A palavra do Outro faz então, uma fissura no presente; ao carregar em si um vestígio desse passado, mostra que, de alguma forma, dele fez parte. O Dizer é, portanto, o acolhimento incondicional da palavra do Outro, antes mesmo de seu aparecimento.

“A linguagem tem de excepcional o fato de assistir à sua manifestação. A palavra consiste em explicar-se sobre a palavra, em ser ensinamento. A aparição é uma forma fixa da qual alguém se retirou, ao passo que na linguagem se realiza o afluxo ininterrupto de uma presença que rasga o véu inevitável da sua própria aparição, plástica como toda aparição[...] assistência do ser à sua presença - a palavra é ensinamento”.³²

Neste momento, hospitalidade e acolhida aparecem no texto levinasiano como sinônimos. Lévinas desafia a lógica ocidental, construída a partir de movimentos causais, para mostrar uma origem (anárquica) em que a possibilidade da acolhida surge antes mesmo do próprio Rosto a ser acolhido. O Rosto não é

³¹ FERON, Etienne.1992, p.60.

³² TI, p.99.

derivado da acolhida, mas “não há rosto sem acolhida”.³³ Absurda gratuidade que faz do humano uma morada sem portas, fragilizando a preciosa liberdade moderna, apresentando uma subjetividade que não é mais esse lugar com trancas, mas uma abertura completa ao Outro, ao Infinito. “Abordar Outrem no discurso é acolher a sua expressão onde ele ultrapassa a cada instante a idéia que dele tiraria um pensamento [...] o que significa exatamente: ter a idéia do infinito”.³⁴ Assim, a subjetividade não é compreendida como um lugar seguro, pronta para decidir e escolher. Não há escolhas possíveis no acolhimento, este põe em questão a própria liberdade – o que resta é dizer um *sim* ao Outro que ressoará para sempre. A porta aberta não significa um esvaziamento da subjetividade, ou uma mera inversão de identidades em que agora “eu serei o outro”. O acolhimento permite, por sua vez, um recolhimento, um encontro com o passado e o futuro. “O recolhimento do em-casa está supondo já a acolhida, é a possibilidade da acolhida e não o inverso.”³⁵ É assim que o autor vai tramando essa teia ética em que a “memória” corporal assume uma importância particular. Essa subjetividade possui um corpo vivo, pulsando pela escuta quase atordoante desse Outro que me chega sem pedir licença. Há aí um grito pela Justiça que não me vem apenas do presente, vem do Desejo³⁶ inscrito na memória do tempo, que nunca poderá se fazer presente, por isso é sempre exigente de justiça.

Mas para compreendermos isso se faz necessário reconstruir a trajetória traçada por Lévinas em que, através do movimento fenomenológico, nosso pensador parece ter chegado ao limite do próprio fenômeno: o Rosto. Lévinas, em

³³ DERRIDA, Jacques. 1998d, p.43.

³⁴ **TI**, p.43.

³⁵ DERRIDA, J. 1998d.p.46.

³⁶ Cf. **TI** p. 21- 23: “Na base do desejo comumente interpretado encontrar-se-ia a necessidade; o desejo marcaria um ser indigente e incompleto ou decaído da sua antiga grandeza[...]O desejo metafísico tem uma outra intenção – deseja o que está além de tudo o que pode simplesmente completá-lo.”

Totalidade e Infinito, comenta que o método empregado de análise³⁷, parte dos fenômenos, de situações empíricas concretas, para buscar uma transcendência. É a própria concretude que abre a transcendência, não para apresentar um “mundo escondido”, ou uma existência fora do mundo, mas, uma palavra que se faz Infinito e por isso “atualiza” no sujeito um desejo de transcendência. Nesse primeiro momento, procuramos acompanhar esse movimento, partindo da análise do Rosto como Infinito ao despertar do Desejo no sujeito, para compreendermos, a partir daí, a significação da palavra e de que forma ela ecoa na própria subjetividade. A questão da Justiça, ou seja, o encontro com outros, surge no instante em que a palavra, sempre inspirada pela Infinitude, torna-se a única resposta possível a ser ofertada. O Dizer, enquanto Rosto, provoca esse movimento, reanima no Eu um passado que não pode ser recuperado, mas que faz da escuta ao Outro o estremecimento da subjetividade tecida no acolhimento mesmo deste Dizer.

1.1O paradoxo do encontro na “estranheidade familiar” com o Infinito

Totalidade e Infinito marca o encontro do Mesmo com o Outro. Todo encontro supõe um deslocamento, sair de seu lugar e ir *ao encontro* do Outro. O Eu que antes se encontrava na hipocrisia de seu movimento, afastamento de si para logo reencontrar-se – movimento feito da saudade de si mesmo – agora, no encontro com o Outro perde seu cais. Essa ferida de uma exposição extrema ao Outro,

³⁷ Lévinas faz, portanto, uma distinção entre o projeto filosófico da fenomenologia e o método fenomenológico, no qual aceita sem reservas.

como uma carne exposta que se sente incomodada a qualquer toque, se faz sem violência, conduzindo o Eu a deixar seu “país” sem possibilidade de retorno, seu *chez-soi* familiar, para descobrir o mundo sempre desconhecido do Outro. O Eu, ao encontrar o Outro, encontra o Infinito. Lévinas opõe Infinito à Totalidade, visando abalar um modelo de sistema filosófico em que o Outro é julgado pelos cânones do Mesmo. O encontro não faz desaparecer a separação sempre absoluta entre o Eu e o Outro. Uma separação que não é oposição, nem complemento, mas abismo intransponível, impossibilitando qualquer correlação. A separação produzida pelo Infinito demonstra uma maneira de ser que resiste à totalidade, uma relação assimétrica com o Outro que pode ser percebida até mesmo na experiência mais banal em que, a forma como nos percebemos, não é a mesma como percebemos o Outro. Há uma distância provocada pelo que Lévinas chama psiquismo, ou seja, um acontecimento no ser, em que o Eu constrói uma vida interior e é capaz de dizer que é *Eu*. Não se confunde com mais ninguém se tornando exemplar único de sua espécie, experiência de solidão.

“A separação indica a possibilidade para um *ente* de se instalar e de ter o seu próprio destino, ou seja, de nascer e de morrer sem que o lugar desse nascimento e dessa morte no tempo da história universal contabilize a sua realidade. A interioridade é a própria possibilidade de um nascimento e de uma morte que de modo algum vão buscar o seu significado na história”.³⁸

A interioridade está diretamente ligada à temporalidade de cada um, ao tempo próprio como uma vivência de si mesmo. O nascimento de um Eu que se percebe só, mas em uma solidão que não é necessariamente angustiante, apenas traduz a riqueza da temporalidade, experiência única feita a partir da interioridade.

³⁸ TI, p. 48.

O tempo de cada um não pode ser absorvido por um tempo universal, não há historiografia possível que suporte uma temporalidade idiossincrática. O Outro é “atopos”, qualificação dada a Sócrates por seus interlocutores, ou seja, o inclassificável, de uma originalidade sempre imprevisível. Não há mais lugar que possa classificar essa relação ou os sujeitos dessa relação, ela não tem modelo, nem história. Quando a História escreve, registrando o tempo, acaba assumindo a fala dos sujeitos dessa história como se fossem discursos comuns, violentando os rostos que nunca sentem o tempo, ou os fatos, da mesma forma. O histórico, em Lévinas, está ligado a um passado que não consegue mais falar por si só e ao ser resgatado pelo contar da história, perde-se. “O histórico está sempre ausente da sua própria presença”.³⁹ O psiquismo é o princípio de individuação, não apenas de uma matéria que passa a ser diferente da outra, mas de uma interioridade separada, resistindo para não ser absorvida pelo Todo ou pelo Nada. Grito desesperado pela existência, primeiro choro que não se contém, advertindo ao mundo: “estou aqui, já existo, não me matem”. Existência egoísta, não de um egoísmo moral que desemboca em um egocentrismo desenfreado, incapaz de olhar o Outro, mas egoísmo que possibilita esse olhar, pois só é possível encontrar o Outro porque se é interioridade. O que levaria o Eu a sair de seu lugar seguro e feliz, se arriscando a essa aventura sem ter a certeza do que virá? O que há no Rosto desse Outro que o impele a esse movimento sem retorno, sem a garantia *ulisseana* de voltar a Ítaca, encontrar seu amor, sua terra? Em Lévinas parece não haver mais terra, caminha-se sem a certeza de qualquer propriedade, há apenas a entrega ao Outro, ao Infinito.

³⁹ TI, p.60.

O deslocamento, um caminho atópico, mostra a errância do encontro entre pessoas que não têm mais pátria comum, estrangeiros em sua condição. O Eu não se dirige a uma terra familiar, saudoso para encontrar uma terra que também é sua. Nesse deslocamento não há nostalgia por uma terra que poderia trazer algo ainda de comum. “Mas eu, que não tenho conceito comum com o Estrangeiro, sou, tal como ele, sem gênero”.⁴⁰ Assim, o Eu é também Estrangeiro, errante de si mesmo. Diante do Estrangeiro, qual língua deve-se então, falar? Como os estrangeiros se comunicam? Assumir uma das línguas seria ainda manter-se em sua terra, mas aqui não há mais terra comum, o encontro é sempre encontro de estrangeiros. O Outro quando se vê obrigado a pedir asilo em uma outra língua, em que lhe é exigido uma tradução de seu próprio modo de ser: eis aí a primeira violência.

Jacques Derrida comenta que há duas formas de hospitalidade: uma que ele denomina de Direito e outra Absoluta. A hospitalidade de Direito requer que o estrangeiro diga seu “nome”, ou seja, é necessário saber sua origem, seu histórico, é necessário então sempre interrogar quem chega. Na hospitalidade Absoluta, o Outro estrangeiro é sempre anônimo, abre-se a porta de casa sem saber quem é esse que se apresenta, sem saber sua língua, cede-se a ele *nosso lugar*.

“A lei da hospitalidade absoluta manda romper com a hospitalidade de direito, com a lei ou a justiça como direito. A hospitalidade justa rompe com a

⁴⁰ TI, p.28.

hospitalidade de direito; não que ela a condene ou lhe oponha, mas pode, ao contrário, colocá-la e mantê-la em movimento incessante de progresso; mas também lhe é tão estranhamente heterogênea quanto a justiça é heterogênea no direito do qual, no entanto, está tão próxima”.⁴¹

Em uma entrevista concedida⁴² a uma revista francesa, Derrida retorna a essa questão. Ele comenta a impossibilidade de fazer da hospitalidade incondicional um conceito político ou jurídico. Mas, ao mesmo tempo, ressalta a necessidade de que todo projeto político esteja sempre ancorado em uma hospitalidade incondicional. Ele chama essa argumentação de “impossível não negativo”, ou seja, não se pode fazer com que o direito avance sem uma idéia maior da própria justiça.

“Se eu quero ser absolutamente acolhedor ao outro, deixar que o outro venha sem lhe pedir passaporte ou nome, e me expor incondicionalmente a vinda do outro, é preciso ainda que concretamente, eu tenha alguma coisa a dar, e assim eu condiciono a hospitalidade”.⁴³

Essa mesma idéia de alguma forma parece também estar presente em Lévinas. Na Seção II de *Totalidade e Infinito*, o autor descreve o processo de construção do Eu, que passa pela relação de gozo com o mundo, pela casa, o feminino, o trabalho, o comércio. Esse é o processo de um Eu que se “prepara” para o encontro com o Outro, não que houvesse aí uma previsão desse encontro.

⁴¹ DERRIDA, Jacques. 2003. P.25.

⁴² DERRIDA, J. Si je peux faire plus qu'une phrase...In: *Les Inrockuptibles*. p. 25-34.

⁴³ Ibidem. p.32.

Mas ao ser “tocado” pelo mundo e nesse toque se vai construindo uma interioridade, acompanha-se o nascimento de alguém que passa a ter algo a oferecer. Assim, quando Lévinas fala da entrega incondicional ao Outro, do “tirar o pão de sua boca para dar ao Outro”, supõe-se que o pão já exista. Esse ato de doação do que se tem descreve o sentido da Ética, mas para isso é necessário ter o pão a ser ofertado. E a pergunta parece inevitável: aqueles que não possuem absolutamente nada, nem casa nem pão, nem a si mesmo, a ética seria então, um movimento impossível? A vivência da miséria absoluta seria incompatível com a ética? A relação com o Outro só pode ser feita a partir desse ser separado, é preciso a interioridade, que deve ser ao mesmo tempo fechada e aberta. Ou seja, é preciso ser, existir plenamente, mas estar aberto a esse encontro, em que o Outro arranca o Eu de seu fechamento lhe empurrando a uma exterioridade, ao Infinito. Essa pergunta ainda fica aberta, mas ela vai se esclarecendo na medida que avançamos em direção a sua última grande obra, *Autrement qu’être au-delà de l’essence*. As obras posteriores avançarão pouco em relação à tese central defendida nessa obra.

Falar então da hospitalidade é falar da ambigüidade diante do condicional e incondicional da Ética. De que forma então, a linguagem pode se tornar hospitalidade?

Comumente compreendemos linguagem como “qualquer meio sistemático de comunicar idéias ou sentimentos através de signos convencionais, sonoros, gráficos, gestuais, etc; como o modo próprio de um povo se expressar; comunicar-

se por meio de uma língua”.⁴⁴ Ou seja, a linguagem deseja a compreensão, requer o sentido, anseia pelo esclarecimento, retira a possível resistência de uma realidade que se entrega passivamente à palavra. Enfim, a linguagem deve comunicar e também ser conhecimento. Mas em Lévinas a linguagem assume um outro estatuto, deseja uma comunicação que não desfaça o “mistério” do Outro, que não seja reveladora e sim, acolhedora. A linguagem dos estrangeiros necessita, portanto ser acolhida para que possa comunicar. Não podemos compreender a língua estrangeira relacionando-a com os sentidos que assume em nossa língua. Quando vamos aprender uma outra língua, não podemos fingir falar a língua do Outro e, em pensamento, pensarmos com nossa própria língua. O encontro com o estrangeiro inaugura uma outra (autrement) língua, não há mais signos conhecidos, habitamos o estrangeiro do pensamento, agora analfabeto, por isso o encontro é ensinamento. A linguagem, em *Totalidade e Infinito*, se abre a partir do Rosto do Outro e instaura uma diferença absoluta, rompendo com o que poderia ser comum, com o gênero. A relação, em sua estrangeiridade, a partir dessa diferença absoluta, apresenta então uma ambigüidade: é-se estrangeiro porque se está separado totalmente do Outro, mas, ao mesmo tempo, é isso que permite uma relação rompendo com a totalidade. A estranheza do Outro é sua apresentação original, que não possui uma origem de sentido em mim, como uma imagem que aparece e faço a tradução, descrevendo a cor de seus cabelos, dos olhos, altura, impressões a respeito de seu caráter, como uma pintura sempre imperfeita do Outro, mas que permite seu reconhecimento. O Outro se encontra, sem ornamento. Por mais que descreva o Outro, esse sempre transborda

⁴⁴ Cf. HOUAISS. verbete: linguagem, p.1763.

qualquer compreensão, se faz excesso de si mesmo, inaugura uma linguagem que provoca a ruptura com a ordem dos signos, do já estabelecido. “Pensar o infinito, o transcendente, o Estrangeiro, não é, pois pensar um objeto. Mas pensar o que não tem traços de objeto é, na realidade, fazer mais, ou melhor, do que pensar”.⁴⁵ Isso nos levaria ao desafio de um pensamento que não é mais solitário, a uma racionalidade que se obriga a rever-se, não mais a partir de si mesma, em um movimento endógeno, pois a provocação dessa revisão vem agora de fora. A transcendência, ou seja, sair de si e ir ao encontro do Outro, se oporia ao movimento da objetividade, que visa ao esgotamento da realidade, a ponto de assumir o próprio lugar dessa realidade. É dessa forma que funcionam os signos, que substituem a vivacidade da realidade, do novo, pela palavra representativa. Assim, o novo não precisa mais se apresentar, é substituído por seu signo. A palavra fica no lugar da própria realidade e não precisamos, toda vez que falamos de algo, nos reportarmos a ele novamente. O mundo dos objetos é, pois objetivado.”O saber é uma relação do Próprio com o Outro onde o Outro se reduz ao Próprio e se despoja da sua alienabilidade, onde o pensamento se refere ao outro, mas onde o outro já não é outro enquanto tal, onde ele é já próprio, já *meu*”.⁴⁶

Assim, Lévinas descreve uma tradição que percorre toda história do Ocidente, onde a Filosofia se “identifica com a substituição das idéias às pessoas, do tema ao interlocutor, da interioridade da relação lógica à exterioridade da

⁴⁵ TI, p. 41.

⁴⁶ TIN, p. 14.

interpelação”.⁴⁷ Mas o mundo humano, a natureza enquanto um ser que pulsa, que se manifesta e tem seu próprio movimento, pode ser objetivada? É aí que se agudiza a questão ética não apenas mostrando um pensamento que justifica a Ética, mas um pensamento que só pode se fazer eticamente. Para isso seria necessário um outro modo de pensar (autrement), “seria necessário um pensamento em que deixaria de ser legítima a própria metáfora de *visão* e do *visar*”.⁴⁸ Exigência que Lévinas considera impossível, a não ser nos reportando à Idéia de um Infinito em nós.

Lévinas se utiliza aqui da estrutura do pensamento cartesiano sobre a existência de Deus para falar desse Outro que escapa a qualquer objetivação. Vamos recuperar então essa estrutura. No livro *Meditações*, Terceira meditação, intitulada “De Deus; que Ele Existe”, Descartes busca as provas da existência de Deus. “Devo examinar se há um deus. Tão logo a ocasião se apresente; e se achar que existe um, devo também examinar se lhe pode ser enganador: pois, sem o conhecimento dessas duas verdades, não vejo como possa jamais estar certo de alguma coisa”.⁴⁹ A verdade sobre Deus, para Descartes, era então fundamental, pois garantiria a verdade de seus próprios pensamentos, de que não há erro e que esse erro não é provocado por um Deus enganador. Os pensamentos são as imagens das coisas, ou seja, uma idéia que se coloca como a cópia perfeita da realidade. O erro estaria então em julgar que as idéias que se encontram em mim corresponderiam plenamente à realidade quando não a são. De onde viriam então as idéias? Descartes percebe que há algumas idéias que

⁴⁷ **TI**, p.87.

⁴⁸ **TIN**, p.20.

⁴⁹ DESCARTES, R. 1962, p.139.

dependem exclusivamente de algo exterior ao sujeito, como por exemplo, o calor. A idéia de calor depende de uma experiência do calor, do contato com o sol ou com o fogo do qual me aproximo. A idéia que passo a ter do calor se origina de uma experiência concreta com o próprio calor. Há uma causa (experiência do calor) que origina a idéia de calor (efeito). Descartes se pergunta então sobre a possibilidade de um ser imperfeito ter a idéia da perfeição, pensar algo mais perfeito que ele próprio. Se Deus é soberano, eterno, infinito, imutável, onisciente, onipotente e Criador universal de todas as coisas, como da imperfeição (que é o ser humano) obter a idéia de perfeição (que é Deus)? Era-lhe impossível que essa idéia viesse do nada ou de si mesmo. “Daí decorre não somente que o nada não poderia produzir coisa alguma, mas também que o que é mais perfeito, isto é, o que contém em si mais realidade, não pode ser em decorrência e uma dependência do menos perfeito”.⁵⁰ Chegava-se à conclusão que em mim essa idéia do infinito fora inculcada por uma natureza realmente mais perfeita que a minha. O que se pensa tem uma relação com algo que o ultrapassa, algo que não pode conter e do qual se está separado. O *ideatum* ultrapassa a idéia de Deus, como um copo que é incapaz de encerrar em si o líquido que o transborda. Mas é claro, a água pode ser separada do copo, mas o *ideatum não se separa da idéia*, e o paradoxo se encontra justamente aí, uma transcendência na imanência da própria idéia. “O ser que ultrapassa infinitamente a sua idéia em nós – Deus na terminologia cartesiana – subentende a evidência do *cogito*, segundo a terceira *Meditação*”.⁵¹ Há uma desmedida necessária em que o Infinito não se deixa

⁵⁰ Ibidem, p.144.

⁵¹ TI, p.46.

englobar não por uma insuficiência do Eu que não consegue pensar essa grandeza, mas porque o Infinito só pode se infinitizar. Assim, ao final da terceira *Meditação*, Descartes conclui que o Infinito não pode ser pensado, somente adorado, contemplado. “E isto não deixa de ser verdadeiro, ainda que eu não compreenda o infinito, ou mesmo que se encontre em Deus uma infinidade de coisas que eu não posso compreender, nem talvez também atingir de modo algum pelo pensamento: pois é da natureza do infinito que minha natureza, que finita e limitada não possa compreendê-lo”.⁵² Lévinas transporta essa estrutura de reflexão para falar da relação com o Outro.

“Idéia do Infinito – pensamento desligado da consciência, não segundo o conceito negativo do inconsciente, mas segundo o pensamento, talvez o mais profundamente pensado, o da libertação a respeito do ser, o do des-interesse: relação sem tomada de posse do ser e sem sujeição ao *conatus essendi*, contrariamente ao saber e à percepção. O que não se transforma *concretamente* em qualquer modificação, em pura negação abstrata, da visão, mas que se realiza eticamente como relação a outro homem”.⁵³

O Infinito agora é o Outro, esse que transborda qualquer reflexão, por mais que dele se tente fazer uma idéia, o Outro é sempre mais que essa idéia construída. Por isso, o Outro sempre surpreende, desestrutura o pensamento e impõe uma renovação constante desse Eu que não consegue mais se tornar o Mesmo. O Mesmo é aquele que sai de si e retorna como se nada tivesse acontecido, indiferença diante do acontecimento do Outro que gera a violência. A Infinitude desse Outro penetra a relação do face a face porque a Infinitude se faz Rosto. Da mesma forma que o infinito

⁵² DESCARTES, R. Op. cit. p.151.

⁵³ TIN, p.22.

cartesiano entra no mundo, a Infinitude desse Rosto (visage)⁵⁴ encontra-se no Eu, mas não enquanto idéia, mas sob a forma de Desejo. “O infinito no finito, o mais no menos que se realiza pela idéia do Infinito, produz-se como Desejo”.⁵⁵ Acolher o Outro em sua presença, para que a própria presença se faça possível, é ir além da capacidade do Eu, ter a idéia do infinito. Lévinas na primeira parte do capítulo inicial de *Totalidade e Infinito* chama esse Desejo de “Desejo do Invisível”. O Outro seria o invisível que exigiria uma outra forma de percepção que não a visão? “Pensamento que não é *nem visar, nem visto, nem vontade, nem intenção*”.⁵⁶ O invisível está presente, mas assume a forma de um ausente, uma amálgama do Pothos (desejo do ser ausente) e do Hímeros (desejo do ser presente) que convida o Eu a esse encontro abismal com o Outro. O Outro é invisível porque dele não temos uma idéia. Os gregos já falam dessa relação estreita entre ver e idéia. *Eidô* significa ver, observar, fazer ver, instruir, informar, informar-se, conhecer, saber. Quem vê o *eidós*, adquire conhecimento, sabe a idéia. “A visão é uma adequação entre idéia e a coisa: compreensão que engloba. A inadequação não designa uma simples negação ou uma obscuridade da idéia, mas, fora da luz e do escuro, fora do conhecimento que mede os seres, a desmedida do Desejo”.⁵⁷

⁵⁴ Também traduzido como olhar por expressar essa abertura inesgotável do Outro. Não abarcamos o olhar, podemos fazer do olho um objeto de adoração, descrever seus traços, mas olhar é sempre mais que o olho. Segundo Fernando Pessoa é a “janela da alma”.

⁵⁵ **TI**, p. 42.

⁵⁶ **TIN**, p.23.

⁵⁷ **TI**, p. 22-23.

1.2 O humano que nasce do Desejo

O Desejo difere da necessidade no pensamento de Lévinas. A necessidade supõe um ser faltoso, carente que vai ao encontro do que pode satisfazê-lo. O Desejo nasce em um ser já feliz que é capaz de sacrificar seu bem-estar pelo Desejo. Mas por que assim o faria? Por que sair da graça de sua felicidade e abismar-se na insegurança do Infinito, na incerta do que encontrar? Porque do Desejo não há como fugir, pode apenas fingir que ele ali não está, pois o Desejo é despertado pelo Outro, mas ele nasce em mim como se estivesse “pregado nas paredes de minha interioridade”. Gérard Bailhache comenta, a esse respeito que,

“É muito precisamente nesse sentido que podemos dizer que a exterioridade é a essência do eu, o que o define verdadeiramente. Se não há outra essência que a existência, essa existência é a exterioridade: o sujeito existe pela exterioridade que é o outrem. Estrutura paradoxal, talvez incompreensível para uma outra perspectiva filosófica, mas absolutamente coerente com o próprio discurso de Lévinas”.⁵⁸

É interessante observarmos o significado que o Desejo assume ao longo da história do pensamento Ocidental. Percorrerei aqui um pouco dessa história, destacando alguns pensadores, tendo sempre a clareza da insuficiência dessa análise, mas o objetivo é apenas traçar uma panorâmica dessas reflexões, para desse modo, aprofundar o pensamento de Lévinas e compreendermos o significado do Desejo.

Foram muitos os pensadores que falaram sobre o Desejo, mas em Lévinas o Desejo assume um significado muito próprio. Etimologicamente, Desejo origina-se do verbo

⁵⁸ BAILHACHE, G. 1984. p.123.

latino *desiderare* (do verbo *desidero*), que por sua vez tem sua origem no substantivo *sidus* (plural *sidera*), significando o conjunto de estrelas, a constelação. Encontra-se aí presente na origem da própria palavra Desejo uma ambigüidade, uma tensão do desejo percebido, ao mesmo tempo, como carência e destino. De *sidera* provém duas palavras *considerare* e *desiderare*. Ou seja, nosso destino está traçado nas estrelas, é necessário consultar os astros, “olhar para o alto” para ver o sentido de nossa existência (*considerare*). Mas, ao mesmo tempo, estamos abandonados por essa altura, nos obrigando a tomar nosso destino nas mãos. Ao deixar de ver os astros, nos privamos do saber, nos tornamos seres carentes. Aqui podemos resgatar a figura de Édipo que ao seguir seu desejo recebe o castigo da cegueira.

Em Platão, através da obra *O Banquete*, se percebe a mesma associação do Desejo com o sentimento da carência. Sócrates, em seu discurso, fala do amor através de Diotima, não apenas uma mulher, mas uma sacerdotisa, que mostra o quanto Eros é o intermediário entre o divino e o mortal. O *Banquete* fala da natureza de Eros, do Amor enquanto Desejo que para Platão abrange tanto o amor pelos belos corpos como o amor pelo conhecimento. Através da educação do Eros, atinge-se uma sabedoria e descobre-se a verdadeira beleza.

“Quando Afrodite nasceu, os deuses fizeram uma grande festa e entre os convivas estava Poros, o deus da riqueza, filho do engenho (Metis). No final do banquete, veio a Penúria (Penia) mendigar, como sempre faz quando há alegria, e ficou perto da porta. Então, embriagado de néctar – pois vinho não existia ainda – Poros, o deus da Riqueza entrou no jardim de Zeus e ali, vencido pelo torpor, adormeceu. Então Penúria, tão sem recurso de seu, arquitetou o plano de ter um filho de Poros e, deitando-se a seu lado, concebeu Amor [...] Primeiro é sempre pobre e está longe da suavidade e beleza que muitos lhe supõem: ao contrário, é duro e seco,

descalço e sem teto; sempre se deita no chão nu, sem lençol, e descansa nos degraus das portas ou à margem dos caminhos, ao ar livre; fiel à natureza da mãe, vive na penúria. Mas herdou do pai os esquemas de conquista de tudo o que é belo e bom; porque é bravo, impetuoso, muito sensível, caçador emérito, sempre tramando algum stratagem; desejoso e capaz de sabedoria, a vida toda perseguindo a verdade[...].⁵⁹

Eros seria, a partir de Diotima, uma forma mais abrangente de desejo, demonstrando uma ânsia pelo que nos falta e que todos nós de alguma forma buscamos. É interessante notarmos que a mãe do Amor é vista como Necessidade enquanto que o desejo de sabedoria é herdado de seu pai. Desse modo, em Platão a figura feminina aparece como inferior, a superioridade por sua vez, será dada pela figura masculina. Por que então Sócrates aceita ser ensinado por uma mulher, Diotima? Porque Diotima é antes de tudo uma sacerdotisa, ou seja, aquela que perde sua sexualidade, assim como as guardiãs da República devem passar por um processo de controle da sexualidade pelo Estado para fazerem parte da República. As mulheres guardiãs, na República, servem aos homens como esposas, não fazendo nenhuma referência às mulheres como seres desejosos ou emocionais (presente em outros textos de Platão quando se refere às mulheres). A própria maternidade é assumida pelo Estado, pois após o nascimento, a criança é entregue a setores, compartimentos específicos e, se for defeituosa, será excluída da República. Da mesma forma, Platão constrói seu discurso no *Banquete*, pois é a renúncia à sexualidade que permite o acesso de Diotima à sabedoria. O Amor como Desejo está dividido entre a carência (necessidade) e a abundância (riqueza) trazida através da busca pela sabedoria.

⁵⁹ PLATÃO. *O Banquete*. 203b.In:Os Pensadores,p.35.

Mas ambas as dimensões estão ligadas, porque a sabedoria é buscada pelo reconhecimento de uma carência, ou seja, uma realidade que não é suficiente e que necessita da transcendência, da superação, de ir além de si mesma. Deseja-se o que não se tem pela falta e necessidade de preenchimento dessa falta.

Em Kant, podemos perceber que a realidade é dividida em dois mundos,(se assim podemos chamar): o fenômeno e o noumeno. O desejo pertenceria ao mundo fenomenal, pois estaria ligado às inclinações. O corpo comandaria as inclinações, por isso esse mundo é sempre determinado pela exterioridade, através da categoria de causalidade, o desejo se manifestaria a partir de uma motivação exterior – a busca do prazer e da felicidade. Existe, portanto a necessidade da experiência, do *a priori* do tempo e do espaço. Por fazer parte do domínio empírico, as inclinações não podem mostrar senão aquilo que pertence ao universo de nossos interesses, sendo desse modo, incompatíveis com a Lei Moral.

“Assim o dualismo de fato entre noumeno e fenômeno se repercute em Kant, em sua concepção de homem: se a liberdade (simplesmente postulada) e a razão (puramente formal) religam o espírito humano a um absoluto noumenal, certamente incognoscível, mas eventualmente fonte de santidade, as necessidades e inclinações exprimem, ao contrário, a finitude de nossa condição, e talvez mesmo, o fruto desse ‘mal radical’, pela qual a alma humana, livre no absoluto, não pode contudo escolher livremente senão ‘o mal’.”⁶⁰

Em Schopenhauer, a questão do desejo assume um papel extremamente importante. Fazendo inicialmente uma crítica a Kant a partir da interrogação sobre possibilidade ou não de afirmarmos se algo é em si-mesmo se, ao mesmo tempo, existe a impossibilidade, através das formas *a priori* do espírito, de conhecê-la. A

⁶⁰ MISRAHI, Robert. 2001, p. 19.

existência humana é fundamentalmente trágica, pois está constantemente confrontada com a “absurdidade” da vida. Vivemos, segundo Schopenhauer, entre a necessidade de justificação da vida e a certeza da morte, por isso sofremos. Mas essas experiências do trágico nos conduzem à Filosofia, nos fazem pensar e é isso que consiste a sabedoria, nos desprendermos do “trágico” e vivermos na contemplação da vida. Profundamente influenciado pela doutrina hinduísta antiga, Schopenhauer acredita que o mundo da vida é ilusório, mas o homem pode ultrapassar essa ilusão através de um desejo constante de Querer-Viver. O Querer-Viver movimenta o mundo (não somente humano), mas há na própria vida uma necessidade de persistir, de continuidade, de querer continuar pulsando. Essa é experiência de si, a vida como um em-si, desejo de ultrapassar a ilusão. Como um movimento universal que percorre todas as coisas não há outro objetivo senão a vida mesma. Concentra-se aí a absurdidade da existência, sem um objetivo determinado, sem justificação outra a não ser a própria vida. A vida parece assumir aqui uma expressão quase assustadora, sem definição, a vida só pode ser compreendida na vivência mesma. Por mais que se busque pensar a vida, ela é apenas vivida. O Querer-viver é expresso em nós pelo Desejo. Mas o Desejo assume um caráter profundamente pessimista, porque ele é a possibilidade do Querer-Viver, contudo ele também surge como certeza do sofrimento. O desejo, fonte do Querer-Viver, percorre todas as dimensões da vida, a tudo quer agarrar. Torna-se sofrimento porque se depara com absurdidade de nunca se sentir satisfeito, ele é um movimento perpétuo de insatisfação. Quando encontra a satisfação, ele acaba e logo nos deparamos com a tristeza profunda desse acabamento. Mas como devemos continuar existindo, nos voltamos novamente ao Desejo que surge como uma falta insaciável da vida que, a qualquer momento, pode nos escapar. O homem caminha assim sob o fio do desejo

que é extremamente frágil. Todo esse sofrimento atravessado pelo Desejo parece inútil, pois a morte é a certeza do amanhã. Para que possamos sair desse círculo de sofrimento conduzido pelo Desejo, Schopenhauer visualiza uma saída: a sabedoria, o conhecimento. A sabedoria representaria a saída do universo dos interesses, da necessidade e do desejo, é uma contemplação purificada.

Essas análises terão um profundo impacto para todo pensamento contemporâneo, principalmente para Freud. Em Freud há uma relação íntima entre desejo e memória. Vivemos na busca em restabelecer uma situação inicial de satisfação, que perpassa o trauma da perda irreparável do objeto de desejo proibido. O desejo seria a busca desse objeto perdido que se presentifica simbolicamente através de outros objetos desejantes. O desejo então não é uma necessidade que visa a consumação ou satisfação, pois nunca é presente, pois está ligado intimamente ao passado. O desejo está fixado ao tempo e se coloca como a capacidade de sempre protelar a satisfação. Na obra *Interpretação dos Sonhos*⁶¹, Freud coloca que o aparelho psíquico se encontra em funcionamento no sonho devido ao desejo, visando assim a uma realização simbólica. Lacan, por sua vez, apresenta importantes contribuições para o avanço da análise do Desejo. Lacan coloca que não desejamos o Outro, desejamos sempre ser desejados: desejo é desejo do desejo do Outro, ou seja, desejo é sempre desejo de desejo. O desejo se vê marcado então pela falta em que, através do Outro (enquanto imaginário), busca-se um reconhecimento. Essas teses lacanianas são profundamente marcadas pela teoria hegeliana do reconhecimento.

⁶¹ Cf. FREUD, S. *A Interpretação dos Sonhos* (1900).1987.

“A cadeia significante é a cadeia do desejo do outro. Visto que o objeto do desejo é faltante, o significante traz uma ilusão, uma negatividade radical, ‘o desejo, tal como o exhibe o significante, é inseparável da negatividade[...]ser segundo ele é desejar’”.⁶²

É inegável a contribuição que Freud vai trazer a todo pensamento do século XX: Compreender Freud é compreender um pouco o nosso tempo, e dessa forma, psicanalisar a própria razão ocidental construída sob muitos recalques. Freud faz com que a sexualidade se comunique com a vida social, afetiva, religiosa, saindo da obscuridade, revelando simbologias. Muitos pensadores contemporâneos se inspiram no pensamento de Freud para falar do Desejo, entre esses podemos citar Lyotard, que faz do desejo um tema freqüente em suas obras. Em sua obra *Por que Filosofar?* Lyotard dedica um capítulo à questão do desejo intitulado *Por que desejar?* O autor recorre aí a Platão, filósofo que considera de extrema importância para compreendermos toda a estrutura da racionalidade ocidental construída a partir desse referencial grego. Ao falar da Filosofia, indaga sobre a tradição de nos perguntarmos sobre o “que é a Filosofia”, mas há uma questão ainda mais urgente e necessária que é a questão do “por que filosofar”. Nessas questões encontramos uma dualidade de, ao mesmo tempo, falarmos de algo que temos uma proximidade, por isso podemos fazer a pergunta; mas também falamos de algo que não possuímos, por isso também perguntamos. Há, portanto, na raiz da Filosofia o desejo, pois *philein* significa amar, desejar. Assim, Lyotard intenta mostrar a extrema ligação que existe entre o pensar e o desejar. Platão serve de guia para essa reflexão. Inicia o texto fazendo algumas considerações a respeito de como estamos acostumados a examinar a questão do desejo a partir da

⁶² PELIZZOLI, Marcelo. 1992, p.404.

polaridade sujeito e objeto, ou seja, o que deseja e o que é desejado. Lidamos com essa polaridade como se uma fosse causa da outra, aquele que deseja se vê atraído pelo outro, ou o outro é objeto de desejo porque há alguém que passa a desejá-lo. Para Lyotard o que esse tipo de análise não leva em consideração é que há na própria estrutura do desejo uma ambigüidade em que a ausência e presença são os principais elementos. “O desejo não põe em relação uma causa e um efeito, sejam quais forem, e sim é um movimento de algo que vai até o outro como até o que lhe falta a si mesmo. Isto quer dizer que o *outro* [...] está presente em quem deseja e o está em forma de ausência”.⁶³ Platão, na obra o *Banquete*, através de Sócrates, mostra um Eros filho da Miséria e da Riqueza, dotado de uma ambigüidade que o alimenta. Eros é concebido justamente na festa de Afrodite, deusa da Beleza, flagrando um “co-nascimento do desejo e do desejável”.⁶⁴ Mas Lyotard pretende analisar um diálogo que muitas vezes, não é muito explorado no *Banquete*, ao destacar a fala de Alcebíades, o último a chegar ao banquete. Alcebíades pensando que Sócrates está encantado por sua beleza decide investir em uma aproximação oferecendo-se a ele e em troca receberia a sua sabedoria. Alcebíades faz do “jogo do desejo” um negócio, em que é possível fazer uma troca da beleza pela sabedoria. Sócrates, no entanto, indaga Alcebíades sobre a sua certeza de que encontraria nele algo para ser trocado, uma beleza pela outra. E Sócrates propõe a ele que ambos reflitam. Mas Alcebíades percebe nisso uma resposta de aceitação e o jogo passa a se inverter fazendo de Alcebíades agora o escravo que corre atrás de seu amo. Enredado em

⁶³ LYOTARD, Jean- François.1996b.p.81.

⁶⁴ Ibidem, p.84.

seu próprio jogo, Alcebíades crê todo tempo que Sócrates aceitara seu jogo e que, apenas de uma forma muita mais hábil, criava uma situação em que Alcebíades se vê mais preso ainda a ele. No entanto “o que faz Sócrates, nem mais nem menos, é pôr em tela de juízo esse ‘negócio redondo’ e perguntar-se em voz alta onde está a ganância: isso é tudo. Alcebíades quer trocar o visível, sua beleza, pelo invisível, a sabedoria de Sócrates”.⁶⁵ A certeza de Alcebíades, na verdade, está ancorada sob algo que não se pode ter certeza, ou seja, se a sabedoria está ali, presente em Sócrates. A loucura de Alcebíades é acreditar que Sócrates teria uma sabedoria que poderia ser trocada como uma coisa qualquer. Ao coisificar a sabedoria, Alcebíades a perde. A sabedoria se faz sabedoria porque nunca está segura de si mesma, perdida entre a ausência e a presença, eterna busca de si. Assim, “filosofar não é desejar a sabedoria, é desejar o desejo”.⁶⁶ Lyotard compreende que o Desejo se faz justamente a partir dessa ambigüidade da ausência e presença, união e separação com o outro. É a vida e a morte que se cruzam no Desejo do esvaziamento de qualquer plenitude e na busca de preenchimento da carência.

Em Lévinas, o primeiro movimento do Eu é de necessidade. Quando o Eu se dirige para o mundo, depara-se com uma alteridade, mas uma alteridade que é insuficiente para lhe tirar da solidão. Só a relação com o Outrem, alteridade absoluta, permite o encontro em que “o desejo metafísico tem uma outra intenção, deseja o que está para além de tudo o que pode simplesmente completá-lo. É

⁶⁵ Ibidem, p.91.

⁶⁶ Ibidem, p.95.

como a bondade”.⁶⁷ Qual a relação do Desejo com a idéia de Infinito? Em Lévinas não há satisfação possível no Desejo, deseja-se o próprio Desejo. Deseja-se essa terra inabitada, a utopia, o não-lugar em que se encontra o Outro. O Desejo não é de habitar, possuir o que escapa à posse, pois o não-lugar não pode ser habitado, não há posseiro legítimo. Não habitamos o Desejo, mas o Desejo nos habita, como um estranho/familiar incômodo, desassossego que nos move para o Infinito, para o Outro. Fugir do Desejo é fugir de nós mesmos, de nossa humanidade, pois o Desejo nos humaniza, nos torna receptivo para essa entrada do Outro sem nenhuma garantia de reciprocidade. Assim, nascemos enquanto humanos, do Desejo! É como se o Desejo nos arrancasse do solo supostamente seguro, para nos atirar ao abismo do Infinito. O estranho é que nossa humanidade não está garantida, necessita desse encontro para que possamos nos fazer humanos, como se a humanização necessitasse sempre do risco. Lévinas chama esse Desejo de Metafísico. “O desejo metafísico tem outra intenção – deseja o que está para além de tudo o que pode simplesmente completá-lo. É como a bondade – o Desejado não o cumula, antes lhe abre o apetite”.⁶⁸ Assim o Desejo recupera minha humanidade, pois o puro gozar ainda é animal, mas o Desejo pelo Outro constitui minha humanidade. A Metafísica teria aqui um outro sentido, significaria a transcendência como Desejo. Lévinas inspira-se em Paul Valéry no *Cantique des Colonnes* em que fala de um “desejo sem defeito”, que nenhuma falta prévia poderia condicionar. O Desejo nasce em um ser já completo que não deseja nada para si. Por isso o Outro não chega como um complemento que poderia me

⁶⁷ TI, p. 22

⁶⁸ TI, p.22.

preencher ou satisfazer. Na obra *Humanismo do Outro Homem* fala-se de um Desejo que alimenta ainda mais a fome, nutrindo-se da própria fome. O desejo difere da necessidade porque nasce no Outro, enquanto a necessidade nasce no próprio sujeito. Lévinas aqui também recupera Platão ao falar sobre a possibilidade de interpretar o Desejo, filho da abundância e da pobreza, “como o desejo não do que se perdeu, mas como desejo absoluto, produzindo-se num ser que se possui e, por conseguinte, já absolutamente ‘em pé’”.⁶⁹

1.3 O Discurso como palavra do Rosto

No desejo do Outro se encontra o sentido como significação primeira, que não é dada por nenhuma consciência, mas provém do Rosto mesmo. Não há mediação possível, o que faz do rosto do Outro um sentido imediato, uma significação única.

“Toda diferença entre fenômeno e rosto, entre signo e palavra, parece então, ser reconduzida a uma diferença qualitativa de duas presenças: a presença fixada nos signos da história, que se transforma sempre em passado, e a presença expressiva da palavra que sempre se retoma e recomeça”.⁷⁰

O Outro coloca o Eu em questão, pois sua presença é a própria questão. Assim, essa presença inaugura o pensar, que desde os gregos nasce da questão, da inquietação diante do que é estranho, Estrangeiro. Mas essa experiência heterônoma não se pode converter em teoria capaz de recuperar a identificação. A questão dada pelo Outro está sempre aberta e qualquer possibilidade de resposta será, por sua vez, sempre insuficiente. “A consciência é questionada pelo rosto. O questionamento não

⁶⁹ TI, p.58.

⁷⁰ FERON, Etienne.1992, p.65.

significa uma tomada de consciência deste questionamento”.⁷¹ A responsabilidade como resposta exige um movimento constante de disposição ao Outro que poderíamos traduzir como um delírio (delire), pois a lucidez é sempre insuficiente. Resgatamos aqui o sentido literal que a palavra “delire” assume em francês, ou seja, um “des-ler”, revisar continuamente qualquer leitura que venha a fazer do Outro, pois não há nenhuma leitura definitiva, capaz de suportar uma hermenêutica acabada. Des-ler é sempre, incessantemente ler e refazer a leitura para fazer justiça a essa presença que me chega, na certeza de que a Justiça se faz nesse movimento de eterna revisão de nossas leituras, de nossos atos. “A imortalidade não é o objetivo do primeiro movimento do desejo, mas o Outro, o Estrangeiro. É absolutamente não-egoísta, o seu nome é justiça”.⁷² O Discurso que vem do rosto do Outro é obsessão no sentido de cercar por todos os lados, não há como fugir a essa resposta, ficar surdo ao grito desesperado de sua existência. Essa relação é deliriforme para um sujeito que se vê plenamente seguro em seu ilhamento, cercado por sua própria imagem, onde todas as coisas passam a adquirirem sentido através de um exercício da própria razão em produzir esse sentido.

“Afirmar uma tal orientação e um tal sentido, colocar uma consciência sem reflexão abaixo e acima de todas as reflexões, surpreender, em suma, no fundo do Eu uma sinceridade sem equívoco e uma humildade de servo que nenhum método transcendental saberia corromper, nem absorver – é assegurar as condições necessárias ao ‘além do dado’ que aponta em toda significação – a *meta*-fora que o anima – maravilha da linguagem, cuja análise filosófica denunciaria, sem cessar, a ‘origem verbal’ sem destruir a intenção evidente que a penetra”.

73

⁷¹ HH, p.49.

⁷² TI, p.58

⁷³ HH, p.52.

O Rosto é uma fala que se atualiza em sua manifestação sempre constante de si. A presença do Outro presta “auxílio”, socorro a sua própria palavra. “A palavra consiste para outrem em levar ajuda ao sinal emitido, em assistir à sua própria manifestação por sinais, em trazer remédio ao equilíbrio por meio dessa assistência”.⁷⁴ O Rosto do Outro, desse modo, não está a serviço de um passado, ansioso para fazê-lo presente, mas ele sempre se presentifica, não sendo imagem de algo ou fala sobre algo.

Nem mesmo o contexto cultural em que está inserido o Outro é capaz de apresentá-lo. Lévinas, desse modo, fala de um Outro sem contexto possível, um contexto incapaz de orientar a tradução desse rosto. A cultura não encerraria a originalidade do Outro, nem expressaria sua idiosincrasia, pois a humanidade (enquanto humano e não como coletividade dos humanos) é anterior à própria cultura. “Ele [Outro] não é nem uma significação cultural, nem um simples dado. É um *sentido* primordial[...]”.⁷⁵ A significação do Outro é independente da significação dada pelo mundo, da cultura como fonte luminosa de sentido, clareadora e reveladora da originalidade do Outro. Mas, o Outro fora do contexto, é já linguagem, mostra um sentido que se dá a partir de sua presença, um Discurso que exige acolhimento. O discurso é expresso em um corpo que fala por si, exige respeito por sua apresentação, por sua vida. O Rosto resiste à violência de qualquer forma de tradução ou de representação, pois se apresenta como que sempre transbordando qualquer sentido que lhe é emprestado.

⁷⁴ TI, p. 92.

⁷⁵ HH, p.47.

O Rosto que fala de si mesmo, sem equívoco, não necessita ser pronunciado por um outro, pois ele está aí, presente a si e ao mundo. Quando o Eu o pronuncia, ele passa a negar o direito à fala do outro, passa a falar como se o Outro estivesse ausente, morto para a história. Essa é a violência marcada por uma história que não permite a fala do outro. “Chamamos justiça ao acolhimento de frente, no discurso”.⁷⁶ Podemos pensar quantas falas do mesmo modo foram mortas pela história. O que seria a história se fosse pronunciada pela boca dos índios, dos negros, das mulheres e de todos aqueles que, de alguma forma, foram impedidos de se pronunciarem? Isto se torna perceptível, por exemplo, em relação à posição das mulheres na história da filosofia. Não é difícil traçarmos uma genealogia dos textos filosóficos e descobriremos o quanto estes são misóginos nas suas definições sobre as mulheres. Este legado de silêncio omite a presença mesma das mulheres na história da Filosofia, como se esta fosse exclusivamente um espaço masculino. O discurso filosófico tornou-se androcêntrico, mostrando uma razão que não é simplesmente indiferente às falas femininas, mas é profundamente hostil. O saber construiu-se como poder, por isso a busca enlouquecida do pensamento ocidental pela unidade, fazendo da história o sinônimo de guerra. É o que nos mostra Heráclito quando comenta que “guerra é comum e a justiça, discórdia; e que tudo sucede segundo discórdia e necessidade[...]a guerra é pai de todos, rei de todos.”⁷⁷ A unidade conquistada pela Filosofia não surge de uma harmônica relação, mas de uma disputa acirrada por uma verdade que permaneça perene na história. A palavra das mulheres não tem memória; assim, toda vez que uma mulher fala, parece ter sempre necessidade de justificar-se, reiniciando seu discurso como se partisse do nada.”A perda do passado,

⁷⁶ TI, p.67.

⁷⁷ Heráclito *apud* LYOTARD, J.F. 1996b.p. 107.

como diz Hannah Arendt, supõe uma realidade opaca, que tem uma imensa dificuldade de se inovar, de criar um futuro”.⁷⁸ Resgatar essa história é dar voz às mulheres para que possam não somente ser objeto de análise, mas protagonistas do discurso filosófico. Célia Amorós comenta que não podemos, certamente, afirmar que o sujeito do discurso filosófico seja masculino, mas não podemos negar que seja patriarcal.⁷⁹

A fala do Outro é por si só revolucionária, desorganiza qualquer pré-conceito, desestabiliza possíveis leituras já fixadas, propondo uma originalidade na palavra, que é desde já, ensinamento. Aqui Lévinas faz uma referência à maiêutica socrática quando comenta que, ao contrário da maiêutica, esse ensinamento trazido pela presença do Outro não é um conhecimento do que já se sabe, mas é o completamente novo, jamais “visto”, por isso dele não temos idéia. Acolher o Outro é permitir sua fala, admitir que não sabemos tudo (nem mesmo seu nome), nos colocarmos na abertura para esse ensinamento que vem sempre do Outro, exterioridade absoluta.

É
teórica

“O Rosto não é somente a face que pode ser superfície das coisas ou face animal, aspecto ou espécie. Não é somente, como quer a origem da palavra, o que é *visto*, visto porque está despido. também o que vê. Não tanto o que vê as coisas – relação – e sim o que troca seu olhar”.⁸⁰

O olhar do Outro não pode se tornar objeto, pois olhar é mais que olho (que pode ser pintado, representado ou descrito). O olhar escapa a representação (por isso alguns tradutores de Lévinas preferem “olhar” à “rosto”), trocar olhares não é uma

⁷⁸ ARENDT, H. *apud* MAGDA, Rosa M^a Rodriguez. 1997, p.19.

⁷⁹ Cf. AMORÓS, Célia. 1991.

⁸⁰ DERRIDA, J. 1989, p.133.

troca de mercadorias, embora em um sistema capitalista até o olhar é fetichizado. Mas o olhar aqui assume um outro sentido, é a possibilidade do encontro, é a palavra como expressão. O Discurso é palavra “viva” no sentido de trazer em si a pulsação daquele que se apresenta. A palavra que vem do Outro é uma experiência profundamente original e somente a originalidade pode ensinar. Há um caráter docente na palavra, ensinamento primeiro, não porque é representativa de algo, mas porque expõe seu locutor. Por mais que tente prever suas reações, o Outro é capaz de sempre surpreender, romper como modelos e subverter tipologias. “A tarefa da linguagem é totalmente outra: consiste em encontrar em relação com uma nudez liberta de toda forma, mas que tem um sentido por si mesma, καθ’αυτο’, significante antes de projetarmos luz sobre ela”.⁸¹ Seu discurso não é iluminado por uma outra razão, mas tem luz própria, se auto-ilumina. O rosto que se apresenta em sua nudez mostra a face exposta, desprovida de máscaras, em plena miséria. Por isso, para Lévinas, reconhecer o Outro é sempre reconhecer uma fome e é a partir do encontro com esse que é pura exposição que o Eu se sente impelido a dar, sair de seu mundo feliz e se deparar com a miserabilidade do Outro. O Outro surge como a questão primeira, como uma interrogação que põe em cheque a liberdade do Eu que sempre julgou tudo poder, em um movimento de plena espontaneidade. Mas o Outro não pode ser tematizado, ser substituído por idéias, reduzindo-se assim ao Neutro, à totalidade do Mesmo. Isso não significa que a abertura para o Outro negaria a dimensão do saber, pois o saber se apresenta de uma outra forma, é sempre um convite à justiça. O saber não diminuiria a distância entre o Eu e o Outro, mas

⁸¹ TI, p.72.

obrigaria a consciência a sempre se rever, a questionar a si mesma. O questionamento, contudo não viria de uma re-flexão, ou seja, de um dobrar-se da consciência sobre si, como alguém que busca se erguer “puxando seus próprios cabelos”, mas da questão sempre vinda de fora, do Outro, dessa exterioridade Absoluta.

O significante, aquele que emite o sinal, faz do significado uma presença que nunca completa. A significação está nesse transbordamento do Infinito que nenhuma tematização seria capaz de esgotar.

“A significação tem a ver com o Outro que diz ou entende o mundo, e que a sua linguagem ou o seu entendimento precisamente tematizam. A significação parte do verbo em que o mundo é ao mesmo tempo tematizado e interpretado, em que o significante nunca se separa do signo que liberta, mas o retoma sempre ao mesmo tempo que expõe. Pois esse auxílio sempre prestado à palavra que põe as coisas é a essência única da linguagem.”⁸²

O signo vem à consciência como se fosse primeiro, exuberante em sua aparição surge como princípio de toda a significação. A ousadia do rosto do Outro se encontra no fato de mostrar um significado que não vem em função da consciência, nasce fora dela, sendo anterior à própria consciência. O pensar, o exercício dinâmico da consciência, emerge não apenas de um espanto diante do Outro, mas da questão expressa em sua presença. A palavra é, portanto, o princípio e “pôr a palavra na origem da verdade é abandonar o desvelamento que supõe a solidão da visão – como tarefa primeira da verdade”.⁸³ Não se está mais solitário e a proximidade ética, de responder à presença do Outro, instaura a sociedade e o próprio mundo. É a partir dessa relação que o mundo se abre e que

⁸² TI, p. 98.

⁸³ TI, p. 102.

todas as outras coisas adquirem significado, pois o diálogo inaugura o mundo e lhe concede sentido. A separação expressa a multiplicidade de seres que não pode mais ser englobada em uma unidade. Lévinas fala de uma tradição do pensamento ocidental em que essa idéia seria absurda, pois a multiplicidade é vista, desde os gregos, como uma aparência que deve ser transcendida pela unidade, perfeição da realidade. A palavra proferida pelo Outro é a expressão de uma Diferença sempre absoluta, capaz de romper com um mundo comum, com a sincronia do tempo, com qualquer discurso hegemônico.

“A diferença absoluta, inconcebível em termos de lógica formal, só se instaura pela linguagem. A linguagem leva a cabo uma relação entre termos que rompem a unidade de um gênero. Os termos, os interlocutores, libertam-se da relação ou mantêm-se independentes na relação. A linguagem define-se talvez como o próprio poder de quebrar a continuidade do ser ou da história.”⁸⁴

A linguagem é a relação entre seres separados, diacrônicos, por isso abertura ao Ético. Lévinas fala em alguns momentos, que a questão ética surge no decorrer de seu trabalho, como se fosse nascendo por detrás de toda sua reflexão, não como um ponto de partida, mas como uma trajetória que depois de iniciada, era inevitável não percorrê-la. Philippe Nemo, em uma entrevista com Lévinas intitulada *Ética e Infinito*, pergunta ao filósofo sobre a importância de pensarmos a ética a partir de regras. Lévinas responde que sua tarefa é apenas buscar um sentido à Ética, o que virá depois ainda necessita ser pensado, tendo-se sempre a certeza de que qualquer projeto político deverá ser orientado por questões éticas. A relação ética está então na base desse discurso, permite a relação, fazendo da

⁸⁴ TI, p. 212

palavra acolhimento. Falar é mostrar-se enquanto Diferença e a escuta é a manifestação de um sujeito que se abre a essa fala, não para que ela “saia pelo outro ouvido”, como costumamos brincar, mas para que ecoe de uma maneira tão insuportável que atravesse as paredes de minha eguidade e faça vibrar o mundo. A responsabilidade se coloca como a essência ética da linguagem, em que devo responder ao Outro, não podendo ficar mais em silêncio. A resposta enquanto responsabilidade exige atos objetivos, uma justiça concreta, um mundo em que o respeito ao Outro não seja apresentado apenas no papel, mas se torne concreto, pois o Outro é aquele que tem fome, e talvez não possa mais esperar. O discurso sobre a Diferença, atualmente, assume espaços importantes, são grupos que manifestam suas diferenças buscando um espaço de inclusão e de respeito social. Mas olhar para a Diferença através desses grupos (de negros, mulheres, índios, homossexuais...) seria ainda estarmos ancorados sob um modelo de identidade como se todas as mulheres, por exemplo, se sentissem mulheres da mesma forma, ou seja, é lidar com a Diferença dentro de uma estrutura identitária. Lévinas, ao falar da Diferença, expõe o Outro a uma singularidade que não se resume a um traço físico, psicológico, cultural, sexual, ou de qualquer outra natureza que o possa diferenciar. A Diferença está inscrita no próprio tempo desse Outro que se constrói a partir de si, alteridade jamais vista, sem paralelo. Por isso, o rosto que tem fome é o rosto da diferença, que se choca com uma idéia de Identidade. A diferença, provinda do Outro, exterioridade absoluta, desafia a Totalidade, manifestando um rosto que não quer mais fazer parte da massa humana, porque possui originalidade em seu próprio existir.

“A filosofia produz-se como uma forma sob a qual se manifesta a recusa de engajamento no Outro, a expectativa preferida à ação, a indiferença em relação aos outros, a alergia universal da primeira infância dos filósofos. O itinerário da filosofia permanece sendo aquele de Ulisses cuja aventura pelo mundo nada mais foi que um retorno a sua ilha natal – uma complacência no Mesmo, um desconhecimento do Outro”.⁸⁵

É a partir de citações como essa que transparece o peso da denúncia em relação à violência que marcou o pensamento Ocidental. O século XX, mergulhado em duas grandes catástrofes – as guerras mundiais - configura-se como o século da Totalidade! Todas as desgraças construídas ao longo desse século não podem ser compreendidas como meros acidentes de percurso, mas como projetos reais de uma Racionalidade imersa na totalidade e desejante por uma hegemonia.

“O que se termina é, talvez, a racionalidade presa *exclusivamente* ao Ser sustentado pela palavra, ao Dito do Dizer, ao Dito transportando os saberes e as verdades sob a forma de identidades invariáveis, integrando-se a Identidade autosuficiente de um ser ou de um sistema acabado, perfeito, recusando ou englobando as diferenças que parecem traí-lo ou limitá-lo”.⁸⁶

A Totalidade mostra-se no movimento desta Razão, que busca incessantemente uma presentificação do real: o pensamento em seu exercício de re-presentação, rememora o passado e projeta o futuro, reduzindo-os a um presente eterno, fixando a própria passagem do tempo. O conceito como lugar seguro em que as diferenças se resolvem, mostra uma palavra conciliadora, um dito apaziguador, capaz de substituir a própria realidade por um sentido que se intitula maior que a realidade mesma. Assim ficamos com os conceitos, expressões do chamado real, como verdades tradutoras de um tempo que se fixa,

⁸⁵ HH, p.40.

⁸⁶ NP, p.11.

no presente. A “jovialidade” do conceito nos impede de percebermos o “envelhecimento” da palavra, fragilidade, mas ao mesmo tempo, grandeza de um tempo que não se contenta com o presente fixado nos museus do pensamento. Desta forma, a Razão se mantém a Mesma, negando um possível diferente, que venha a romper com esse processo de identificação. Ser o mesmo é estar presente a si. Para Lévinas, o *ser* possui um movimento que “é” e se afirma neste “é” (*conatus essendi*), mas quando depara-se com uma exterioridade que se recusa a fazer parte desse processo de identificação, esta exterioridade transcende ao Ser, não como uma negatividade, mas como ultrapassamento deste Ser, como *ex-cedência*. O Outro como absolutamente diferente desestrutura o lugar e o tempo seguro do Mesmo. Quando a consciência incorpora o Outro em si mesma, através da tematização, destitui a alteridade, que deixa de ser Outro. Toda significação emerge do rosto Outro e não mais da consciência, “a significação é o infinito, isto é, *Outrem*”.⁸⁷ O Rosto torna-se assim, Verdade. A consciência é posta em questão pela a exterioridade do rosto, desafiada a responder. Jacques Rolland comenta que em Lévinas podemos perceber um pensamento diferente e um pensamento da diferença, ou seja, um pensamento que não busca mais o que é comum, mas abre espaço à diferença, não para mais adiante ser absorvida, mas para permanecer sempre diferença.⁸⁸

⁸⁷ TI, p.227.

⁸⁸ Cf. PETITDEMANGE, G. ROLLAND, J. 1988, p.35-36. Esse mesmo texto se encontra publicado, com um outro título, na obra *Parcours de l'autrement, lecture d'Emmanuel Lévinas*, PARIS/ Presses Universitaires de France, 2000, do mesmo autor.

1.3.1 A significação de um Rosto que se apresenta como verdade

Mas a partir dessa abordagem, em que a significação assume um sentido único no pensamento de Lévinas, como é possível analisar a questão da verdade? A verdade não está separada da linguagem que se apresenta como expressão do Rosto. Para o pensamento Ocidental, tradicionalmente convencionou-se chamar verdade a adequação do objeto à consciência. Verdade “designa uma igualdade ou conformidade entre a inteligência (conhecimento intelectual) e o ser [...]. Nossa verdade humana não serve, pois de norma ao ser, mas, pelo contrário, ela é medida pelo ser[...], indica que o conhecimento é determinado pelo ser, é ‘justificado’ pelo ser”.⁸⁹ Assim, conhecer é constatar, é re-velar a realidade. Estamos diante de um Eu que se considera capaz de descobrir a realidade e compreendê-la. Não há obstáculo a esta liberdade desenfreada que tudo quer agarrar. O conhecimento corre atrás de um princípio seguro, de um “ponto firme para fixar a alavanca capaz de mover o mundo”. Neste momento, Lévinas aponta uma das primeiras contradições deste pensamento, ratificado pelo próprio projeto da Modernidade: este pensamento parece só poder justificar-se a partir de si mesmo, internamente. “Para a tradição filosófica do Ocidente, toda a relação entre o Mesmo e o Outro, quando deixa de ser afirmação da supremacia do Mesmo, se reduz a uma relação impessoal

⁸⁹ BRUGGER, Walter. Verdade. In: **Dicionário de Filosofia**. p.426.

numa ordem universal”.⁹⁰ Lévinas separa-se desse modo, de uma tradição filosófica que procura em si o seu fundamento.

Assim, introduz a questão da Justiça como profundamente ligada à verdade pronunciada pela presença do Outro. O que é interessante aqui destacar são os diferentes sentidos que Lévinas acaba dando ao termo Justiça. Buscando inicialmente compreender justiça como justificação, o filósofo nos reporta ao próprio sentido da Filosofia. A Filosofia, em um primeiro momento, possui um movimento de negação, necessita pôr o mundo em questão. Mas, para que esta dúvida possa ser radical, ela precisa então pôr a si mesma em questão. O problema está justamente aí: com que razão questionar-se-á a Razão? Lévinas constata que a Filosofia e todo conhecimento, de um modo geral, parecem estar emaranhados em um círculo vicioso. O conhecimento e a liberdade humana só poderão ser colocados em questão a partir da exterioridade absoluta, a partir do Outro. O Outro submete o Mesmo ao julgamento, à justificação. Mas é do Outro que vem a afirmação, a palavra do Outro se torna o princípio da verdade e a sua possibilidade. Assim, podemos perceber uma relação íntima entre a verdade e justiça, em que a palavra do Outro é acolhida sem mediações. Sua presença é sua fala, não que o corpo seja apenas uma forma plástica, mas tudo neste Outro fala por si. Derrida, ao analisar o jogo em que se encontram as palavras, percebe que um conceito nunca é explicado por si só, ele necessita sempre de outro conceito para explicá-lo. O signo é aquele que toma o lugar da coisa na sua

⁹⁰ TI p.87.

ausência, é o *isto enquanto aquilo*⁹¹ que passa a prevalecer. Será isto que também nos quis dizer Lévinas, na introdução de *Totalidade e Infinito*, ao falar “que o verdadeiro mundo está ausente”? Há uma desestabilização no conceito, em que este não é mais o lugar seguro das certezas e do já solidificado. Os conceitos, de uma certa forma, nos empurram para um “não-lugar”. Há uma alteridade da palavra e uma alteridade que se coloca como palavra. Isto não é um mero jogo de efeitos, mas o verdadeiro sentido do face a face.

A questão central colocada por Lévinas neste momento é o fato de que a objetividade do objeto e a sua significação vêm da linguagem. O que isto significa? O saber necessita do sentido – um “mundo silencioso”, sem palavra, seria confuso e desordenado. A palavra aqui possibilita o saber, mas esta palavra adquire, em Lévinas, um sentido muito específico: “não é originalmente reflexo ou símbolo ou janela do pensamento, nem compreensão ou ‘casa’ ou desvelamento e exibição do ser, nem coincidência com o pensamento, com o corpo ou com a atividade”.⁹² A palavra é a fala do Outro, proferida por ele mesmo. O rosto do Outro passa a ser a origem de toda significação. Não há aqui necessidade de recorrer a outros sentidos, pois ele traz auxílio a si próprio. Sua presença, por mais presente que possa estar, escapa às tentativas de denominação e tematização do Mesmo. É o puro Dizer que, por mais que seja, Dito jamais se esgota. O Mesmo, em seu movimento de sempre trazer o mundo a si, para daí

⁹¹ Lévinas utiliza-se aqui de um termo heideggeriano.

⁹² LEVINAS *apud* SUSIN, Luis Carlos. 1984. p.272.

adequá-lo, vê-se diante de um obstáculo intransponível: o Outro não pode ser Dito, pois, do contrário, perderia sua condição de alteridade.

Tradicionalmente, tentou-se buscar o sentido a partir da finalidade, ou seja, aquilo que aparece passa a ter um sentido que provém de sua finalidade prática, de sua utilidade. A pergunta colocada por Lévinas busca pensar até que ponto a significação prática será o domínio original do sentido. O ser que vive em função de si mesmo transforma os elementos do mundo em seus utensílios provindos da necessidade e do gozo. Quando o gozo realiza sua satisfação, esvazia-se a significação, perdendo seu caráter de espetáculo. Mas, em Lévinas, a significação não vem da finalidade, ela surge do Discurso, de um diálogo com o Outro que propõe o mundo. O mundo não é proposto pelo Eu, como se fosse uma obra sua, que lhe dá significado, permitindo sua existência. O mundo aqui é compartilhado pelas vozes silenciadas historicamente. O Outro, ao se pronunciar, pronuncia também o mundo, anuncia, assim, sua presença. A fala não se esgota, mas está constantemente prestando ajuda à busca de significação, por isso é ensinamento. O significante ou o Outro emite um sinal, que não pode ser tematizado, a não ser por ele mesmo. Do contrário, cometeríamos uma injustiça de pronunciar a fala do Outro por ele. Esta contém a própria chave para sua interpretação. Assim, a palavra marca um início, introduz um princípio – é origem de toda significação, portanto da verdade.

É, desse modo, que Lévinas afirma que a Ética é a Filosofia Primeira. O Rosto do Outro, absurdamente nu, exposto, não pode ser visto da mesma forma

como se olha para um objeto. Os objetos são percebidos, as pessoas se encontram. O encontro é o momento único, original, em que o Rosto é um discurso não violento, mas ético. Todo seu discurso, seu corpo, sua presença vibra por justiça. O “não matarás” expresso em seu discurso, obriga o Eu a uma resposta, a uma responsabilidade. O Rosto, na sua manifestação, chama-me a uma justificação, colocando-me numa intriga ética. A guerra seria a representação desse mundo finito sem rosto.

A importância que adquire este encontro, em que olhares se cruzam e não se pode ficar indiferente à presença do Outro, é fundamental para o entendimento do pensamento de Lévinas, que coloca a Ética como filosofia primeira. Mas como desta relação, que parece num primeiro momento, tão hermeticamente fechada, é possível pensar a dimensão social, a justiça? É nesse instante que Lévinas introduz a figura do Terceiro. O terceiro observa-me nos olhos de outrem por isso a linguagem é justiça. A presença do Rosto – o infinito do Outro – é indigência, presença do terceiro, no Rosto do Outro toda humanidade me observa. O Rosto é uma ordem que ordena justiça. Parece-me que este encontro do face a face prepara o Eu a uma vida social que exige justiça. Diante do Outro, a Justiça significa o direito à palavra, que exige ser ouvida e respeitada, o ouvir acima do ver. O problema está na entrada do terceiro: a quem ouvir primeiro? Qual a palavra tem mais direito a ser pronunciada?

1.4 O terceiro e a possibilidade de Justiça

Luutu, em sua obra *Penser le socio-politique avec Emmanuel Lévinas*, comenta que o terceiro, no pensamento de Lévinas, parece vir por acidente. Na mesa ética é preciso agora acrescentar um terceiro prato. Ali onde prevalecia a relação de substituição, de assimetria e incomensurabilidade frente ao Outro, é preciso agora considerar a comparação, a igualdade e a reciprocidade. Diante do terceiro, nos deparamos com a grave questão da objetividade e da universalidade.

A originalidade desta reflexão encontra-se justamente no fato de Lévinas não visar a uma justiça desconectada dos indivíduos concretos. Ao contrário, a justiça provém dessa concretude, não inspirada por um ideal, mas pela palavra concreta do Outro. Não penso que o terceiro surja de modo discreto no rosto do Outro. O terceiro está ali, a todo o momento presente, no olhar que também me olha. A fala do Outro carrega a fala de toda humanidade. “O próprio estatuto do humano implica a fraternidade e a idéia do gênero humano”.⁹³ A justiça, assim não pode estar distante da relação do face a face, do contrário, transformar-se-á em tirania. Tanto a justiça como a política, devem estar permeadas pela concretude da fala do Outro. A Justiça apresentar-se-á como um árbitro sempre disposto a ouvir. A universalidade da lei não pode fazer desaparecer as

⁹³ TI, p.236.

diferentes falas e suas exigências, por isso nem sempre a democracia surgirá como justa. A tirania da maioria pode levar a sistemas autoritários e ditatoriais, como o stalinismo, nazismo e o fascismo. A paz que deve proporcionar a justiça não representa necessariamente o fim dos combates, em que se percebe a vitória de uns em nome da derrota de outros. Este é o retrato de nossa história, sempre pronta a servir seus vitoriosos, em nome de uma ordem, em que o progresso só beneficiou a poucos. As vítimas, os excluídos da história, hoje exigem uma justiça que deve ser balizada pela ética senão é capaz de implodir. A razão consiste exatamente no asseguramento destas falas, garantindo um acordo, que não implicará uma unidade vazia, mas o respeito às diferenças. Há no rosto levinasiano uma ordem constante, um chamamento à justiça e um profundo apelo que vem dos oprimidos, daqueles “expulsos de sua própria condição humana”. É nessa ferida aberta, trazida nas marcas destes rostos, que Lévinas encontra o verdadeiro sentido do humano. Na fragilidade do existir surge a voz de um mestre que me ensina esse sentido. Assim, parece haver uma preferência à “injustiça sofrida do que à injustiça cometida”.⁹⁴ A justiça deve, a partir desta lógica, rever-se constantemente, pôr-se também em questão. O problema é quem colocará a justiça em questão? Parece que necessitaríamos de uma instância superior capaz de exigir justiça da própria justiça. Mas percebemos em Lévinas um rearranjo das ordens sociais, em que a hierarquia só poderá ser legitimada se for capaz de traduzir as vozes do povo. Qualquer cidadão, desse modo, é capaz e legítimo para inquirir a justiça e exigir que a mesma esteja a serviço de um compromisso ético. Dentro da sociedade, a própria justiça deverá

⁹⁴ LUUTU, 1993, p.93.

atualizar e prolongar a responsabilidade pelo Outro. A política deve orientar-se pela Ética, senão perde-se na teoria de princípios que não consegue cumprir. Ou seja, a justiça exercida pelas instituições deve buscar inspiração na relação do face a face que é sempre original.

“O tribunal humano é então, ao mesmo tempo, o modo no qual ‘a justiça absoluta se faria ela mesma misericórdia’ e o que faz o caráter político do espaço público, cujo o bom funcionamento depende de sua capacidade em salvaguardar a justiça sem ceder a vertigem do poder sobre os homens privados de rosto”.⁹⁵

O terceiro provoca o retorno do ético ao político e Dekens comenta se Lévinas não estaria reduzindo o político a uma dimensão estritamente jurídica. A entrada do terceiro provoca no Eu a consciência dos limites de sua bondade, pois este não pode prestar atenção somente ao Outro, mas em todos aqueles que estão a sua volta. Esta é a “primeira violência à caridade”.⁹⁶

É interessante percebermos as posições políticas de Lévinas a respeito da defesa do Estado de Israel. Sua postura poderia parecer contraditória, pois a construção deste Estado tem representado a guerra, a disputa de interesses e o poder. Esta posição, no entanto, sustenta-se na busca de um Estado orientado para a justiça e não na busca de uma justiça que surja para assegurar a subsistência do Estado. Lévinas destaca que o Estado Moderno representou na verdade a possibilidade de concretização de seus desejos, o começo da história

⁹⁵ DEKENS, Olivier. 2004, p.32.

⁹⁶ LEVINAS, E. *apud* NUNES, Etelvina Pires Lopes. 1993, p.227.

de seres livres. Mas nessa busca, este Estado esqueceu o religioso, compreendido como possibilidade de *religação* (religare) do homem ao rosto do Outro. “Religião e grupos religiosos não coincidem necessariamente. Justiça como razão de ser do Estado – eis aí a religião”.⁹⁷ Para Lévinas nem todos que estão empenhados na construção do Estado de Israel estão preocupados com a concretização dos ideais religiosos, é preciso desse modo, distinguir os judeus religiosos daqueles que não o são. Para nosso pensador, a verdadeira religião só se faz na praça pública, na luta por uma justiça social.

A justiça como um *dito* necessário, uma resposta concreta à fome do Outro que não pode esperar, não pode esquecer sua inspiração, ou seja, a significação primeira, o *Dizer* presente no rosto. O dito é a resposta possível, sempre insuficiente para responder ao Dizer que nos remete a um *além*, mas que possui sua significação no Rosto. A justiça representa a urgência do presente, enquanto o Rosto é a expressão de um *além* e um *aquém* (futuro e passado) de si mesmo. Assim, a justiça não pode se contentar com suas conquistas, devendo sempre ser revista. A Ética é então o movimento possível da justiça.

A justiça é, desse modo, a responsabilidade pela vida; a impossibilidade de omissão diante da morte do Outro. Mas e a morte do Eu? Lévinas consideraria a morte ou a violência sofrida por esse sujeito como amoral? Lévinas comenta que graças à justiça (relação simétrica, feita de medidas) o Eu passaria a ser também

⁹⁷ DL, p.306.

Outro para os Outros. “Graças a Deus’ eu sou outrem para os outros”.⁹⁸ No entanto, isso não reduz o risco da morte, da gratuidade desse encontro, da doação da própria vida ao Outro.

1.4.1 A presença do Outro como (in)presença da morte:um diálogo com Rosenzweig e Lévinas

“ Morremos um dia porque nos fizeram acreditar na morte”.

Antonin Artaud, Œuvre Complètes

Como vimos anteriormente, na relação com o Outro não há mais tempo de retorno, o Eu perde-se ao encontrar o Outro, devendo reinventar-se a cada momento, pois a identidade (movimento de retorno sobre si) não é mais possível. Como saber então, se este Eu é Eu? Teremos necessidade dessa certeza?

⁹⁸ AE, p.247.

Lévinas não estaria aqui a propor a morte do Eu em detrimento de uma abundância de “outridade”⁹⁹? O que agora garantiria a unidade do Eu não é mais o movimento de sempre se debruçar sobre si, mas a resposta dada ao Outro é a ratificação de sua própria existência. O retorno é impedido pela impossibilidade de reciprocidade diante da atitude gratuita desse Eu – ingratidão do movimento – que se perde no futuro de sua ação. O futuro não representa o mero vazio, a perda que nos conduziria ao nada, mas na perda há o encontro com o Outro, possibilidade de ser-para-além-de-minha-morte. O futuro sempre será essa imprevisão do amanhã que não fazemos a menor idéia, em que o sujeito, paciente, se percebe diante de um tempo que chega com o Outro. “Ser para um tempo que seria sem mim, *para* um tempo depois do meu tempo, para além do famoso ser-para-morte – não é um pensamento banal, que extrapola minha própria duração, mas a passagem ao tempo do Outro”.¹⁰⁰ É o investimento pleno de um movimento no qual não temos nenhuma certeza de que conseguiremos aproveitar os frutos dessa entrega. O encontro com o Outro parece não ser contemporâneo, ameaça a eternidade do presente, apontando para um tempo que é sempre passagem, onde não existe uma terra prometida, capaz de ancorar essa entrega. O tempo não é mais a minha certeza, em que a obra poderia significar a continuidade de minha existência (a ilusão de nos eternizarmos através de nossas obras). Como comentou Moacyr Scliar após receber a cadeira de imortal na Academia Brasileira: “a imortalidade de nada adianta depois de já estarmos

⁹⁹ Cf. FERON, E. 1992, p.42, em que o autor cita a obra de R. Duval, *Êxodo e Alteridade*, para apresentar um questionamento profundo sobre esse aspecto no pensamento de Lévinas. A responsabilidade não agravaria a opressão do Eu a ponto de conduzir a destruição?

¹⁰⁰ HH p.42.

mortos”. Vivemos nesse tempo e o encontro se dá através da entrega desse tempo ao Outro, não com a promessa de um tempo melhor, mas de um tempo que pode seguir sem nós. Lévinas chama de *liturgia*¹⁰¹ a gratuidade radical da ação sem visar recompensa. Por isso, a liturgia é a própria ética.

Morte e Outro são elementos que se entrecruzam no pensamento de Lévinas. Para compreender melhor essa relação buscamos em Rosenzweig¹⁰² um suporte para tal reflexão.

Artaud, quando fala do suicídio, o descreve como um momento em que o ser humano consegue libertar-se do destino traçado por Deus. Dribla-se a surpresa da morte, a vontade humana chega antes dela, antecipa-se, surpreendendo a própria morte. *Opomos a vida que procuramos à não-vida que nos é imposta pelos carrascos.*¹⁰³ O desesperador, segundo Artaud, é não termos certeza de que a morte realmente existe. Tiramos a vida na esperança de encontrarmos mais adiante um fim, mas nunca estamos definitivamente seguros de que este fim possa existir. A morte surge da mesma forma para Lévinas como uma não resposta. A única certeza que realmente temos é de que estamos rodeados pela

¹⁰¹ Lévinas recupera o sentido etimológico desse termo, *leitourgía*, que significa função em serviço público.

¹⁰² Nasceu em 1886, em Kassel. Imerso no cenário de seu tempo, vê-se diante de uma guerra mundial, que lhe provoca uma profunda desconfiança em relação a Aufklärung, na promessa de um progresso futuro, capaz de passar por cima da plenitude do instante. Segundo a idéia judaica, o presente é este aqui e agora que deve ser experienciado em sua plenitude. Fundador da “Casa Livre de Estudos Judaicos”, dedica-se à prática da docência, como uma possibilidade de diálogo com o Outro e, conseqüentemente, abertura de si. Tanto a experiência da guerra como a fragilidade de sua saúde marcou seus escritos. Tomado por uma esclerose lateral amiotrófica, que aos poucos lhe provoca uma paralisia completa, Rosenzweig continua a pronunciar-se. Através de sinais busca fazer-se compreender e ainda produz uma série de escritos significativos dentro de seu pensamento. Sua mais importante obra, que não possui ainda tradução brasileira (o que nos faz pensar numa certa resistência ao seu pensamento), foi *A estrela da redenção*.

¹⁰³ GUILLON, C. e LE BONNIEC, Yves. 1984, p.226. (grifo nosso).

(in)presença da morte. Sobre ela não podemos nada falar, mas ao mesmo tempo, não há questão filosófica mais importante do que pensar se a vida merece ou não ser vivida, como diria Albert Camus. A vida é condição para o próprio pensar, enquanto a morte é a sua impossibilidade. Refletir sobre a vida é também refletir sobre a possibilidade de refletir sobre a morte.

Para Rosenzweig, a razão que pensa a vida nos trai. Carregada de encantos e ornamentos, a razão não percebe que a vida escorre diante de nossos olhos, fazendo um esforço para adiar o futuro, contraindo-se no presente, buscando uma plástica de si mesma. Assim, a vida pode tornar-se a ilusão da eterna juventude, de um tempo que deseja eternizar-se. Mas “a condição da mortalidade, inegável para qualquer ser humano, antepõe-se à tentação da filosofia de integrar a morte em um sistema especulativo”.¹⁰⁴ Desse modo, a morte revela-se como não sujeição à racionalidade, a qualquer sistema de pensamento. A experiência da morte é única e solitária, particular a cada mortal. Não surge como experiência do Nada, de uma neutralidade insuportável à singularidade. A morte é Algo sob o qual não posso nada dizer. Desconcertante experiência do real, em que o pensamento vê-se abalado através da multiplicidade de um acontecer que só se explica no seu acontecer. A Filosofia desarticulada percebe sua insuficiência para traduzir este momento. A quimera filosófica pela unidade está ameaçada por algo, que não pode ser reduzido ou pensado por outrem. O suicídio poderia ser encarado como o mais pleno poder perante a morte, de um Eu, como fala Zaratustra, que é capaz de permitir a sua chegada. Ledo engodo! A morte nos

¹⁰⁴ ROSENZWEIG, F. *apud* SOUZA, Ricardo Timm. 1999a, p. 63.

prega uma peça, pois não nos permite a narrativa deste poder. Já não há mais tempo para exercitá-lo! “A morte vem num instante sobre o qual, sob nenhuma forma, posso exercer o meu poder”.¹⁰⁵ O Todo não pode mais conter Tudo! Mas “a minha morte não se reduz, por analogia, a morte dos outros; inscreve-se, isso sim, no medo que posso ter para o meu ser”.¹⁰⁶ O medo que a morte me causa, não é o medo do nada, como fala Lévinas, mas o medo da violência. Esta é a condição paradoxal da morte: o ser humano diante dela se fragiliza, mas quando a percebe nos olhos do Outro, se enaltece.

Essa reflexão trazida por Rosenzweig será profundamente significativa na compreensão de Lévinas sobre a morte. Jacques Rolland¹⁰⁷ faz uma interessante análise sobre o significado da morte no texto de Lévinas. Segundo ele, Lévinas parte de uma certa precariedade da história do pensamento filosófico em pensar a morte, que terá seu avanço no pensamento de Heidegger.

A Morte é tradicionalmente ligada ao Nada e Lévinas se pergunta se relacionar o Nada seria suficiente para pensarmos, ou ousarmos, pensar a Morte. A morte é descrita como o fim de alguém, ou seja, alguém se acaba, deixa de existir, perde seu rosto. O rosto não é uma plástica, um mero retrato, mas ao mesmo tempo, ele é essa imagem. A pessoa seria a reunião do que é “ela mesma e sua imagem”. A morte aparece como a impossibilidade dessa reunião, em que o que é não se transforma mais em sua imagem, essa passagem é impedida e a

¹⁰⁵ TI, p.261.

¹⁰⁶ TI, p.259.

¹⁰⁷ ROLLAND, Jacques. La mort et sa négativité. In: *Revue de Philosophie, Noesis*. p. 43-85.

imagem passa a ser “cadavérica”. Esta é a sensação que temos quando olhamos alguém conhecido já morto. Fica a pergunta “onde este alguém está?”. Sua imagem está aí, nos é familiar, mas algo nos escapa, nos é indiferente: uma imagem que perde seu si-mesmo. A transformação do rosto em mera imagem torna-se um esvaziamento do próprio sentido do rosto, vira caricatura. Lévinas não nega que o pensamento sobre a Morte deva atravessar a questão do Nada, mas o nada sugere algo além, o Desconhecido.

Rolland cita a reflexão que Lévinas faz sobre a questão da morte em Hegel para, a partir daí, pensar o Desconhecido e sua relação com a morte. Em Hegel, (*Fenomenologia do Espírito*, mas, sobretudo a obra *Lógica*), a morte surge como o “puro nada”, sem fundamento, sem sentido e sem determinação, ou seja, o vazio, desprovido de qualquer conteúdo. O ser, enquanto “ser puro” também se apresenta como ausência de determinação, o que nos leva a pensar que “ser puro” e “nada puro” estejam em profunda relação. Para Hegel, a partir da dialética, há uma passagem entre o ser e o nada, um processo chamado por ele de “devir”. “O ser é o limite para o nada e o nada o limite para o ser”.¹⁰⁸ Essa co-relação entre o nada e o ser demonstra a incoerência, ao mesmo tempo, de pensar o nada e o ser em seu “estado puro”. O que aqui é importante para Lévinas refletir é se essa impossibilidade da Metafísica, apontada por Hegel, em pensar o nada em seu “estado puro” poderia aparecer em uma outra forma de discurso. Desse modo, Heidegger trará uma contribuição importante para o avanço dessa questão.

¹⁰⁸ FLEISCHMANN, Eugène *apud* ROLLAND, J. *La morte et sa négativité*. p. 58.

Em *Ser e Tempo* Heidegger mostra um humano que não é concebido como subjetividade, mas como *Dasein*. A relação com o que está “aí” e o “ser” se diferencia da relação de um sujeito que pensa (portanto, se distancia) o objeto.

“Como o lugar onde o próprio ser, que não é nenhum ente, tem lugar, onde ‘ele se faz’, e por isso, se compreende. Compreensão na e pela qual o humano torna-se ‘eu’, torna-se ‘ipseidade’, e concentra-se aí a sua tarefa: compreender o que nele se compreende”.¹⁰⁹

Compreender suas possibilidades de ser e, principalmente, uma possibilidade que em si mesmo não se realiza, mas que condiciona todas outras possibilidades: a morte. Possibilidade do “nada puro”, que somente pode ser assistido por sua antecipação. Pela antecipação da morte o nada passa a estar aí, a habitar nosso mundo, a coexistir com esse “eu” que se ergue e que assim, se angustia com a possibilidade de não mais poder se erguer.

Para Lévinas, a análise da morte trazida por Heidegger trouxe importantes contribuições para aprofundarmos essa questão, mas não foi capaz de apontar algo que é fundamental: o sentido do desconhecido presente na morte. E esse sentido nos conduzirá ao Outro. Enquanto que em Heidegger, a angústia em relação à nossa própria morte é fundamental; em Lévinas o medo pela morte do Outro é central.

¹⁰⁹ ROLLAND, J. *La mort en sa négativité*.p. 62.

Na morte, o desconhecido se apresenta de uma maneira singular, pois, ao não se mostrar à luz, o sujeito está em relação com algo que não vem dele mesmo. O Desconhecido da morte nos faz entrar “em uma relação com alguma coisa que é absolutamente outra, alguma coisa portando a alteridade, não como uma determinação provisória [...], mas alguma coisa cuja existência mesma é feita de alteridade”.¹¹⁰ O Nada passa assim a ser percorrido pelo Desconhecido, que se coloca como o “Todo Outro” do Nada. A morte nos apresenta uma realidade que coloca em cheque todo poder. A morte é a “questão pura”, pois não é a questão de algo determinado, mas do sem conteúdo. A morte escancarada no rosto do outro não é convite ao pensamento, mas é obrigação, ordem, que me chega a partir desse fim. Diante da morte, o Eu se percebe responsável! “É preciso pensar tudo o que morre na morte: toda morte é morrer, é prematura e há a responsabilidade do sobrevivente”.¹¹¹

A primeira palavra pronunciada pelo Rosto, em Lévinas, é “não matarás”. Seu aparecimento carrega um aviso de que a morte deve ser evitada. O assassinato só é possível em um corpo que é completamente independente de mim, do contrário não se cometeria assassinato, mas suicídio. O Rosto levinasiano é uma súplica pela vida, ao mesmo tempo, miséria e altura. O Rosto e a morte estão num mesmo movimento perante a consciência do Mesmo: surgem na contracorrente da luta da consciência em tudo abarcar. Aqui, novamente a consciência depara-se com sua insuficiência. Ao tentar dominar o Outro no

¹¹⁰ LEVINAS, E. *Apud* ROLLAND, J. *Op. Cit.*, p. 68.

¹¹¹ ROLLAND, J. *Op. Cit.* p. 80.

assassinato - extremo ato de violência – este lhe escapa. Diante do Outro, posso ficar indiferente, anulando-o; posso matá-lo ou responsabilizar-me por sua vida. A responsabilidade nada mais é do que uma resposta à súplica do Outro, um oferecer-se inteiramente a este do qual nada sei. Diante dele só posso dizer “eis-me aqui”. “O sujeito não é eticamente falante porque seria ‘eticamente’ responsável; ele é responsável porque é fundamentalmente falante e que a modalidade original da palavra é a resposta”.¹¹² Sua fala primeira, portanto, já é ética.

Mas a linguagem, como comenta Feron, não é apenas comunicação (no sentido levinasiano), é também conhecimento, ou seja, além de “falar à”, ela também é um “falar de”. Não haveria na própria linguagem uma necessidade de ultrapassamento, um silêncio, uma fissura no falar, para que o discurso não possibilite a violência, a totalidade? É a partir dessa questão que Derrida interrompe esse texto, mostrando que o Dis-curso não pode ser pensado sem a idéia de temporalidade.

¹¹² FERON, E. 1992, p.96.

1.5 Derrida e Lévinas: a palavra que acolhe pode, ao mesmo tempo, ser também violenta?

Derrida inicia seu texto, *Violência e Metafísica*, dizendo que não fará de forma alguma objeções ao pensamento de Lévinas, mas sim colocará questões, que afinal, são feitas pelo próprio filósofo. Todo texto visa mostrar uma certa ambigüidade no pensamento de Lévinas a respeito da necessidade de afirmar uma alteridade absoluta fora do *logos* grego, absolutamente exterior à totalidade e ao sistema. Começam aí as dificuldades de construir um novo pensamento (não mais helênico, mas judeu) que escape à própria conceitualização, ao dito e suas conseqüências. Para Derrida, hebraísmo e helenismo não estão tão distantes assim.

Ao resgatar a importância da pergunta para o próprio discurso filosófico, Derrida afirma que a filosofia se confirma na questão (e isso os gregos nos ensinaram muito bem). Portanto, uma das primeiras perguntas a ser feita a Lévinas será sobre a possibilidade de filosofar fora do elemento grego. Qual a pergunta que será capaz de romper com a tradição? Quais serão os elementos (não-gregos) que proporcionarão uma crítica ao grego? Para Lévinas, a questão apresenta uma memória que está aquém e além da origem grega. O passado, enquanto anárquico, coloca a toda racionalidade ocidental uma impossibilidade da fala. Estaria aqui prescrito o fim de toda Filosofia? Toda reflexão feita por Lévinas

se concentra na saída do Mesmo e do Uno (expressões que continuam presas ao universo ontológico), na busca de um outro sentido a Metafísica e a Ética. A necessidade do pensamento de tudo trazer à luz, faz da história da filosofia uma história imperialista, responsável pela violência da unidade. O pensamento ocidental, arraigado na figura do Eu (mesmo) que tudo absorve e a partir do qual tudo tem sentido é incapaz de sair de si e perder-se no completamente Outro. Sua identidade passa a ser a anulação da diferença, a sincronia do tempo, a certeza do idêntico. Nesta “heliopolítica” (mundo da luz onde tudo se converte em unidade) todo ideal social se fundiu numa representação coletiva, em um ideal comum, diz Lévinas, “comunidade anterior à luz platônica”.¹¹³ O frente-a-frente, o encontro com o Outro só é possível a partir de uma separação absoluta, em que não há fusão, portanto reciprocidade. O Outro não é um fenômeno, mas, ao mesmo tempo, surge, aparece numa não-presença, revela-se – é epifania.¹¹⁴ Este termo não deixa de apresentar contradições, pois a manifestação de algo ou alguém parece se dar, em Lévinas, na própria escuridão, independente da luz. Ora, para que o rosto se mostre é necessário, pelo menos, um rastro de luz, uma certa iluminação. Portanto, a ontologia e fenomenologia seriam filosofias da violência, a primeira por reduzir tudo ao ser e a segunda por condenar tudo a ser objeto da consciência intencional. “O infinito (infinitamente outro) não pode ser objeto posto que é palavra, origem do sentido e do mundo. Nenhuma fenomenologia pode, pois dar conta da ética, da palavra e da justiça”.¹¹⁵ Mas

¹¹³ DERRIDA, J. 1989, p.123.

¹¹⁴ É interessante a abordagem feita por Martin Srajek em *In the margins of deconstruction*.” Assim a palavra “epifania” lida conjuntamente com a palavra “fenomenologia” descreve o projeto de Lévinas como “epi-fenômeno”.p.112

¹¹⁵ DERRIDA, J. 1989.p.143.

Lévinas fala a partir da fenomenologia, a incansável trajetória de seu pensamento de buscar um sentido último lhe permite falar da impossibilidade da fala. Como então despregar o método de sua intenção? Como é possível utilizar da fenomenologia para fazer uma crítica a ela mesma? *Double bind* vivido por Lévinas em que, como diz Beckett, para que realmente nada digamos é preciso abrir a boca e dizer alguma coisa. Derrida chama esta dificuldade de *seriatura*, ou seja, o texto tenta nomear mas está carregado de interrupções. O Dito é cortado pelo Dizer, que se abre ao Outro, mas para assinalar este Dizer, este precisa ser Dito e, dessa forma, a escritura parece produzir uma série de ditos que precisam ser sempre desditos. Assim, o Outro deixaria como que seu *traço* no texto, uma contra-assinatura, vestígio de sua presença – ao tentar fixar o lugar do Outro, o texto depara-se com um não-lugar, com uma não-presença.

Para Lévinas, a Ontologia, ao colocar a prioridade do ser em relação ao ente, ou seja, impossibilidade de compreender o ente senão a partir do ser, faz da multiplicidade (entes) uma teia comum (ser), anônima e neutra. “Por definição, se o outro é o outro e, se toda palavra é para o outro, nenhum logos como saber absoluto pode compreender o diálogo e a trajetória até o outro”.¹¹⁶ O Rosto é imediato, não precisa de mediações, é *kath'autó*, se expressa por si. A singularidade desta expressão encontra-se nesta *imediaticidade*, que não precisa de signos, não é metáfora, nem figura, mas um ente que só tem sentido a partir do ser, não é, para Derrida, nenhum truísmo heideggeriano. O ser não é um

¹¹⁶LEVINAS, E. *apud* DERRIDA, J. *Op. Cit.* p.133.

predicado do ente, tampouco um sujeito. O ser não é nada fora do ente, desse modo, não pode precedê-lo.

“Afirmar a prioridade do *ser* em relação ao *ente* é pronunciar-se já sobre a essência da filosofia, subordinar a relação com *alguém* que é um ente (a relação ética) a uma relação com o *ser do ente* que, impessoal, permite a apreensão, a dominação do ente (em uma relação de saber), subordina a justiça a liberdade[...] modo de permanecer o Mesmo no seio do Outro”.¹¹⁷

O pensamento do ser nos conduz necessariamente a neutralidade, violência extrema que transforma o Outro numa figura anônima e inumana. Mas para Derrida, novamente parece que Lévinas serve-se daquilo que nega, ou o que, exatamente, queria dizer quando fala que, o “encontro com o Rosto é absolutamente uma relação com o que é”.¹¹⁸ Derrida, neste momento, pergunta se o discurso oral seria a plenitude de todo discurso. A escritura não traduziria melhor esta presença-ausência do que a oralidade, fugindo da urgência empírica da palavra, pois teria mais tempo e liberdade para isso? “O limite entre a violência e não-violência não passa, pois, entre a palavra e a escritura, e sim por dentro de cada uma delas, [...] a temática do vestígio [...] deveria conduzir a uma certa reabilitação da escritura”.¹¹⁹ Lévinas nos apresenta uma Ética sem leis, sem conceito e uma linguagem sem frase, diz Derrida. Só assim consegue escapar à violência, resguardando-se em uma pureza não violenta. Por isso Derrida chama esta teoria de Ética da Ética. Mas esta Ética consegue realmente estar longe da lei? O “não matarás” não seria a primeira de todas as leis?

¹¹⁷ Ibidem. p.131.

¹¹⁸ DERRIDA, J. Op. Cit. p.191.

¹¹⁹ Ibidem, p.138.

Quando Lévinas se instala na conceitualidade tradicional para destruí-la, acaba caindo em algumas incoerências, por exemplo, o fato de utilizar com frequência o termo exterioridade (na obra *Totalidade e Infinito*), dando ênfase à dimensão espacial, ao Lugar (e o Lugar é do Mesmo). Continuará assim, preso à antiga dualidade do pensamento ocidental, que não consegue pensar fora das antinomias (dentro/fora, razão/sensibilidade...).”Por mais que se exile tal ou qual palavra (dentro-fora, exterior-interior...), por mais que se queime ou se encerrem as letras da luz, a linguagem, toda linguagem já se despertou para a luz”.¹²⁰ Mas o rosto também é espacial, possui um corpo (não objeto), sua linguagem é seu corpo. Um rosto que fala não é mera plasticidade, mas também é plasticidade. Possui um nome – nome Próprio, suas digitais estão expressas em seu rosto. Há as marcas de um tempo, as rugas da História: este corpo é mortal. Como conciliar esta mortalidade com o infinito levinasiano? O rosto, o Outro é temporalidade, mas parece estar em um tempo a-histórico, pois a História é violenta, encerra estes rostos numa unidade temporal. O paradoxo é justamente o fato de que a violência só se torna possível quando o Outro se apresenta. Se não houvesse esta apresentação, a violência não estaria dirigida a ninguém e, portanto não haveria vítimas nem culpados. A violência pressupõe assim, o reconhecimento do Outro. Para Derrida, portanto, “o fenômeno do respeito supõe o respeito à fenomenalidade e à ética que, por sua vez, supõe a fenomenologia. A ética não se dissolve na fenomenologia nem se submete a ela, mas encontra nela seu próprio

¹²⁰ Ibidem, p.152.

sentido, sua liberdade e sua radicalidade.”¹²¹ A mesma palavra que rompe com a violência torna possível a própria violência. Lévinas e Husserl estão assim, muito próximos!

A última nota de rodapé deste texto denso de Derrida, que em um primeiro momento, pode passar despercebido aos leitores, apresenta uma dura crítica ao pensamento de Lévinas a respeito do *feminino*. As notas, em sua obra, talvez sejam mais importantes que o próprio texto. Elas interrompem o discurso, fazendo com que o leitor se movimente na musicalidade mesma do texto. Não são complementos, enxertos, ou um fora-do-texto; as notas compõem o texto como “fios que bordam a textualidade”. O texto assim, se confunde com o têxtil, um patchwork em que cada retalho torna-se fundamental para o aprofundamento do que parece sem importância. Derrida comenta que o sujeito filosófico de *Totalidade e Infinito* definitivamente é um homem. Seria então o desejo metafísico viril? Em seu capítulo *Fenomenologia do Eros*, único momento que Lévinas utiliza a palavra fenomenologia, o feminino surge como uma categoria ontológica (que será analisado mais adiante). Ora, toda fala é dirigida à mulher como aquela que possibilitará ao homem a abertura ao infinito, ao futuro, ao Outro. A mulher então, “aparece” (na invisibilidade, aporia do feminino) como um Outro diferenciado, pois a relação que aí se trava não é ética, é ainda ontológica. Mas o ontológico não é violência? Esta seria, pois uma violência menor, necessária para a vivência ética? O feminino seria então, um desses momentos que Derrida flagraria os resquícios de uma linguagem ainda violenta, que não consegue abandonar seu con-texto

¹²¹ Ibidem. p.163.

(masculino). Lévinas apresenta dois rostos: um feminino e outro que está além desse rosto. Estas questões serão provocativas à reflexão que Lévinas fará em *Autrement qu'être*, obra que parece ser profundamente influenciada pelas críticas de Derrida, perceptível através do cuidado que o autor teve em abandonar uma série de termos, como o feminino e a exterioridade.

Conclusão

O percurso percorrido até então, buscou acompanhar a importância e significação do Rosto no pensamento de Emmanuel Lévinas. O Eu não consegue ficar indiferente a essa diferença absoluta que é o Outro. O Rosto vem romper a rotina do presente, do Eu acomodado em um mundo, que mesmo diante do futuro, faz previsões, controla o tempo. Mas a vida é a escuta do tempo que passa, exigindo do Eu uma paciência, passividade do corpo que estremece com o sussurro do Outro. Como comenta Derrida,

“No rosto, o Outro se entrega em pessoa *como outro*, ou seja, como o que não se revela, como o que não se deixa tematizar. Não se pode falar do Outro, convertê-lo em tema, dizê-lo como objeto, em acusativo. Somente posso, somente *devo* falar ao Outro, chamar-lhe em vocativo, que não é uma categoria, um caso de palavra, senão o surgimento, a elevação mesma da palavra”.¹²²

¹²² DERRIDA, J. 1989, p.139.

A palavra por ser apresentação diz o indizível, ou seja, o que só pode ser pronunciado pelo Outro. Uma presença feita de Dizer-se a si mesmo correndo o risco de esfacelar-se quando pronunciada por uma boca que não é sua. A palavra como extensão da corporalidade traduz a originalidade da pronuncia, o som que desnuda o Outro torna o diálogo possível. O Rosto é Dizer porque mesmo se dizendo não esgota seu sentido. O Rosto por ser expressão e palavra é *infinitamente* Dizer, falando no tempo que dis-corre, aponta à necessidade incessante de resposta. A relação com o Outro só pode ser ética no momento que não se fecha no presente, sendo assim dis-curso. O tempo nos obriga a renovação da resposta, em que o tempo passa a ser esse movimento mesmo de renovação. Por isso, a Justiça é possibilidade de resposta, porque, ao mesmo tempo, que necessita da medida, se inquieta com o seu presente. “A impossibilidade ética de ficar surdo ao apelo do outro, ou seja, a obrigação moral, é suscitada pelo movimento mesmo do discurso”.¹²³

Mas existe também uma ausência inscrita no Rosto do Outro, flagrante de uma ambigüidade, expressão desse que se apresenta sem se apresentar; ou como comenta Derrida, “o outro completamente outro, só pode manifestar-se como o que é antes da verdade comum, em uma certa não-manifestação e uma certa ausência”.¹²⁴ Lévinas chama essa forma de “apresentação na ausência” de Enigma, opondo-a à idéia de fenômeno. Como o Rosto se faz enigma, ou seja, expressão que parece guardar um segredo? A expressão do Outro se aproxima,

¹²³ FERON, E. 1992, p.96.

¹²⁴ DERRIDA, J. 1989, p.123.

mas sua aproximação rompe com o presente de sua própria manifestação, aporia desse que é feito de vestígio do passado. No Rosto manifesta-se um vestígio (trace) que me reenvia para uma nova ordem de significação. “O vestígio é, no rosto, o próprio vazio de uma ausência irrecuperável”.¹²⁵ Essa é a desordem, não uma mera inversão, mas uma desacomodação, em que não é possível mais o repouso, a escuta torna-se assim, difícil. Tentamos “esticar os ouvidos” para escutar os passos daquele que se retira. “O *Dizer, ou seja, o rosto*, é descrição de uma proposição inaudita”.¹²⁶ O Dizer é rosto porque se faz enigma, encontro com o Outro estrangeiro, mas ao mesmo tempo, familiar, como se já fizesse parte de “meu” passado, proximidade absoluta.

¹²⁵ DEHH, p.208

¹²⁶ DEHH, p. 212. O grifo é nosso.

2 O DIZER DA SUBJETIVIDADE: A LINGUAGEM DA AUSÊNCIA

“É que existe, talvez, uma invisibilidade que é ainda uma maneira de deixar-se ver, e uma outra que se afasta de todo visível. A noite é a presença desse desvio, particularmente esta noite que é dor e esta noite que é espera. Falar é a palavra da espera onde as coisas estão voltadas para o estado latente [...] existe uma linguagem onde as coisas não se mostram nem se escondem?”.

Nos deparamos, nesse momento, com a borda, que não busca representar um mero limite, mas mostrar uma trajetória feita de travessias. Lévinas nos propõe assumirmos os riscos dessa travessia, em que o pensar e a escrita tentam falar, ou apenas balbuciar, o passado que os excluiu. Dito quase suicida, apenas não o é, porque o fio no qual caminhamos é feito de vestígios desse tempo. A problemática do Dizer torna-se mais aguda, nos apontando, através do Rosto do Outro, um tempo que nos perturba. De onde vem essa ordem expressa no Rosto? Por que o Rosto é capaz de desafiar a segurança de um Eu voltado unicamente para si? A linguagem do Rosto nos remete, desse modo, a linguagem do corpo. Mas de que maneira o corpo nos fala? Como é possível recuperar, através do pensamento, esse instante de criação? Toda fala já seria uma tradução e por conta disso, uma possibilidade de traição.

O presente capítulo pretende falar da possibilidade do próprio falar. Se o passado é intocável, mas ao mesmo tempo, é o que dá sentido a toda existência, estamos diante de uma fala feita de riscos. O sujeito perdeu sua história, não acompanhou seu próprio surgimento e entre o presente e o passado existe um hiato. Por isso essa travessia é arriscada, pois Lévinas apresenta uma linguagem que fala na e a partir da ausência. Sem a preocupação de trazer à luz o que já passou, toda sua significação se inspira nessa ausência. Mas a linguagem da ausência não é a ausência de linguagem.

Há uma linguagem que se reinventa, que encontra inspiração na ausência, que é outramente dizer. É desse risco que queremos falar, fazendo insurgir uma linguagem feita de ambigüidades, caminho difícil para aquele que não compreende o caminho de “Alice” ou do “coelho” que ela persegue e que, não se cansa de dizer: “é tarde, é tarde, é tarde”. Parece mesmo sempre tarde, chegamos tarde demais em um tempo que não é capaz de nos esperar. O tempo, assim nos excede e sua excedência nos impulsiona a persegui-lo. Que linguagem é essa feita de ausência, passado in-esperado, em que não podemos mais esperar seu retorno, mas que, ao mesmo tempo, nos compõe, nos diz respeito? Qual é a linguagem que é capaz de se aproximar do Dizer?

Lévinas, ao falar da idéia de Infinito e do Bem além do ser, visa apresentar uma dimensão de altura no Rosto que vem “desde esse além”. Ele não é o primeiro a falar de algo que transcenderia a idéia de essência. Platão já falava de um Bem além do ser¹²⁷, Plotino do “Uno”¹²⁸, Descartes do “Infinito”, portanto a história da Filosofia parece estar marcada por uma inquietude, que lhe desacomoda e exige dela mesma um ultrapassar-se e, ao mesmo tempo, se dar conta de seus limites.

“O momento em que, na história espiritual do Ocidente, a filosofia se torna suspeita, não é um momento qualquer.

¹²⁷ “[...] os objetos do conhecimento, dirás que não só a possibilidade de serem conhecidos lhes é proporcionada pelo bem, como também é por ele que o Ser e a essência lhes são adicionados, apesar de o bem não ser uma essência, mas estar acima e para além da essência, pela sua dignidade e poder”. In: PLATÃO.2002.p.207.

¹²⁸ “Quando se trata do princípio anterior aos seres, o Uno, este permanece em si mesmo; mas se bem que permaneça, não é uma coisa diferente dele que produz os seres em conformidade com eles; basta ele para os criar...aqui, o vestígio do Uno faz nascer a essência e o ser não passa do vestígio do Uno.” PLOTINO *apud* LEVINAS.In: **DEHH**, p.243-244.

Reconhecer, com a filosofia – com filosofia – que o Real é racional e que só o Racional é real, é não poder sufocar nem cobrir o grito daqueles que, no dia posterior a este reconhecimento, procuraram transformar o mundo, é já caminhar em um domínio de sentido que o englobamento não pode compreender e entre razões que a ‘razão’ não conhece, e que não começaram na filosofia”.¹²⁹

O Bem para além do ser deixa, para Lévinas, um vestígio, traço expresso no rosto do Outro. Não traço que surge como um sinal, uma marca, perceptível aos olhos ou à consciência. O vestígio é sempre o vestígio do Ausente, como nos diz a expressão de Paul Valéry, “profond jadis, jadis jamais assez”.¹³⁰ O vestígio fala de um tempo, de um passado não presentificável, um passado eternamente passado, que nenhuma lembrança seria capaz de abarcar ou trazê-lo à luz. Estranha relação com o passado do qual não há lembranças para serem narradas, como faz Ulisses ao descrever suas aventuras, inaugurando uma narrativa cujo personagem central é ele próprio. A consciência não fala, silencia diante do passado e sua tarefa não é permanecer no silêncio, mas sua única possibilidade é responder ao presente. Em Lévinas *la trace* assume uma importância singular no conjunto de sua obra, nos remetendo para aquém e além da ordem do ser. Como se estivéssemos diante de uma ruptura extrema com o passado irrecuperável. O tempo passa então a atordoar uma consciência que não esteve presente no nascimento do existente. “Nenhuma memória saberia seguir este passado da trace”.¹³¹ Estas marcas deixadas pela eternidade do passado penetram, ao mesmo tempo, o corpo de uma subjetividade que, ao se construir, percebe este passado tatuado em si mesma. De onde vem estas marcas, estes registros que

¹²⁹ DVI, p.112-113.

¹³⁰ “Profundo outrora, outrora nunca o bastante”. In: DEHH, p.198.

¹³¹ DEHH, p.198.

não são frutos de uma escolha? Este passado, que em nós somente deixa rastros, carrega uma significância que ultrapassa o próprio signo, que são, por sua vez, marcas fixadas na linguagem. Mas o vestígio não pode ser fixado, é sempre passageiro, como se o vestígio ao (se) passar apaga-se a si mesmo. O signo, ao contrário, toma o lugar da coisa em sua ausência, buscando re-presentar (trazer para o presente) uma significância que não pode mais ser traduzida por nenhum signo. O signo parece nos conduzir a um não-lugar de origem, não há mais possibilidade de aconchego tranqüilo do si mesmo, na Ítaca segura.

“A obra pensada radicalmente é, com efeito, um movimento do Mesmo em direção ao Outro, que nunca volta ao Mesmo. Ao mito de Ulisses que regressa a Ítaca, gostaríamos de opor a história de Abraão que abandona para sempre a sua pátria por uma terra ainda desconhecida e que proíbe a seu servidor reconduzir até o seu filho a esse ponto de partida”.¹³²

Este vestígio (trace) não pode ser traduzido como sendo apenas sinais deixados que, ao serem decifrados, tornariam presente aquilo que parece se esconder por detrás desses sinais. O vestígio não nos conduz nunca ao presente nem ao passado. Ele marca a própria passagem do instante, que não é medição do tempo, mas à desordem do tempo. O único vestígio deixado por esse instante é o Rosto do Outro; “o rosto, totalmente aberto, pode simultaneamente existir em si mesmo porque existe no vestígio da eleidade”.¹³³ Isso não significa que o rosto seria a imagem desse que passou, mas o rosto encontra-se nesse que passou e que me escolheu antes que pudesse escolhê-Lo. O Ausente me ama antes de amá-lo e sua bondade é tamanha que nenhuma reciprocidade é possível, resta

¹³² DEHH, p.191.

¹³³ DEHH, p.202.

apenas o convite de ser responsável pelo Outro. O “II”, a terceira pessoa, ao pertencer a esse passado irrecuperável, é também denominado por Lévinas como Bem. “O Bem não se importa consigo mesmo – me pondo na possibilidade de relação com o outro: não me deixa abandonado, mas me proíbe de ir ao bem abandonando o outro, pois seria uma relação sem bondade, portanto falsa”.¹³⁴ É a este Outro que agora devo responder, não na tentativa de resgatar o instante, mas porque agora só me resta a possibilidade dessa resposta. O que conserva a unicidade deste Eu não é o fato de ser solitário, mas a sua responsabilidade diante do Outro, o único que pode responder a este apelo do Rosto. Nesta tríade - Eu, Outro, Ele – Lévinas abre um abismo intransponível entre Eu e *Ele* (II). A orfandade desta origem é a própria Bondade de um Criador que não mais me escuta. A unidade com Deus é impossível, pois Este sempre se afasta, deixando um vestígio no Desejo que ordena o Eu a voltar-se para o Outro!

“Para que o desinteressamento seja possível no desejo do Infinito, para que o Desejo além do ser, ou a transcendência, não seja uma absorção na imanência que assim faria seu retorno, é mister que o Desejável ou Deus fique separado no Desejo; como desejável – próximo, mas diferente – Santo. Isso é possível se o Desejável me ordena ao que é o não-desejável, ao indesejável por excelência, a outrem”.¹³⁵

O interessamento (inter-essément) surge aqui como uma tentativa de sair do ser, ou seja, do ser que se apresenta em seu próprio esforço de a tudo englobar. Inter, como um espaço de ocupação necessário ao ser (esse), em que a gratuidade (o desinteressamento) e a alteridade seriam impossíveis.

¹³⁴ SUSIN, Luiz Carlos. 1984. p.243.

¹³⁵ DVI, p.101.

Transcendência, exterioridade, rosto nos conduzem assim ao Infinito como irrupção na ordem do ser, um transbordamento insuportável ao ser. Esse movimento não nega o ser, mas visa um além e aquém do ser mesmo, como se o “verdadeiro sentido estivesse ausente”. O ser se faz em sua necessidade de presença, mesmo que venha a fazer um jogo de ocultamento em uma aventura de ir e vir, aparecer e esconder-se. Essa aventura jamais é perigosa, pois conhecer é desvelar, jogo de sedução de um ser que anseia pela revelação.

A ordem que me remete ao Outro, que Lévinas chama de Santo, persegue o vestígio de um tempo que, pelo Rosto do Outro, me parece familiar. Santidade não no sentido religioso, mas no sentido de único ou o último incontestável, completamente separado de mim. O Outro é o único e que, ao mesmo tempo, desperta minha unicidade, pois somente eu posso responder-lhe.

2.1 O vestígio na palavra: Derrida e a Différance

Jacques Derrida, filósofo que, como podemos acompanhar, mantém um diálogo profundo com Lévinas, assume alguns de seus conceitos, mas ao mesmo tempo, provoca uma desconstrução, por dentro do próprio texto, o que resultou na necessidade de Lévinas em rever sua própria obra¹³⁶. Derrida resgata o conceito

¹³⁶ Roudinesco lembra, em sua entrevista com Derrida, o quanto esse ressaltava que, a fidelidade a um pensamento necessitava de uma certa infidelidade, ou seja, “a melhor maneira de ser fiel a

de *trace*, estendendo-o à análise de toda linguagem, como Lévinas também o faz. Para Lévinas, o Ausente está de um certo modo na linguagem, mas permanece além da linguagem, além da presença dos falantes. Derrida acompanha o vestígio do Ausente que é sempre uma trajetória de passagem para, desse modo, pensar a Diferença que atravessa a linguagem mesma. Quando buscamos o significado de um significante, este nos remete a outros significantes. É este itinerário que se encontra desenhado nos dicionários. Assim, todos os elementos estão marcados por outros – traços – “se todo o elemento do sistema só possui identidade em sua diferença com relação a outros elementos, cada elemento está marcado assim, por todos esses que ele não é: ele traz, portanto o traço deles”.¹³⁷ Há uma alteridade na própria palavra, mas isso não nos deve conduzir à análise de que Derrida estaria propondo um esvaziamento dos signos, um nada. Ao enfatizar a *diferença*¹³⁸ contida no interior das palavras, ele acaba provocando um movimento de debate constante, em que os significados não estão dados, são históricos (negociados) e devem, por isso, ser sempre revistos. Não há mais a possibilidade de uma verdade fechada em si mesma. A diferença - não apenas vista como diferimento, mas como adiamento - desestrutura uma razão onipotente, obsessiva pela presença, que busca incansavelmente uma resposta final a todas as questões. A *diferença* impulsiona a razão a abrir-se, não havendo mais retorno possível. *Ao perder-se, o Eu encontra-se com o Outro.*

uma herança é ser-lhe infiel, isto é, não recebê-la à letra, como uma totalidade, mas antes surpreender suas falhas, captar seu ‘momento dogmático’”. Cf. DERRIDA, J. e ROUDINESCO, E. 2004, p.11.

¹³⁷ BENNINGTON, G. e DERRIDA, J. 1996. p.60

¹³⁸ Nesse momento, Derrida diferencia *différence* e *différance*, momento este que só é perceptível na escrita. Para mostrar essa diferença e para que não perca seu sentido traduzirei por *diferença* e *diferença*, respectivamente, embora tenha consciência do perigo desta tradução, pois aqui a vogal “a” é também importante. Assim Derrida marca uma diacronia na própria língua.

“Um passado que não foi nunca presente, esta fórmula é aquela pela qual Emmanuel Lévinas, segundo caminhos que não certamente da psicanálise, qualifica o rastro e o enigma da alteridade absoluta: outrem. Nestes limites e pelo menos neste ponto de vista, o pensamento da diferença implica toda crítica da ontologia clássica empreendida por Lévinas”.¹³⁹

A história do pensamento ocidental foi a história da negação da Diferença. Esta obsessão pela universalidade, a eternidade do presente, construiu uma racionalidade que é hostil ao Outro, em que a multiplicidade surge como um caos que precisa ser organizado, definido, classificado. Assim, a totalidade visa incorporar a Diferença dentro de suas estruturas, mas nesse movimento, elimina a vida que pulsa no interior mesmo desta Diferença. Esta perde seu rosto, sua fala, sua expressão.

“A questão da diferença é a provocação a um processo de compreensão do “todo”, ao mesmo tempo em que bloqueia, por sua recorrência incômoda e indeclinável, qualquer invectiva de universalização totalizante. É por isso que o pensamento – e, a filosofia, enquanto determinada forma de organização do pensamento – tem de se ver continuamente confrontado com o problema das origens, dos fundamentos, dos pressupostos, antes de se preocupar com as conseqüências e com os sistemas. É por isso também que o pensar é uma tarefa infinita, e tem de necessariamente reiniciar-se a cada momento.”¹⁴⁰

Derrida, em sua obra intitulada *Gramatologia*, faz um comentário importante sobre o uso do conceito *trace*¹⁴¹ em seu pensamento

¹³⁹ DERRIDA, J. 1991. p.55.

¹⁴⁰ SOUZA, Ricardo Timm de. 2000, p.191-192.

¹⁴¹ *Trace* foi traduzido na edição portuguesa de *Gramatologia* como *rastro*. No dicionário Houaiss, *rastro* significa pegada, vestígio deixado por animal ou pessoa no seu caminho. Em Lévinas, *trace* assume este sentido, como se fossem pegadas deixadas na areia na qual buscamos imaginar sua origem ou quem por aqui passou, mas que sempre são apagadas pela onda do mar. O rastro ou vestígio é como uma presença ausente.

“Por que do *rastro*? O que nos guiou na escolha desta palavra? [...]Aproximamos este conceito de rastro daquele que está no centro dos últimos escritos de E. Lévinas e de sua crítica da ontologia: relação à *ellidade* [il, no francês] como à alteridade de um passado que nunca foi e não pode nunca ser vivido na forma, originária ou modificada, da presença[...] esta noção significa, por vezes para além do discurso heideggeriano, o abalamento de uma ontologia que, em seu curso mais interior, determinou o sentido do ser como presença e o sentido da linguagem como continuidade plena da fala[...].”¹⁴²

A palavra, na tradição ocidental, luta incessantemente para recuperar o passado. Traduzir o Outro é congelá-lo em um presente como se os conceitos corresse sempre atrás da “eterna juventude!” As palavras perdem sua temporalidade, as rugas que marcam um tempo que não se cansa de envelhecer. Mas os conceitos escondem por detrás desta estética um campo de batalha, em que o predomínio de determinados significados não surge arbitrariamente. À *Metafísica da Presença* nada escapa. Assim, Derrida enfatiza o quanto a tradição ocidental só consegue pensar através de binarismos (razão/sensibilidade, bem/mal, feminino/masculino...) como se a própria realidade se auto-afirmasse de forma maniqueísta. A questão está no fato de que esta polaridade se construiu produzindo uma hierarquia de valores em que um dos pólos acaba sempre surgindo como sendo o mais importante.

“Fazer justiça a essa necessidade significa reconhecer que, em uma oposição filosófica clássica, nós não estamos lidando com uma coexistência pacífica de um *face a face*, mas com uma hierarquia violenta. Um dos dois termos comanda (axiologicamente, logicamente etc.), ocupa o lugar mais alto”.¹⁴³

¹⁴² DERRIDA, J. 1973, p.86.

¹⁴³ DERRIDA, J. 2001, p.48.

Nesse momento, Derrida comenta que a desconstrução consiste, primeiramente, num esforço em tentar inverter esta hierarquia de valores, buscando assim flagrar o jogo de poder incluso nessas relações. Olhar para os conceitos a partir dessa percepção significa não ficar indiferente a essas estruturas como se os próprios conceitos não refletissem uma história de anulação do Outro, do Diferente. A neutralidade surge como mais um elemento de ratificação dessas estruturas hierárquicas, pois coloca o pensamento (e conseqüentemente, seu pensador) como profundamente descomprometido com essa realidade. “O ser do ente é um Logos que não é verbo de ninguém”.¹⁴⁴ Muitas vezes, sobrevoando as tensões da realidade, os intelectuais assumem a posição de meros decifradores do real, como se aquilo que chamássemos real fosse uma esfera unidimensional. Enquanto filosofamos (ou interpretamos o mundo!) a vida escorre das palavras, desaparecendo nos esgotos de um tempo incapaz de permitir que a vida continue fluindo na sua diversidade de sentidos. Inverter a polaridade é marcar posição, desarranjar as estruturas, desmarcar os espaços já marcados, subverter a ordem.

Mas (conjunção coordenativa que não pode ser desprezada tanto no pensamento de Derrida como no de Lévinas, propõe uma mudança de sentido, um desconstruir a própria fala, um desdizer o já dito), Derrida percebe que simplesmente inverter a polaridade ainda nos manteria dentro do sistema. É necessário então romper definitivamente com esta estrutura, não no sentido de propor uma “terceira via” (que nos tempos atuais assume conotações diversas),

¹⁴⁴ TI, p.333.

como um terceiro conceito que ficasse entre esses dois pólos (ou fosse além da própria polaridade), mas de buscar no interior do conceito uma irrupção, em que a *diferença* se mostre exatamente por detrás dessa aparente unidade.

“A desconstrução não é um meio de transformar o nosso conhecimento em ilusão, nossa fé em desespero, ou nossa linguagem em um local de confinamento. A desconstrução não é uma forma de desfazer a verdade, mas de fazê-la... A desconstrução da presença pretende nos liberar, abrir as coisas, abrir a presença para além de si mesma e oferecer a possibilidade de alguma coisa, de algo mais[...]”¹⁴⁵

Derrida propõe então um olhar “calidoscópico”, em que a imagem nunca é única, está em constante mutação, provocadora de uma sensação vertiginosa. Assim, a proposta de nosso autor se coloca como interminável, pois a desconstrução é a própria Justiça. O presente nunca é definitivo e a justiça do presente é a possibilidade de que o futuro possa acontecer.

Para Lévinas, o vestígio atravessa o presente da fala, inquietando toda palavra que se apresenta como doadora de sentido. Há um tempo que não nasce com a palavra, sempre em atraso, buscando, ao menos, sussurrar esse tempo perdido. A palavra ética deve ser acolhedora da palavra do Outro (Diferente), não apenas para lhe ceder um espaço possibilitando o diálogo, mas o acolhimento é abertura absoluta ao Outro, palavra que não visa à dominação, e sim à justiça. Fazer justiça é ter que falar, uma fala que é resposta. Não se calar a originalidade da expressão vinda do Outro é deixar-se tocar por uma palavra que não é sua.

¹⁴⁵ ESTRADA, Paulo César Duque. 2002, p.30-31.

2.2 A possibilidade da Obra como resposta

Essa mesma problemática aparece em outro texto de Derrida, presente em uma obra dedicada exclusivamente a Lévinas, *Textes pour Emmanuel Lévinas*¹⁴⁶, em que diferentes pensadores¹⁴⁷ buscam compreender a complexidade de seu pensamento. Seu texto, provocativo desde seu próprio título, visa expor o pensamento de Lévinas (como uma ferida exposta, sujeita à dor), para assim construir (ou desconstruir, como prefere Derrida) uma reflexão sobre a possibilidade da escrita (ou seja, do “ditar” como ação própria do Dito, que por se fazer ação apresenta, na palavra mesma, uma ordem abusiva de poder). A escrita só é possível, como observa Derrida, na ambigüidade, percorrendo uma trilha perigosa e desafiadora. A motivação deste pensar vem da intriga presente na Subjetividade, temática que se faz central em um dos textos mais importantes de Lévinas, *Autrement qu’être*. O texto de Derrida chega anos após essa grande obra, para desconstruí-la desde seu nó – Substituição - apresentando suas vísceras, “tocando o corpo” desse texto com sua própria pele. Esse dobrar-se sobre si, não vem para afirmar o pleonasma de um texto que diz a si mesmo, auto-explicando-se, mas para apresentar um texto que só pode ser dito dessa forma,

¹⁴⁶ LARUELLE, François (ed). 1980.

¹⁴⁷ Maurice Blanchot, Jeanne Delhomme, Jacques Derrida, Mikel Dufrenne, Jean Halperin, Edmond Ja bès, François Laruelle, Jean-François Lyotard, André Neher, Adrien Peperzak, Paul Ricoeur, Edith Wyschogrod.

se rompendo - fratura necessária a todo aquele que deseja falar do impronunciável, apresentando uma fala que insiste em prestar socorro ao que não pertence mais a esse tempo. Apresentação absurda, quase louca (ou impreterivelmente louca) de um texto que se diz rasgando-se, desdizendo-se. Isso só poderia ser pensado a partir da loucura, do reconhecimento da doença da Razão, ou como Lévinas cita em seu texto, quando fala do sujeito que é capaz de dizer-se doente, “je suis malade d’amour”. Amor e sabedoria presentes no destino da Filosofia, em que o pensar não se faz mais como amor à sabedoria, mas como sabedoria do amor.

Derrida começa, como que parafraseando Nietzsche, que em meio aos fragmentos de sua obra **Gaia Ciência** faz surgir uma frase “sem sentido”, descontextualizada, “eu esqueci meu guarda-chuva”, como se quisesse brincar com a lógica da Razão. A Razão assim, se percebe desconcertada diante de algo que provoca uma reviravolta na trajetória quase óbvia do texto (e falo do “quase”, expressão do caminho que aqui é percorrido, mergulho na ambigüidade da própria palavra, pensar que não se assusta com seus devaneios). Da mesma forma, Derrida inicia seu texto com a seguinte frase: “il aura obligé”. Uma frase perdida, ou aparentemente perdida dentro de um texto, sem contexto possível, que nos obriga (nós, leitores, a sairmos do lugar) a buscarmos outras referências de compreensão, retomando incessantemente o enigma que se apresenta sem se apresentar (por isso pode ser enigma). Há um estranho que habita o texto, transborda as margens possíveis, os limites do sentido. “A margem falta, os limites de uma frase pertencem à

noite”.¹⁴⁸ Por que começar um texto dessa forma? Essa questão nos conduz a uma questão bem mais profunda – por que escrever? Quem é o autor de um texto e a quem se escreve?

Poderíamos dizer que a frase citada por Derrida é vazia e absurda, mas ficaríamos na incerteza, fazendo da suspeita e da dúvida, companheiras desse exercício da razão (movimento da Filosofia) que busca sempre dar uma explicação ao que *se passa*. Afinal, algo passa e se sua forma de existir for essa passagem mesma, como fazer da escrita também passagem, se ela sempre fixa, apreende o instante e o coloca na moldura do pensamento? O aparentemente sem sentido nos afeta e na passividade dessa afecção somos obrigados a receber essa frase, a lê-la de uma outra forma, “receber outramente o outramente... negociar com o risco”.¹⁴⁹ Derrida negocia, traça possibilidades de compreensão, busca o sujeito dessa frase, tenta compreender a quem ela se dirige. O anônimo apavora, e a escrita pode ser a via para escaparmos do silêncio desse anonimato. Na escrita, alguém se pronuncia, dirige a palavra, quer dizer. A escrita estaria assim entre o sujeito, criador do sentido, e o destinatário, receptor, lugar de envio. Quando Derrida propõe essa reflexão, visa pensar o absurdo que seria invertermos esses papéis. Ou seja, agora o “sujeito” não seria mais a fonte de sentido, mas passividade pura em que o “destinário” lhe obrigaria a falar, lhe imporia um sentido - o único sentido possível, fonte de todos os outros sentidos. Dessa forma, o texto de Derrida é dirigido a Lévinas, não para que este se torne então um objeto de sua análise, mas ao contrário, para que Lévinas assumira o seu próprio texto, se faça vivo na trama dessa escrita.

¹⁴⁸ DERRIDA, Jacques. In : **Textes pour Emmanuel Lévinas**. p. 22.

¹⁴⁹ Ibidem. p.23.

A obra, resposta assumida aqui como responsabilidade, se dirige ao Outro sem que este “movimento” (estamos aqui sempre a lidar com os limites da palavra) deixe de ser passividade. Como é possível pensar essa passividade pura, mas que ao mesmo tempo é capaz de erguer a palavra, de responder? Para pensarmos essa ambigüidade, temos que justamente lidarmos com o “sem sentido”, ou melhor, com “outramente do sentido”. Quando esse texto se dirige a Lévinas, ou seja, se coloca como resposta, Derrida assume a carga que tem a resposta na reflexão de Lévinas. Assim, não é possível esperar daquele a quem se dirige nenhum reconhecimento, nenhuma gratidão, mas apenas dar. “Lhe dar o dar mesmo do dar, um dar que não seja mais objeto ou um dito presente, pois todo presente fica ainda na esfera econômica do mesmo”.¹⁵⁰ Todo Dito (e que Derrida insiste em dizer que o verdadeiro problema do pensamento de Lévinas está na relação do Dizer com a escrita mesma) não viria então desse, que no momento mesmo de sua “aparição” se diz criador, mas ela se ergue em um outro tempo. O dar (o dom) vem do Outro como uma ordem. A questão toda está nessa inversão onde o que aparece se coloca como onipotente diante de sua origem, condição necessária para seu nascimento.

Mesmo assim, dizemos e consideramos essa escrita **original**, ou seja, origem de si mesma. O texto comete então a falha, busca pronunciar o passado que é sempre passado, mas que deixa vestígios no presente e são esses que a escrita tateia. Lévinas comete esse abuso, não deixa de escrever, não deixa de fazer Filosofia¹⁵¹, diz que ela é necessária - a resposta se faz, desse modo, escrita. O texto se apresenta então como um “eis-me aqui”.

¹⁵⁰ Ibidem. p.25.

¹⁵¹ Embora muitos comentadores tentarem insistir no fato de que Lévinas se aproximaria muito mais da Teologia do que da Filosofia.

“Quando escreve no presente, na forma gramatical do presente para dizer o que não se apresenta e não foi jamais presente, o *dito presente* não se apresenta senão em nome de um Dizer, que o transborda, por fora e por dentro, infinitamente como uma forma anacrônica absoluta, aquela de um todo outro que, por ser incomensuravelmente heterogêneo à língua do presente e ao discurso do mesmo, deixa contudo aí um vestígio... como faz para inscrever ou deixar se inscrever o todo na língua do ser, do presente, da essência[...]?”¹⁵²

Lévinas, depois de toda uma trajetória de saída do ser (ou ao menos de uma tentativa), não estaria aqui caindo em uma armadilha, pois, se não há como deixar de dizer, de escrever, como fazer da resposta um “outramente que ser”. Ou ainda, poderíamos pensar que há nessa escrita uma fenda, uma fuga, onde o ser não se faz mais como totalidade, ou seja, é possível pensarmos um ser que possa ser **justo** (para Lévinas o ser se apresenta sempre como Mal), agora não mais outramente que ser, mas ser outramente? A Justiça comete assim sempre uma certa violência, ao comparar os incomparáveis, tematiza, reúne, organiza em um sistema, coloca a Diferença em pé de igualdade. Mesmo que ela esteja ancorada em um passado ético, a Justiça deve se fazer presente, pois o rosto que tem fome não pode mais esperar. Sua vida passa a depender da medida, da comparação, da Justiça que passa agora a habitar o ser, o universo econômico. Essas são algumas questões que aparecem no decorrer do texto de Derrida e que de alguma forma trazem profundas implicações ao pensamento de Lévinas.

“Il aura obligé”, mostra um sujeito no acusativo, é preciso dizer, mesmo que essa obrigação possa ser considerada uma violência que parece ser menos violenta que o silêncio (aqui estamos entre a escolha de uma violência menor). “A passagem além da

¹⁵² Ibidem. p.27.

língua requer a língua [...]”.¹⁵³ Dizer requer o Dito, ou melhor, exige o Dito, é responsável pela responsabilidade desse Dito. A responsabilidade não é obra desse que fala, e o discurso passa a negar uma possível filantropia da palavra que se acredita “boa” porque é capaz de responder ao Outro. A bondade maior vem (como, um dom”) daquele que abre em nós a possibilidade de sermos bons. O Dizer se declina, se recolhe no Dito, porque é necessário dizer, pois o mundo não é feito de dois, circulamos entre a multidão. A fala vive o drama do músico, que no ato de compor é perseguido pela melodia, como se esta ecoasse já há muito tempo dentro de si. De repente ela exige forma, partitura, inscrição, registro na história. Mas a discografia jamais conseguirá reproduzir esse nascimento, por mais sofisticada que possa ser a tecnologia, a autenticidade do primeiro toque, a emoção - mescla do tempo que passa e do artista que vive tudo isso - é irreproduzível. Imprimir é matar esse instante, mas nos contentamos em comprar os discos e imaginar esse momento.¹⁵⁴

Esse discurso então se faz, se apresenta, “neste momento mesmo”, há alguém que escreve (Lévinas escreve seu texto), viola o inviolável. Derrida analisa que o “neste momento **mesmo**” supõe uma ambigüidade, em que o **mesmo** não é mais o mesmo. Em um primeiro momento (não que pudéssemos falar de uma cronologia, mas esses tempos aparecem para que possamos, assim compreendermos melhor, e isso é sempre uma tentativa de compreensão), o mesmo passa a ser determinado pelo presente, envolve uma Relação que em si a excede, a precede. O momento é sempre este que aqui se apresenta, determina o autor, o limite do escrito (suas bordas), o lugar, o tempo. Mas em um segundo momento “mostra algo que só é possível porque jamais foi presente, seu ‘mesmo’ é

¹⁵³ Ibidem. p.31.

¹⁵⁴ Como no filme “Todas as manhãs do mundo” em que o músico diz a seu aprendiz que a música é como a morte, experiência única e irreproduzível.

deslocado por aquele que terá sido (provavelmente) sua ‘essência’, a saber, a Relação”.¹⁵⁵ O tempo é anacrônico e o momento é sempre o que não é, a Diferença passa a percorrer o texto.

Derrida coloca que o texto, nesse **momento**, sofre uma interrupção e somente a partir desses “espaços” - fraturas do texto - é que podemos lê-lo. O leitor não buscará o sentido do texto através de um nexos causal, em que se percorre um “fio” de sentido, mas deve-se agora percorrer essas interrupções como vestígios cravados no texto, que vão se apagando em sua própria atualização. Os hiatos do texto deixam transparecer uma fragilidade do Dito, um *outro* texto emerge então dessa fala *quase* dita. É assim que Lévinas encerra *Totalidade e Infinito*, “o problema transborda o quadro desse livro”.¹⁵⁶ A obra de Lévinas exige uma outra leitura, é preciso pensar o outramente de uma outra forma.

Derrida destaca que é possível perceber esse sentido de “ultrapassamento” dado por Lévinas em diferentes passagens de sua obra, como se seu texto fosse sempre insuficiente e incompleto. Entre esses momentos exemplares, Derrida destaca, como já fizera em outros textos¹⁵⁷, a relação com o filho. O Filho seria o ultrapassamento do Pai, obra carregada de imprevisibilidade, por mais que o Pai tente prever ou determinar o que surge a partir dele mesmo. “Nesse momento mesmo” (momento percorrido pela precisão e imprecisão da fala), retorna a discussão da autoria do texto. Derrida observa que as descrições sobre o filho e a obra da paternidade presentes em *Totalidade e Infinito*, no capítulo intitulado *Além do Rosto*, é possível determinar o autor desse texto, pois “nos parece impossível,

¹⁵⁵ DERRIDA.J. Op.Cit. p.35.

¹⁵⁶ **TI**, p.318.

¹⁵⁷ Cf. “Violência e Metafísica”. In: *La Escritura y la diferencia*.

essencialmente impossível, que tenha sido escrito por uma mulher. O sujeito filosófico é aí o homem”.¹⁵⁸ Quando todo discurso parecia cair no abismo da interrupção, passamos a caminhar na precisão do sujeito filosófico. Lévinas deixa claro que a relação com a mulher é aqui secundária (não a mulher em si). A relação amorosa, descrita no nível erótico estaria imersa na ontologia, entre as categorias do Ser, que devem ser, portanto, ultrapassadas.

“O Bem ordenando o sujeito – segundo uma recepção [susception] não assumível – ao se aproximar do outro, ao se aproximar do próximo. Ordenação a um próximo não erótico, a um desejo do não-desejável, a um desejo do estrangeiro no próximo – fora da concupiscência que não cessa de seduzir pela aparência do Bem”.¹⁵⁹

Observa-se que é o feminino, dentro desta relação, que estaria “preso” ao ontológico e não o masculino. É a dimensão do íntimo, em Lévinas, que é aberta pelo feminino e não a dimensão de altura. Mas esta relação erótica é a possibilidade do ético. “Este eu (que Lévinas chama o Mesmo) sofre, desde já, um desfalecimento em vários níveis: a morte, o encontro com o feminino e a ordem vinda do rosto”.¹⁶⁰ São três momentos que marcam a ruptura das idas e vindas de Eu tranquilo, seguro de sua própria existência, de seu poder. A mulher, para Lévinas, é aquela que possibilita a transcendência, excede e funda o vestígio do Infinito. Sua fala não é mais um lugar de apropriação, mas pelo fato de apresentar-se como metáfora, como simbólico, faz da linguagem um processo de

¹⁵⁸ DERRIDA, J. Op.cit. p ;52.

¹⁵⁹ **AE**, p.195-196.

¹⁶⁰ KAYSER, Paulette. 2000, p.19.

passagem.¹⁶¹ Esta passagem conduziria o Eu para um aquém de si mesmo, doce nostalgia do que já passou.¹⁶²

Mas, mesmo que Lévinas assinale a necessidade de ultrapassar a diferença sexual, Derrida enfatiza que o sujeito da fala parece ser sempre determinado sexualmente. “O texto de Lévinas marca a assinatura de um ‘eu-ele’ [moi-Il] masculino”.¹⁶³ Esse é um acontecimento raro na história da Filosofia, onde o sujeito do discurso sempre se colocou, disfarçadamente, como neutro. Aqui, o sujeito emerge sexuado, descrito a partir de sua relação amorosa (a mulher é a Amada, limite do ser, como uma “suavização” do próprio ser). Subjetividade, Outro, Próximo, são expressões que ultrapassam a diferença sexual, mas o sujeito desse texto, aquele que inscreve e fala dessas expressões, se determina sexualmente. Flagra-se então uma outra tensão na obra de Lévinas: “como marcar com o masculino esse que se diz anterior ou ainda estrangeiro à diferença sexual?”¹⁶⁴ ou, “como a igualdade dos sexos pode provir da propriedade do masculino?”¹⁶⁵ Derrida assinala que no texto de Lévinas há um movimento de tornar a diferença sexual secundária que acaba, desse modo, conduzindo a uma secundarização do próprio feminino. Optar pela figura do Pai, do Filho, do “Il”, categorias expressivas nessa trama de compreensão do sentido do ético, não parece ser aleatório. Da mesma forma que o sujeito que escreve não aparece como neutro, o leitor que observa essas análises (mulheres e homens) buscará se perceber nesses textos. Que implicações essas análises trazem a esses

¹⁶¹ Cf. CHALIER, Catherine, 1982.

¹⁶² Kayser fala de um feminino *nômade*, onde não há lugar próprio para fixá-lo. Assim, as reivindicações de uma igualdade identitária do feminino em relação ao masculino ainda poderiam neutralizar as diferenças, fixando este feminino em conceitos.

¹⁶³ DERRIDA, J. Op. Cit. p.52.

¹⁶⁴ Ibidem, p.52

¹⁶⁵ Ibidem, p.53

leitores concretos, principalmente mulheres, que são definidas por um sujeito masculino (mesmo que essas definições escorreguem na ambigüidade, mesmo que elas estejam no limite do ser) como não dispostas à transcendência, por isso, presas ao universo Ontológico, lugar de habitação da Amada? Mas, o Outro é qualquer um, aquém da diferença sexual, enquanto a Amada não pode ser Outro, ou seja, a relação amorosa não necessitaria da ética, a não ser no momento mesmo de sua superação, o filho. Aí a Amada desaparece, quase que por um passe de mágica, Lévinas abandona a figura da Mulher e a centralidade se coloca na relação Pai/Filho.¹⁶⁶

O “il” é o sujeito que escreve **nesse momento mesmo**, e é o que está também além desse sujeito, o “II” maiúsculo, aquele impronunciável, inspirador da palavra, passado anárquico – Pro-nome antes do Nome. A diferença sexual antes de ser secundarizada torna-se então o princípio! O feminino passa a ser no interior da Obra o todo-outro do discurso. “O outro como feminino (eu) longe de ser derivado ou secundarizado, tornar-se-ia o outro do Dizer do todo-outro”.¹⁶⁷ Derrida, buscando provocar uma inversão das representações de imagens contidas no texto, não visa apenas a uma simples inversão de papéis (em que seria suficiente dizer “elle aura obligé”), mas perceber que olhar a partir de uma outra perspectiva não é mudar o poder de lugar, mas desconstruir a própria idéia de lugar e com isso, seu poder. Assim, a Obra assinada pelo “II”, Pro-nome que possui a marca da diferença, “seria ditada, inspirada, aspirada pelo desejo de secundarizar Ela”.¹⁶⁸ “Ela” atravessaria o texto, a Obra, não apenas para colocar sua assinatura de origem, mas apresentar um “outramente que assinar”.

¹⁶⁶ Todas essas questões serão melhor aprofundadas no 3º capítulo desse trabalho.

¹⁶⁷ DERRIDA, J. « Violencia y Metafísica ». In: *La escritura y la Diferencia*. p.55.

¹⁶⁸ *Ibidem*, p.55.

2.3 O “outramente dito” da Obra

Todas essas questões nos conduzem a nos aproximarmos do ponto mais agudo no pensamento de Lévinas, que chamo aqui de Subjetividade Ética. A obra *Autrement qu'être* desestrutura de uma forma desconcertante uma tradição de linguagem filosófica acostumada a eliminar toda e qualquer ambigüidade do pensamento. Torná-lo límpido, claro (uma razão pura) fez da reflexão filosófica um exercício constante para eliminar o que pudesse se apresentar como paradoxal. Para mergulharmos nessa obra se faz necessário um “outro” pensar, um “outro” falar, se faz necessário o Outro. Nem ter medo da ambigüidade (pois ela surge com uma fissura no pensamento), passagem que não mostra um limite do pensar, mas uma ruptura com um pensar que faz do Outro um mero objeto. A reflexão proposta por Lévinas traz um pensar que é invadido pelo Outro, não para que seja absorvido, mas para fazer ecoar uma ordem ética.

A obra é dividida em três partes: um início, intitulado *Argumento*, que antecipa a obra como um todo, apresentando uma grande síntese das principais idéias que serão desenvolvidas ao longo do texto. O argumento surge como um golpe a todo leitor desacostumado com o texto levinasiano. O texto dança entre idéias centrais como “o outro de Ser, Dizer e Dito, Subjetividade, responsabilidade, sensibilidade”, que poderíamos resumir em um único conceito: Substituição. Nesse momento, Lévinas fala de seu itinerário, do risco por sua opção, mas

pensar, como ele diz, é sempre um risco. “Mais le beau risque est toujours à courir en philosophie”.¹⁶⁹ Não há como deixar de correr riscos no filosofar, por mais pretensiosamente seguro que ele possa parecer, a história nos mostra que qualquer tijolo tirado desse edifício filosófico abalaria seus alicerces e, a qualquer momento, o que parece sólido desmoronara. A história da Filosofia é feita dessa forma, seus sistemas acabam dando passagem a outros, e nessa abertura imanente ao próprio pensar, nos deparamos com um movimento constante, ininterrupto – a razão continua sedenta, insatisfeita. Lévinas se pergunta então se a interrupção não seria o único fim possível para o pensar. Assim, do *Argumento* passamos para o que parece ser o fim da obra, mas o que deveria ser uma conclusão se coloca como uma interrupção do discurso. Intitulado como *Outramente dito*, nos deparamos com o reconhecimento (palavra perigosa) de que a escritura necessita da interrupção, pois a significação por excelência, origem de todas as outras significações (inclusive aquelas que o discurso filosófico persegue) se dá no tempo que passou. Não que possamos pensar aqui em uma cronologia, mas o “tempo que passou” não é cronológico – é o próprio Tempo, ou seja, possibilidade da cronologia, da passagem. A Subjetividade Ética é abertura do tempo, que não chega a ser nem instante (talvez nem poderíamos falar em passado!), mas as palavras nos traem, precisamos fazer concessões para continuarmos filosofando. É o lapso do tempo, um instante não recuperável que Lévinas chama **diacronia transcendente**.

¹⁶⁹ AE, p. 38.

“A substituição descobre o vestígio – escritura impronunciável – do que sempre desde já passou – sempre “il”, que não entra em nenhum presente e a quem não convém mais nomes designando seres, nem verbos onde ressoaria sua *essência*, mas Pro-nome que marca com seu selo tudo que pode portar um nome”.¹⁷⁰

É dessa forma que Lévinas interrompe seu texto sugerindo um Dito que é atravessado pelo Tempo desse Dizer impronunciável! Escritura, portanto que só é possível na ambigüidade.

O corpo do texto, intitulado *Exposição*, expõe a pele de uma Subjetividade invadida pelo Outro. Entrecruzada pelo *Argumento* e o *Outramente Dito*, a *Exposição* é sua tese, carregada de interrupções, subvertendo a rigidez da escrita, para apresentar uma **escrita feminina** (análise que desenvolverei mais adiante). A Escritura pausada pelo silêncio é o caminho aberto para que Outro possa falar. Os intervalos são frestas, que permitem que o texto respire e não se sinta sufocado com suas tautologias. Etienne Feron utiliza a metáfora da respiração para falar do movimento da Subjetividade e poderíamos transportar essa metáfora para o sentido da escrita. A “inspiração” do texto vem do Outro, uma ordem que exige uma resposta, palavras pronunciadas com um comprometimento diante dessa ordem. Após, vem a “expiração” do texto, que não é um esvaziamento do que fora dito, mas a necessidade mesma de refazer, de recomeçar, de desdizer-se (outramente dito). Respiração contínua em que não podemos determinar com exatidão qual é o princípio e o fim, pois o tempo sempre exige resposta. “É a

¹⁷⁰ AE, p. 284

respiração mesma desta pele antes de toda intenção”.¹⁷¹ Como esse acontecimento não pode ser incluído na ordem do presente, ser representado ou sincronizado, a sua forma de atravessar esse momento presente é a Responsabilidade, “lugar onde se coloca o não-lugar da subjetividade”.

Esse esforço demonstra um texto que ousa sair do ser, falar “fora” do “é”, do que se faz presente para percorrer os vestígios deixados pelo Tempo. A essência representaria (como esclarece Lévinas em uma nota preliminar de sua obra) o processo ou acontecimento do ser. Ser compreendido sempre como *conatus*, interesse em continuar sendo, força capaz de derrubar e eliminar o que poderia ameaçar essa continuidade. Interessamento por si, expressão violenta da guerra, daqueles que em seu egoísmo erguem a si mesmo como bandeiras simbolizando a vitória de um Eu preocupado com sua própria existência. Enquanto o Ser se mostra como guerra, como é possível construirmos uma escrita que, mais do que sair do ser, busque o além do ser, mostrando um ser que tem limites (ou interrupções)? Como é possível sairmos da trama do ser, linguagem que é “morada do ser”? É necessário inventar a escrita (não para que o ser humano possa escrever sua história, pois a invenção da escrita é a invenção da historiografia), aprender a ler as palavras que não estão escritas em nenhum lugar. É preciso para isso “a tarefa imensa de se libertar da lógica do ser [...] a fim de se educar a palavra e a lógica do rosto. *Autrement qu’être* é o lugar mesmo dessa educação”.¹⁷² Lévinas estaria a propor uma escrita da Paz, não como um

¹⁷¹ **AE**, p.83

¹⁷² PETROSINO, Silvano *apud* ROLLAND, J. *Autrement que savoir*, p. 38.

acordo de tolerância, pois nenhum estado de paz se constrói por meio de acordos. Os acordos podem ser rasgados a qualquer momento, assim a paz não é inaugurada pelo texto. Falar a partir de um “outramente dito”, é escrever inspirado pela paz, “passividade mais passiva que toda passividade”, Dizer incondicional. A passividade extrema carrega em si um sacrifício sem reserva, sem liberdade, pois não há escolha onde ainda não existe consciência. Em um debate com P-J Labarrière¹⁷³, Lévinas comenta que a boa intenção da linguagem está na responsabilidade para o Outro, ou seja, na *paz*.

“O Dizer não é um jogo [...] é proximidade do um ao outro, compromisso de acercamento, um para outro, a significação mesma da significação [...] A correlação do dizer ao dito, ou seja, a subordinação do dizer ao dito, ao sistema lingüístico e a ontologia é o preço que pede a manifestação”.¹⁷⁴

Esse preço não seria alto demais? Trata-se então, de pensar a possibilidade de um arrancar-se da essência para irmos a um outro lugar (quase não lugar), pois todo lugar ainda seria ontológico. O movimento proposto por Lévinas é de irmos até a Subjetividade, que não é obra da consciência, mas Subjetividade feita de corpo, por isso sensibilidade ao Outro – expressão da Humanidade. Esse corpo carrega em suas entranhas, proximidade absurda, o Outro. A proximidade não surge assim como um acontecimento, mas constitui a subjetividade mesma. Enquanto em *Totalité et Infini* Lévinas falava da separação, em *Autrement qu’être* ele insiste na proximidade. Seriam dois momentos diferentes? Voltamos a falar da ambigüidade, linguagem que não paralisa a fala (como se a consciência

¹⁷³ Ibidem, p.63.

¹⁷⁴ **AE**, p. 17.

necessitasse de caminhos demarcados para poder prosseguir), mas que nos ensina a pensar além da polaridade. Separação e proximidade não são, portanto dois momentos, mas ao contrário se interpenetram. Para que possamos compreender melhor essa trajetória percorrida por Lévinas é fundamental a análise da linguagem e sua relação com o tempo. Ambos apresentam características muito próprias dentro de seu pensamento.

2.4 O Dizer aquém da anfibologia ser e ente

A análise da linguagem é central em *Autrement qu'être*, pois o objetivo da obra é “remontar” o caminho que conduz o Dito ao Dizer, ou seja, ao nascimento da Subjetividade que é, fundamentalmente (para não dizermos essencialmente, termo evitado por Lévinas, pois isso nos levaria a pensar em uma natureza humana), Ética. “O Dizer significa outramente que anunciar apresentando essência e entes, está aí uma das teses do presente escrito”¹⁷⁵, diz Lévinas. Etienne Feron comenta que há diferentes formas de abordagem, ao longo do pensamento de Lévinas, da relação entre linguagem e o Outro. Em *Tempo e Outro*, haveria uma Proximidade sem Linguagem; *Totalidade e Infinito*, uma Linguagem sem proximidade e *Autrement qu'être* encontraríamos uma conjunção

¹⁷⁵ AE, 78.

entre Linguagem e Proximidade.¹⁷⁶ O diálogo com Heidegger, especificamente nessa última obra, é constante e a tentativa de escapar ao universo do ser tornar-se-á seu objetivo. Muitos comentadores colocam *Autrement qu'être* como uma resposta à crítica feita por Derrida a Lévinas.¹⁷⁷ Isso é visível no cuidado extremo que o autor tem ao utilizar o verbo ser na composição de seu pensamento. A preocupação com o estilo não se coloca por um motivo meramente estético da escrita, mas ela agrava a busca de um falar “fora” do ser, da possibilidade do Dito em não carregar em sua força a expressão mesma do universo grego. Ou melhor, poderíamos dizer que, sua força não estaria justamente aí, em se colocar como princípio de todo sentido, como origem mesma da verdade? A linguagem surge assim, sempre desconfiada dela mesma, pondo em debate a possibilidade do discurso filosófico em expressar essa transcendência.

“As questões prévias ou preliminares não são certamente as primeiras questões que se colocam: os homens tratam, falam – e mesmo pensam – sem se preocuparem com os princípios, enquanto que o preliminar, o pré-originário, o aquém, não equivale a um começo, não tem o estatuto de um princípio, mas vem da dimensão do anárquico [...] A partir de questões preliminares o discurso [...] divulga e profana o indizível, abuso de linguagem. Capta no Dito o indizível que o filósofo tenta reduzir”.¹⁷⁸

O problema inicia-se então, com o surgimento mesmo da questão. O filósofo preocupado com o sentido, com o “que é” daquilo que se apresenta diante dele transforma “o quem se mostra” em “o que se mostra”, ou seja, reduz. Isso não representa uma mudança apenas de entonação da pergunta, mas mostra

¹⁷⁶ Cf. FERON, E. 1992, cap. “Le temps du Dizer”.

¹⁷⁷ Essa crítica se encontra presente, como já havia citado, no artigo intitulado “Violência e Metafísica, ensaio sobre o pensamento de Levinas”, 1967.

¹⁷⁸ **AE**, p.44 (nota).

todo um movimento do pensar que se constrói a partir da objetificação do que se pensa. Pensar é sinônimo de objetificar. “O logos como Dito, revelação do ser em sua anfibologia de ser e de ente, deixa o *quem?* se perder no *quê*”.¹⁷⁹ Mas o “quem” não desaparece, atravessa o pensar sem fixar-se nesse lugar de conceitos “visíveis”, como um sussurro que obriga agora o pensamento a não apenas “ver”, mas “ouvir”. Heidegger já teria tratado essa questão no momento mesmo que enfatizou a anfibologia entre ser e ente. Esse modo de ser do próprio Ser teria sido esquecido ao longo da narrativa do pensamento filosófico. O Ser é ao mesmo tempo um nome (estático) e verbo (movimento). Ao respondermos ao “que é” damos um nome, conceitualizamos, essencializamos. Mas o Ser, enquanto verbo, perderia sua característica se ficasse reduzido ao seu nome, pois o verbo não pode se fixar, ele é o movimento mesmo daquele que é – é temporalidade. A essência não é apenas o Dito, mas se faz *ressoar* no signo, em que o verbo (expressão dessa essência) se expõe em sua verbalidade como o tempo que passa. Verbalidade do verbo que ecoa no interior da palavra tornando o signo um elemento vivo – a palavra é assim poesia! Manifestação exuberante do verbo que, mesmo sendo verbalizado (codificado) não se esvazia, fazendo do tempo a insistência da linguagem. “A escritura sobre a escritura seria a própria poesia”¹⁸⁰, como se o “ditar” (esforço do dito em se fazer verbo) fizesse das palavras predicado de si mesmas.

¹⁷⁹ **AE**, p.49.

¹⁸⁰ **AE**, p.71.

A busca pela verdade é a tentativa de retirar o ser de seu aparec(s)er, e a questão se coloca porque há uma insatisfação diante “daquele” que aparece. A consciência realiza então a substituição do verbo pelo nome, “o isso enquanto aquilo”. Na interioridade mesma da consciência, a identidade se faz na diferença, mas uma diferença que é subsumida para se tornar idêntica em suas diferenças.

“O dito não é simplesmente signo ou expressão de um sentido: ele proclama e consagra isto enquanto aquilo [...] A palavra é nomeação, enquanto que denominação, consagração do ‘isso enquanto aquilo’, dizer que é também *entendimento* e *escuta* absorvidos no *dito*: obediência no seio do querer”.¹⁸¹

Em Lévinas, a questão primordial é ainda anterior a essa questão. Ela nos reenvia necessariamente à Subjetividade “estruturada como *outro no Mesmo*”,¹⁸² proximidade absoluta. Diante da questão “que” (quedidade) nós não podemos deixar de pensar aquele que olha, o sujeito que coloca a questão. A inquietude, cenário de onde nasce a pergunta, não vem da exterioridade em que o aparecer do ser se dá, mas na interioridade daquele que ergue a questão. Há uma inquietude primeira que ressoa na interioridade do Mesmo e que remete à responsabilidade: “de onde vem essa responsabilidade pelo Outro?”. É nesse momento que a consciência surge. Lévinas não estaria preocupado em pensar o Outro (o que levaria a uma necessária objetivação da alteridade), mas em pensar a Subjetividade como dimensão da humanidade. A forma de responder a essa questão primeira é o nascimento mesmo da Subjetividade, ou seja, o erguimento da Subjetividade é sua resposta. Assim, a resposta é anterior à questão, quando

¹⁸¹ **AE**, p.62-63.

¹⁸² **AE**, p.46.

esta surge, a resposta já é imposta. O tempo é pensado então, não mais como um aparecer de instantes, mas como diacrônico, sempre imemorial, não sendo feito de presentes - separação absoluta que impede a identidade, a conformidade do presente com ele mesmo. O Tempo surge como Diferença, defasagem que a consciência não é capaz de abarcar. Diferença enquanto não indiferença ao Outro, o Dizer é o tempo que abre o tempo da consciência, da linguagem falada, da história, do político. O Dizer é o que permite que a linguagem se torne Dito, pois ele é a estrutura mesma da linguagem - estrutura metalingüística. “Para além da tematização e do conteúdo que aí se expõe – entes, relação entre entes se mostrando no tema – a *apophansis* significa como uma modalidade da aproximação com o Outrem”.¹⁸³

Mas, se a resposta é a subjetividade sempre posterior à questão, surge o problema: quem coloca a questão? Quem diz o Dizer se ainda não há Subjetividade e muito menos Sujeito? O Dizer seria uma pronúncia, necessitaria de uma boca que fale, de um corpo capaz de emitir sons? O Dizer é som ou é inaudível?

“O quem do Dizer não é simplesmente uma necessidade gramatical (todo verbo comporta um sujeito na proposição) nem o recuo diante do paradoxo de uma linguagem que não seria o Dizer de ninguém[...] não é o *eu* do *eu penso*, sujeito de uma cogitação, nem o *Eu puro* de Husserl[...]. O quem do Dizer não se separa da intriga própria do falar”.¹⁸⁴

¹⁸³ **AE**, p.80.

¹⁸⁴ **AE**, p.80 (nota).

Certamente não podemos compreender o Dizer como um conjunto de signos, como uma fala determinada que fala “disso ou daquilo”, atividade da língua, por isso produção de sentido. O Dizer inverteria todo jogo da linguagem que é vista como produtora (ou reprodutora) de sentido. Nessa inversão, o Dizer não se apresenta como um movimento verbal, mas é passividade extrema de exposição ao Outro. Podemos dizer que o Outro é anterior a Mim (moi), é ele que me chama à existência. Dizer não é então palavra, traduzível em signo, não é modalidade do conhecimento. O Dizer ex-põe no sentido de “trazer à tona” a Subjetividade *ferida*, desde a sua origem, pelo Outro. Há alguém que nasce desse Dizer e, da generalidade desse nascimento, Lévinas nos conduz à singularidade da pele. A existência ética é assim corporal, mostra uma ferida da pele marcada pelo Outro. Não há ferida sem dor, traumatismo pregado na subjetividade, que agora não vem mais de “fora”, do encontro com o Outro. Em *Totalidade e Infinito*, Lévinas falava do nascimento prazeroso de um sujeito para, em *Autrement qu’être*, expor uma subjetividade ferida, que se ergue na dor. Sofrer para quê? Talvez sofrer sem razão, pois “se o sujeito não corresse esse risco, a dor perderia sua dolência mesma”.¹⁸⁵ A dor surge da não-identidade consigo mesmo, de ser arrancado do anonimato e passar a existir sendo franzido pelo Outro. Não mais solidão do gozo, mas interioridade que faz do sofrer *pelo* outro elemento da própria existência.

Desse modo, Lévinas vai se afastando lentamente do jogo da anfibiologia do ser, que transpassa o presente dos entes, para o Dizer sem Dito, tempo

¹⁸⁵ AE, p.85.

irrecuperável, lapso do tempo, e não mais tempo presente da representação. O tempo mais do que passa, *se passa* – Subjetividade que já nasce velha, pois a pele afetada pelo Outro é pura passividade, envelhecimento. Imagem proposta por Lévinas para falar da pele que é tocada pelo tempo – tempo do Outro.

Toda essa análise poderia nos levar a pensar que existe uma relação íntima entre Ser/ente e Dizer/dito. Nesse momento, onde a reflexão proposta por Lévinas tornar-se-ia talvez frágil, pois assimilaríamos o Dizer ao Ser, o autor nos propõe em *Autrement qu'être* dois momentos de compreensão da relação Dizer e Dito. Num primeiro momento¹⁸⁶, encontraríamos um Dizer que percorre o Dito, não para demonstrar a possibilidade de uma completude nesse encontro, em que o Dito abarcaria o Dizer, mas para falar do Dizer que atravessa o Dito deixando apenas vestígios. É somente a partir da idéia de vestígio que se pode pensar o *autrement*, ou seja, que podemos ainda pensar o além ou o aquém do ser. “O que não se pode dizer, não é preciso, sobretudo calar, mas escrever”.¹⁸⁷ A escritura é sempre escritura da im-possibilidade¹⁸⁸, onde não se tem o direito de renunciar a palavra, mesmo que essa seja escassa, insuficiente em si mesma. Mas a própria ética exige esse empreendimento, que de alguma maneira, se faz violência. A Filosofia, no entanto não pode esquecer essa tensão, o fato mesmo que não é o Dito que se

¹⁸⁶ É importante pensar esses dois momentos não de uma forma cronológica, em que primeiro teríamos um momento para logo aguardarmos um segundo momento. Esses dois tempos se passam conjuntamente, mostrando um presente (dito) que só pode ser conjugado se for atravessado pelo passado (an-arquico) e o futuro, mas um Dizer que também não precisa do Dito para ser “escutado”.

¹⁸⁷ DERRIDA. J. 1980, p.209.

¹⁸⁸ “Eu escrevo ‘impossível’ com hífen entre im- e possível para sugerir que esta palavra não é negativa no uso que a faço. O im- possível é a condição de possibilidade do acontecimento, da hospitalidade, do dom, do perdão, da escritura”. Cf. DERRIDA. J. “Du mot à la vie: un dialogue entre Jacques Derrida et Hélène Cixous”. In: *Magazine Littéraire*. p.21-67.

dirige ao Dizer fazendo-o luz, mas é Dizer que se retrai “chamando” à cena o Dito como uma resposta necessária. A Filosofia é, a partir dessa perspectiva, vista como responsabilidade, um Dizer que se faz livro, que se faz Justiça. Este é o segundo momento, em que encontramos um Dizer sem Dito, Dizer, portanto original, antes mesmo do jogo da consciência e de toda linguagem enquanto signo. O Dizer será a expressão mais profunda da linguagem, inspiração do mesmo pelo Outro. Dizer comporta, ao mesmo tempo, um “dizer ao Outro”, um movimento em direção à exterioridade, mas também um “**se** dizer”, exposição ao Outro, ser-exposto; que não equivale a ser dito. O pronome reflexivo **se** introduz aqui uma passividade no Dito, o **se** do tempo que *se passa*.

“É preciso remontar a uma significação além ou aquém da compreensão da atividade e da passividade no ser, além ou aquém do Dito, além do logos e além ou aquém da anfibologia do ser e ente”.¹⁸⁹

A responsabilidade implica tanto em responder *pelo* Outro como em responder *ao* Outro. Por isso a *redução* (termo que Lévinas utiliza para se aproximar do movimento fenomenológico) do dito ao ser não nos conduziria à significação entendida aqui, como primeira e original. “Entrar no ser e na verdade é entrar no Dito; o ser é inseparável de seu sentido! Ele é falado. Está no logos”.¹⁹⁰ Lévinas considera que esse movimento não é abarcado pela fenomenologia, pois não chegamos ao fenômeno ou a algo que poderá ser dito, tematizado.

¹⁸⁹ AE, p.74

¹⁹⁰ AE, p.77.

2.5 A an-arquia do “se” dizer

Em *Totalidade e Infinito* Lévinas descreve, primeiramente, um Eu que vive feliz, em um mundo de gozo, onde nada lhe falta. Sua vida é pura exterioridade, confundindo-se com os elementos do mundo. Para prevenir-se da possível falta de alimentos, para prever o amanhã incerto, o Eu busca a casa, onde constrói sua interioridade, separado do mundo. Esta interioridade somente se torna possível pela presença do Feminino. O Feminino é o primeiro contato com alguém diferente dos elementos do mundo. É alguém que não me sacia, pois não é complemento, nem fusão; desperta um Desejo que conduzirá o Eu ao futuro. Ao retomar sua relação com o mundo, assume uma nova postura: é indivíduo separado, diferente, único, uma interioridade que passa a relacionar-se com a exterioridade do mundo. Sobre ela opera, trabalha e compreende. Nesta nova relação com o mundo, o Eu se defronta com um Rosto diferente do Rosto Feminino da Casa. Um Rosto que não é doce, mas que “fere” profundamente a interioridade deste Eu. Diante do Rosto do Outro, o Eu sente-se afetado, desconcertado. Ao procurar compreender este Rosto, surge a crise, pois o Rosto resiste ao poder de uma Razão que tenta defini-Lo e compreendê-Lo.

O Outro sempre fora dito, a partir dos olhos de um Eu que o vê, que realiza as representações, tudo passa a ser objeto da consciência, a ser inteligível. Através das representações, o Eu se mantém seguro de si, absorve o diferente, trazendo-o ao mundo familiar dos signos. Desse modo, sai de si para absorver o diferente,

mas retorna novamente a si, completando seu processo de identificação. A partir do mundo, o Eu se afirma como sujeito que desvela e garante toda abertura do ser. Em Husserl, por exemplo, percebe-se esta problemática longamente discutida e analisada. Para ele, nada pode estar fora da consciência intencional, tornando-se o filtro que com-preende o mundo e os outros.

Segundo Lévinas, justamente aí é que a fenomenologia encontra seus limites. A fenomenologia se afirma na tentativa de ir à origem das coisas mesmas, visando atingir sua essência (eidos). Mas esta consciência, que questiona e investiga, é limitada para compreender, não apenas pelo fato de poder falsear a realidade, mas principalmente porque não esteve presente no despertar desta Subjetividade.

O Outro aparece como um “despertar” na consciência que desconcerta a própria consciência. Há uma “porta-aberta” que não pode ser fechada, ao tentar retornar a si, o Eu não encontra o caminho. Deparar-se com o Rosto é perder-se nele - não é possível mais retornar a si. O Outro, assim, inquieta, porque não pode ser compreendido pela consciência, supera a própria consciência.

A tentativa de Husserl, segundo Lévinas, fora de demonstrar a total identificação entre sujeito e objeto. Este objeto poderia ser tanto as coisas, como os outros indivíduos ou o próprio Eu. A identidade seria esta coincidência - uma tautologia, onde o Eu conserva sua mesmidade, perseverando em si mesmo. Diante do mundo, o Eu vai afirmando-se, lutando para se tornar idêntico. “Esta identificação não é uma simples repetição de si: o ‘A é o A’ do Eu, é o ‘A ansioso

por A' ou o 'A gozando de A' sempre 'A tenso ao A'. O *fora do Eu é para Eu*. A tautologia da ipseidade é um egoísmo.”¹⁹¹

Mas a coincidência do Eu consigo mesmo não é absoluta: o ato de “agarrar-se a si” já supõe um Eu pré-existente. A tentativa de Husserl, em tornar inexistente a distância entre o Eu e o ato de pensar este Eu abriria, para Lévinas, um espaço para o Outro. Esta defasagem, quase que um desnível, entre a consciência e a “mesmidade”, faz com que a consciência não se torne a medida de todas as coisas. Há uma distância entre a Subjetividade e a consciência, em que esta não pode penetrar. A “epoqué” que o Eu realiza sobre si mesmo não consegue completar-se inteiramente, pois a consciência não esteve presente no início da criação. Quando o Eu consciente começa a re-fletir sobre si, percebe um passado que é inconvertível em recordação. Anterior ao Eu que se percebe como Eu, há o **se**, que é a própria condição da existência deste Eu. “A ipseidade que exprime o pronome reflexivo *se*, não se reduz a uma objetivação do Eu por ele mesmo. O retorno sobre o eu desta *reflexão implica, desde já, uma reflexão* inicial do *Se*”.¹⁹²

A identidade “alterizada” (se assim ainda podemos chamar), para Lévinas, não se reduz a um Eu que se “dobra sobre si mesmo”, ou seja, “um si mesmo posto a partir do para si”, coincidindo consigo. O *se* (soi) não pode ser constituído, não pode ser feito durante este processo de identificação, ele já está feito. O *se* é o passado que sustenta todo presente feito de identificações. Enquanto o Eu, identificado a partir da consciência, é sempre ativo, o *se* é pura passividade, “uma passividade mais passiva que toda passividade”. A subjetividade se constitui nesta

¹⁹¹ DEHH, p.187.

¹⁹² DEHH, p.233.

total abertura ao Outro. O *se*, do Si Mesmo, carrega a presença do Outro, recebendo um sentido que fundamentará a própria subjetividade. O Eu, em seu passado não será mais doador de sentido, mas receptividade passiva que se abre ao sentido que vem do Outro. A subjetividade se encontra *obsessionada* pelo Outro, isto é, possuída, cercada por todos os lados, completamente afetada pelo Outro. Quando a consciência nasce, ela já se encontra *obsessionada* pela presença do Outro, e por mais que tente compreender esta obsessão, ela está em atraso. O Eu que se sente tocado pelo Rosto, inquieta-se por não saber “de onde” vem esta responsabilidade. “A consciência está sempre em atraso ao encontro do próximo, o eu é assignado e culpado na consciência que toma do próximo”.¹⁹³

Quanto mais recorro a mim, mais me sinto *obsessionado*, afundado neste passado irrecuperável do *se*. O Eu sente-se assim como um órfão, sem passado, inquieto, procurando sua origem. Quando a consciência surge, emerge de um *se* carregado de passividade. Este *se*, antes de ser um nominativo, de ser Eu, é um **acusativo**, pois a subjetividade, que é fundamento do Eu, do nome - é acusativa, ordena que o sujeito compareça. A resposta é o próprio erguimento do sujeito. Sua ordem vem de “dentro”, revelando uma dívida pré-originária como estivesse endividado antes de nascer. Carregamos uma culpa pela miséria do Outro e diante dela somos pura passividade. O acusativo (me) não surge da liberdade, mas da responsabilidade como dever. Se a responsabilidade surgisse na liberdade, o Eu poderia despojar-se dela, mas a responsabilidade é uma *obsessão* para o Eu, que não pode ser negada. Nesta *obsessão*, o Eu é cercado por todos os lados, seu território se encontra sitiado pelo Outro. O Eu nasce sob uma

¹⁹³ DEHH, p.229.

subjetividade que não permite mais a identificação, pois em seu fundamento não encontramos um Eu, mas um Outro.

O Eu, que anteriormente realizara o processo de identificação, não encontra mais repouso sobre si. Ao buscar incessantemente este repouso, ele afasta-se de sua origem. O sujeito que agora surge, pensando ser fundamento de tudo, é apenas resultado de uma **intriga**. É somente aí que reside a singularidade e a unicidade do Eu, a qual Lévinas chama de “próprio”. Sou próprio não por ser único exemplar de uma espécie, mas por ser o único capaz de responder a essa presença. Sua passividade constitui-se em carregar o outro dentro de **si**, sem se deixar alienar, pois, “o psiquismo é o outro no mesmo sem alienar o mesmo”.¹⁹⁴ Perseguido pelo Outro, encurralado, sofre uma acusação onde não há falta. O Eu é acusado e chamado a responder ao Outro que pronuncia “seu nome”, antes do próprio Eu pronunciá-lo; chamado que exige uma resposta, e é desse modo que se constitui como propriedade do próprio. “Cada pagamento não é um apagamento, mas um acréscimo na dívida, resposta que se torna invasão crescente de responsabilidade e de envio para o Outro”.¹⁹⁵

O Eu é destronado de seu privilégio de “tudo poder” quando se depara com o Se que é “passividade mais passiva que toda passividade”, pertencente a um passado irrecuperável. Este passado mostra um tempo diacrônico, que surge a partir de um passado que não pode ser compreendido pelo presente. Desse modo, o presente não tem poder de representá-lo. O passado pertence ao não-presente, não é sincronizável, “passou” e cada vez mais se distancia deste

¹⁹⁴ **AE**, p.178.

¹⁹⁵ SUSIN, Luiz Carlos. 1984, p.316.

presente que pretende constituí-lo. O si mesmo vem de um passado que não poderia recordar, não porque seja muito distante, e sim porque o si mesmo, incomensurável com a consciência que sempre está adequada, não é “feito” para o presente.

A subjetividade por ser *Se*, pertence a este passado, e por isso ela é inquietante. Enquanto diacrônica envelhece diante da juventude do presente que sempre se retoma e se renova. O envelhecimento do passado é a própria paciência de suportar mais do que a consciência vê. A consciência intencional, pura atividade, esforça-se para entender esta subjetividade - diacrônica e imemorial - procurando decifrá-la, interpretá-la, perdendo assim, o influxo insuperável da passividade.

Lévinas, ao fazer essas reduções eidéticas, busca encontrar um momento onde a consciência possa estar em seu “ponto zero”. Neste momento, a consciência intencional, que é sempre constituinte, que nunca se esvazia, estaria em uma pura passividade. Precedendo a esta consciência intencional, segundo Lévinas, nós temos as “vivências”, que estariam em um momento pré-reflexivo. Mas o que seria esta vivência? Seria um “resto” de consciência, ou uma consciência diminuída, ou ainda, uma certa inconsciência? Lévinas dirá que o vivido é uma “energia” que “assume” a vida passivamente, pura passividade que acolhe o outro sem o constituir. Há aí uma exposição ao Outro, onde a consciência está cercada por todos os lados pela presença do Outro. As vivências revelam um corpo, uma sensibilidade que ultrapassa a intencionalidade da consciência - *um corpo que estremece com a proximidade do outro*. Ao fazermos esta redução, nos deparamos então, com o “eidos” do próprio ser humano, que é

buscado por de trás das máscaras humanas, fazendo surgir, assim, o Outro. A nudez do Eu revela o Rosto do Outro. O si mesmo deve ser pensado, então, como esta não coincidência, em que o Eu, ao tentar retornar a este passado, não encontra sua imagem, mas a presença do Outro. Como uma encarnação, o Eu é tomado por esta alteridade, e sob ela se constrói. Carregado pela presença do Outro, não consegue repousar sua consciência que sempre se esbarra neste passado, do qual não faz parte. A Subjetividade, princípio primeiro de erguimento do sujeito, possui em suas entranhas o grito (qualquer sussurro na proximidade seria um grito) do Outro que exige uma resposta. A resposta possível é o nascimento de um sujeito exposto ao Outro através da pele, sensibilidade que me faz ficar sensível à dor do Outro. Lévinas, para designar o real sentido desta “identidade que se faz ao inverso”, usa o termo **Substituição**. O Outro no Mesmo apresenta o sentido extremo da substituição.

Na substituição, a identidade fica invertida: eu sou outro. Aqui Lévinas recupera a frase de Paul Celan: “Eu sou tu quando eu sou eu”. Para entendermos o sentido dessa afirmação é necessário obedecermos à ordem exata em que o pronome aparece nessa frase. Ou seja, ao invertermos a frase dizendo “eu sou eu quando eu sou tu”, mudaríamos o sentido da proposta de Lévinas. Substituição não é, portanto, a esquizofrenia de uma subjetividade cindida em duas, devendo para não “enlouquecer” identificar-se consigo. Mas quando o Eu se ergue, ele já nasce atravessado pelos traços da alteridade. O Outro tece a trama desse tecido que é condição de sujeito. Na substituição, o Eu se torna **refém** do Outro, ou seja, sofre em lugar do Outro. O Eu “assume” um sofrimento que não é seu, sendo inquirido a assumir este sofrimento. Não há escolhas e ninguém pode assumir isto por ele.

O Eu vive em si mesmo, a partir da substituição, uma desigualdade - não idêntico, “identidade em diástase”, desloca-se de seu lugar para um não-lugar, ou seja, um passado sem tempo e sem espaço comuns. Esvaziado de seu ser, o Eu atinge um “outro modo que ser”, ser-para-o-outro.

Esta responsabilidade para com o Outro é anárquica, anterior *aos princípios*, anterior à “arqué”. No sentido popular, a anarquia aparece como uma desordem, uma confusão. Lévinas não assume somente este sentido, mas recupera seu significado etimológico, desvelando assim o humano, ou seja, o que é anterior aos próprios princípios. O anterior, mais que anterior é o Outro. Esta descoberta, certamente, desordena a identidade que sempre fora vista a partir da tautologia: A é A, onde o Eu sempre se conforma consigo. Lévinas nos propõe a pensar um sujeito que se encontra exposto, aberto ao Outro, como uma ferida que não pode ser cicatrizada, suportando um peso que não pode ser aliviado. Sua viagem é sem volta, como o movimento de Abraão. Este incômodo da não-identidade não é uma solidariedade, mas é a condição mesma para a solidariedade ao Outro. O Eu, ao estar exposto, se sente vulnerável. Em *Totalidade e Infinito*, Lévinas descreve a sensibilidade ao nível do gozo, da satisfação: “a vida goza de sua própria vida”. Este gozo ainda não é ético, mas é condição para uma vida ética. O Eu precisa alimentar-se para alimentar o Outro. Mas a ética efetivar-se-á, realmente, quando este Eu tirar de sua própria boca o pão que o alimentava, para alimentar um Outro. Somente um sujeito que come pode ser para-outro ou significar. Em *Autrement qu’être*, a sensibilidade passa a ser vista, não apenas como gozo, mas como vulnerabilidade, isto é, possibilidade de ser ferido. A vulnerabilidade revela uma sensibilidade que não se resume em ser uma percepção de si. É um “sentir-

se” afetado pelo Outro antes de seu Rosto aparecer a mim, sentindo-se assim, desprotegido e indefeso. Sua presença se manifesta nas entranhas deste Eu que, agora, se sente indefeso. Um “gemido nas entranhas” ecoa em todo seu corpo, um gemido que necessita ser acolhido. A experiência sensível do corpo é desde sempre encarnada, não pode ser representada, nem tematizada, ela é vivida em um ser de carne e sangue.

Conclusão

Ao acompanharmos esta *démarche* percebemos que a reflexão feita por Lévinas nos exige uma *outra* escrita (ou fala), capaz de acolher o Outro, tornando o texto uma heterotopia – passagem para o desvio. Aqui tomamos de empréstimo um conceito de Michel Foucault¹⁹⁶, que definia heterotopia como um desses lugares à parte, assumidos pela sociedade, mas que ao mesmo tempo, servem de espaços de desvio. A escrita pode assim ser subversiva em si mesma; assumida como ratificadora do pensamento ocidental, ela é invadida pelo silêncio do tempo que passa. O que parece estar presente se distancia, como a imagem do barco (fechado em si), flutuando sob as águas, ele não tem lugar. A linguagem se desloca como a própria idéia de sujeito surgindo a partir de uma subjetividade atravessada pelo Outro.

¹⁹⁶ Cf. FOULCAULT, M. “Outros espaços”. In: *Estética: literatura e pintura, música e cinema*.

Vimos que, em Lévinas, não há dicotomia entre a subjetividade e o corpo, ou melhor, a subjetividade só pode ser vista a partir deste corpo que sofre pelo Outro. O corpo parece mostrar-se separado da consciência, na medida em que pertence a um passado diacrônico anterior à própria consciência. A identidade não é, então a confirmação do Eu na consciência, mas deposição deste no corpo. Esta subjetividade de “carne e sangue”, não simboliza simplesmente, a ratificação do Se, onde o Eu continuaria absorvendo a alteridade do Outro, pela sensibilidade. O Outro seria, desse modo, uma imagem que poderia ser tocada, agarrada e arrancada de sua singularidade. Esta proximidade do Outro no Eu não se dá pelo conhecimento e nem por uma ação. Ela não é uma significância que surge de um raciocínio ou de uma experiência que venho a ter. É uma significância pré-original, em que todas as outras significações passam a ter um sentido a partir desta primeira significação: um-para-outro.

“Assim, o próprio do corpo é a dor, ou a possibilidade do sofrimento, *o próprio do corpo é vulnerabilidade*. O próprio do corpo é a capacidade de ser afetado por uma exterioridade, pelo outrem: transcendência na imanência [...]O corpo em Lévinas não testemunha uma experiência em que o próprio do sujeito seria reduzido a si, mas uma experiência em que o corpo pode se apagar, porque desde sua origem, é afetado pelo outro”.¹⁹⁷

Zielinski comenta que o corpo em Lévinas passa por uma experiência ambígua, pois através do sofrimento vivido pelo corpo, a subjetividade sente (enquanto sensibilidade) o vestígio do outro que percorre seu próprio corpo. Exposto completamente ao Outro, desnudado, sem mediação, o corpo torna-se contato direto nesta comunicação com o Outro, que precede a fala. “Comunicar-se é

¹⁹⁷ ZIELINSKI, Agata. 2002, p.78.

abrir-se” sem palavras, em uma linguagem que é pura responsabilidade, resposta ao gemido que emerge de mim, mas que não é meu. Este corpo se encontra vazio de si, um vazio que “gera o Outro em seu ventre”. O Outro extravasa meu vazio, é um além que não me sacia, mas que transcende o próprio corpo, é excesso. O corpo que sofre pelo Outro, em sua passividade, é renúncia de si. Sua significação não é mais para si, mas para o Outro, “maternidade, gestação do outro no mesmo [...] significa a responsabilidade para com os outros, chegando até a substituição desses outros”.¹⁹⁸

Para entender o surgimento da responsabilidade por este Rosto na Subjetividade, Lévinas recorre ao Feminino. O feminino aparece como predicado do próprio humano, expressão que não se relaciona exclusivamente às mulheres, mas ao sentido mesmo do humano, ao “carregar em si o Outro”, em “ser-para-outro”. Chalier comenta que, “[...]a idéia de uma subjetividade em ruptura com a essência, se deixa aproximar no ‘gemido das entranhas’ da **maternidade**”.¹⁹⁹

A Subjetividade é expressa por Lévinas, através dessa analogia à Maternidade, metáfora que rompe com a violência do conceito, conduzindo a uma nova relação com o saber. As Metáforas se apresentam de forma diferente do conceito pelo fato de não carregarem em si o seu sentido: o sentido de uma Metáfora se encontra além de seu significado literal. A Metáfora não está fechada em si como o conceito, por isso é capaz de traduzir o sentido do humano, que não se enclausura em si, mas revela um Outro. De uma forma dionisíaca, as Metáforas aparecem traduzindo a significação do verbo, desestruturando, assim, a

¹⁹⁸ **AE**, p.121.

¹⁹⁹ CHALIER, Catherine.1982, p.3.

estaticidade do conceito. Há na Metáfora do Feminino um movimento que nos leva ao próprio surgimento da Subjetividade, em que o sujeito sofre um “deslocamento”, desnucleando-se, não sendo mais a centralidade de si mesmo. Enquanto em *Totalidade e Infinito* o sujeito era hóspede, abrigado em uma casa sempre acolhedora, agora em *Autrement...* a subjetividade é o não-lugar, desabitado se oferece ao outro, é refém. O sujeito (se assim podemos chamar) é nômade, sem abrigo, sem pátria. Sujeito ao Outro, a Subjetividade Maternal expressa essa perda radical de lugar, tornando-se a única expressão possível, a significação primeira do humano.

3 O CORPO MATERNAL : DIZER QUE SE FAZ FEMININO

« Esta maternal subjetividade sendo tanto a de uma mulher como de um homem, conduz a pensar a maternidade como análoga de

toda subjetividade. Nem 'jogo de pura consumação' nem 'empreendimento em pura perda', aceitando o tempo da ética, a subjetividade é *obra maternal*. »

Catherine Chaliel, *Figures du Féminin*.

Não é difícil percebermos que o feminino historicamente assumiu diferentes sentidos (na maioria das vezes sentidos pejorativos) como fragilidade, sensibilidade, noite, passividade, silêncio... e tantos outros. O que se mostrava como protótipo do humano não deveria então conter esses atributos, que eram vistos como inferiores e por isso, desprezíveis. Mas, Lévinas irá se utilizar justamente dessas características para mostrar que o que se apresentou (através da história) como inferior é responsável pelo sentido último do humano. O sujeito que desfalece não é mais o sujeito heróico da história, vencedor de batalhas, mas um sujeito que se fragiliza e se sensibiliza com e pelo Outro; em outros termos, que se torna feminino. O Eu viril (como tantas vezes é descrito por Lévinas) perde seu poder de tudo poder, torna-se vulnerável. Não para agora novamente se fixar em uma nova imagem, numa tentativa de continuar aprisionado ao jogo circular das identidades, mas o feminino faz surgir uma multiplicidade no sujeito que o torna nômade, pois o feminino é equívoco, ambigüidade, aporia. Não há mais como continuar centrado em si mesmo, a multiplicidade não pode mais ser reduzida ao "um", e é esse o sentido do "Outro-no-Mesmo". Lévinas sobre isso comenta,

"Na época[...] eu pensava que a feminidade fosse essa modalidade de alteridade – esse 'outro gênero' – e que a sexualidade e o erotismo fossem essa não-indiferença ao outro, irreduzível à alteridade formal dos termos em um *conjunto*. Eu penso hoje que é preciso ir mais longe e que a exposição, a nudez e a 'demanda

imperativa' do outro constituem esta modalidade que o feminino supõe desde já: a *proximidade do próximo* é a alteridade não formal".²⁰⁰

Portanto, para Lévinas o feminino *supõe* essa proximidade. Supor vem do latim (*suppōno, is, posūi, sītum, ponēre*) que significa "por debaixo, aproximar a, pôr em lugar de". No momento que o autor diz que o feminino supõe essa proximidade, significa dizer que o feminino suporta o peso desta significação ética.

O Dizer maternal é o dizer do que não tem fala e, de uma certa forma, representa o silêncio de todos aqueles que não tiveram possibilidade de falar. Lévinas é perseguido pela história de violência e de morte do Outro. Quando se passa pela vivência em um campo de concentração²⁰¹, quando se tem a família brutalmente assassinada, se está diante de uma experiência que é extremamente difícil de ser dita. E são raros os momentos que o filósofo fala diretamente dessa experiência, embora ela percorra toda a sua obra. É em memória dessas milhões de vozes sufocadas pela violência que Lévinas dedica sua grande obra *Autrement qu'être*. Sua obra é a expressão de um sujeito ferido, que fala não para rememorar ou representar o passado. Como é possível então falar desses que não tiveram história nem ao menos rosto? Como é possível testemunhar a morte e apesar disso ainda continuar falando? Qualquer fala deve ser, a partir dessa história, a prevalência da fala do Outro, mesmo que esse Outro não esteja mais aí, assim

²⁰⁰ Cf. LEVINAS, E. *apud* KAYSER, Paulette. *Op. Cit.* p.69. Kayser cita um trecho de uma entrevista com Lévinas concedida à revista *Construire*.

²⁰¹ Lévinas, que era cidadão francês, estava habilitado ao serviço militar. Logo, foi preso pelos alemães durante a ocupação da França. Depois, foi transferido para Hannover, Alemanha, permanecendo prisioneiro de guerra no campo de concentração de Stammlager. Lá permaneceu durante cinco anos.

falamos a partir dos ecos, vestígios daqueles que passaram. É possível fazer poemas após Auschwitz. “A dor perene tem tanto direito à expressão como o torturado ao grito; por isso pode ter sido errado afirmar que não se pode escrever mais nenhum poema após Auschwitz”.²⁰² Falaremos aqui de uma escritura feminina, porque em seu silêncio deixa o Outro falar, “linguagem do inaudível, linguagem do inaudito, linguagem do não-dito. Escritura”.²⁰³

Este capítulo pretende então seguir os vestígios desse feminino nos diferentes textos de Lévinas para culminar na análise do Dizer maternal, Dizer que não pode ser compreendido sem que se aborde a questão da corporeidade em seu pensamento e a exigência de um “outramente dito” para nos aproximarmos do sentido ético desse Dizer. A subjetividade tem um corpo que goza e sente dor, fazendo da sensibilidade uma modalidade do Dizer. Derrida novamente entrecruza este texto nos ajudando, através de suas interrogações, a aprofundar o sentido da linguagem, do feminino e do distanciamento do universo ontológico feito por Lévinas. As críticas são aqui necessárias, pois o texto levinasiano está aberto, não que possamos com isso abdicar de suas teses, mas a concretude de seu pensamento não foi estabelecida e determinada por ele. Seu objetivo não era pensar a moralidade, mas a ética como a única possibilidade de continuidade da existência humana enquanto humana.

“Minha tarefa não consiste em construir a ética, tento somente buscar seu sentido. Não creio, de fato, que toda filosofia deva ser

²⁰² ADORNO, T. *apud* SELIGMANN-SILVA, Márcio. In : Cristal. [esta citação se encontra na orelha do livro, referindo-se a Paul Celan].

²⁰³ TI, p.3.

programática [...].Pode-se sem dúvida construir uma ética em função do que venho dizer, mas não está aí meu tema próprio”.²⁰⁴

Lévinas nos deixou, desse modo, uma dura tarefa, pensar o que ele não pensou e a partir de um pensamento que constantemente exige reinterpretações, nos dando a sensação de que estamos “tateando no escuro um enorme elefante”. O feminino é certamente um desses temas que se coloca, muitas vezes, como obscuro em sua obra. Como esse tema ainda é pouco abordado pelos estudiosos do pensamento de Lévinas²⁰⁵, trago à tona as duas grandes pensadoras que trabalharam com profundidade essas questões, Catherine Chalié e Paulette Kayser. Suas reflexões são aqui valiosas para nortear nosso mergulho em um pensamento que ainda é tão inaudível a nossos ouvidos “gregos”. Afinal como é possível “escutar” uma maternidade que aparece como subversiva em sua natureza mesma, apresentando uma identidade já “doente”, pois não consegue mais repouso? A subjetividade maternal, substituição (Outro-no-Mesmo), passividade ao extremo, é o “grão de loucura” que nos humaniza e que chega aos nossos ouvidos mesmo que não queiramos escutá-lo.

3.1 Os Vestígios do Feminino no texto levinasiano

²⁰⁴ EI, p. 85.

²⁰⁵ Não quero aqui pensar que isso se dê pelo fato desses intérpretes não considerarem a questão do feminino relevante na obra de Lévinas, mas é pelo menos intrigante o fato desse tema ser pouco abordado, e quando o é, é feito, na maioria das vezes, por mulheres como Catherine Chalié, Paulette Kayser, Dorilda Grolli. É necessário fazer aqui justiça à maravilhosa e poética obra de OUAKNIN, Marc-Alain. *Méditations érotiques: essai sur Emmanuel Levinas*. Paris:Éditions Balland, 1992.

O *feminino* aparece em muitos textos de Lévinas, tanto filosóficos como em suas leituras talmúdicas, como um dos pontos cardeais de seu pensamento (como diz o próprio filósofo). Compreender sua inserção e sua importância se torna então vital para a análise da obra do autor como um todo. Buscaremos aqui traçar os momentos precisos de surgimento do feminino (obedecendo a uma certa cronologia dos textos), acompanhando suas transformações no decorrer da trajetória do pensamento de Lévinas. Tendo consciência que desprezar um conceito do interior de uma obra é sempre arriscado, pois podemos perder o conjunto das reflexões que dão suporte a seu surgimento. Mesmo assim, assumimos este risco tendo o máximo cuidado de abrir parênteses, quando esses forem necessários, para “clarear” um conceito que busca justamente fugir à luz.

3.1.1 De l'Existence à l'Existant

A obra *De l'Existence à l'Existant* (1947) é um dos primeiros escritos em que o *feminino* surge como um conceito que aos poucos vai assumindo uma importância ímpar em sua obra. Este texto será uma parte redigido antes da guerra e durante a guerra, trazendo de uma certa forma a impressão de alguém que passou pela experiência do cativo e que teve a morte como cenário. A dedicatória enigmática é inscrita com três letras – P.A.E. que Lévinas explica como sendo as iniciais do nome de sua esposa em russo. Mas em uma análise

mais atenta, como observa Lescourret²⁰⁶, essas iniciais significam também uma lembrança de sua filha nascida após sair do campo de concentração e falecida depois de alguns meses de vida, *Pour Andrée Éliane*. Esse livro de alguma forma fala dessa dor, do peso do anonimato da existência, do esforço humano em tentar existir. Os argumentos foram inicialmente introduzidos em um texto anterior intitulado “Il y a” publicado no primeiro ano da revista *Deucalion*, que teve como fundador Jean Wahl, figura que assumirá uma importância especial na vida de Lévinas.

O texto inicia se interrogando sobre o surgimento do existente a partir da existência, ou seja, como o ser humano se ergue, como da existência pura nasce algo. Coloca-se aí o drama e, ao mesmo tempo o paradoxo, dos entes que se esforçam para se despregarem do ser e assim serem. O afastamento é necessário para o surgimento da particularidade que, no princípio, se confunde com a generalidade do ser. Lévinas traça, a cada momento, um diálogo com Heidegger para mostrar o quanto se distancia do mesmo. De que forma podemos compreender esse ser separado do ente? A compreensão de um princípio “entificador” nos deixa esta pergunta que movimenta todo o pensar filosófico: a pergunta pelo ser. A questão se agudiza porque justamente o ser não se especifica, não se adjetiva, como o ente, mas também não é o nada. Buscando compreender essa idéia de ser em geral, o texto visa acompanhar o nascimento do sujeito, que Lévinas chama hipóstase. O sujeito que nasce de uma existência *ex nihilo* não é puxado para vida como se isso fosse um movimento natural e

²⁰⁶ Cf. LESCOURRET, Marie-Anne.1994.p.127-128.

óbvio. Da mesma forma que o sujeito nascente busca a vida, ele também resiste a ela. O ser, essa existência sem nome, comporta o peso da própria neutralidade. Desse modo, não é a morte que interrompe o movimento desse sujeito, mas o Ser, ou o “Il y a”. Esta é uma noção central neste trabalho, mostrando a luta pela vida do sujeito, num enorme esforço de soltar o primeiro grito e anunciar ao mundo sua vinda, este se percebe também envolvido por uma força contrária (que talvez exija uma força maior ainda que nascer) que é hesitação em continuar nascendo. Anterior mesmo à reflexão e portanto, à consciência desses fenômenos, o sujeito vive o acontecimento da fadiga e da preguiça. A imagem do sujeito que não consegue sair de sua cama, despertar, onde o dia não aparece como motivação e a quimera de uma noite eterna é o único refúgio para aquele que não quer sair desse estado de sonolência – descreve o sentido da preguiça. Mas esse cansaço, lassidão diante da vida, visa a própria vida. Não é uma busca da morte, um deixar de existir, mas é deixar se levar pelo movimento mesmo do ser, o que pode parecer um risco diante do neutro (termo que aparece na obra de Blanchot e que Lévinas sugere uma aproximação). A obrigação de se fazer algo para existir nos conduz ao cansaço de não fazer. O sujeito retarda sua existência como que criando um intervalo de pausa em face ao presente que lhe exige “estar presente”. Quem talvez não tenha já vivido este estado de relaxamento, de sonolência e uma vontade de continuar na cama, olhando o mundo apenas por uma fresta do cobertor? Vontade de não ter vontade, não de não existir, pois do contrário, não poderíamos nem sequer viver esse estado, mas vontade de estar entre parênteses, de não ser sujeito da própria existência. Se entregar a vida é caminhar sem ter a certeza para onde se vai exatamente chegar, a preguiça

representa essa possibilidade de adiar essa partida, que é sempre um “partir para partir”.²⁰⁷ Essa certa impossibilidade de começar é, desde já, começo; estranho em si mesmo, pois para poder não começar se faz necessário o começo. No instante do começo se sabe que não se pode mais retornar, a vida começou, agora só é possível “diminuir” seu ritmo, pois o sujeito é empurrado para o mundo. Não é possível mais retornar “ao útero” do qual se partiu, empurrar o bebê de volta é matá-lo. A preguiça é acompanhada por um cansaço não do presente, mas do futuro, do que está por vir, que é desconhecido, por isso assustador. O acontecimento desse instante de cansaço e preguiça mostra um sujeito que está cansado em ser. “A atividade fundamental do repouso, o fundamento, o condicionamento aparece então como a relação mesma com o ser, como o surgimento na existência de um existente, como *hispóstase*”.²⁰⁸ Mas o *il y a* (existência sem existente) se coloca justamente como a ausência do sujeito, “alguma coisa se passa”, e a indeterminação do pronome, o anonimato da existência representa a noite. Na noite não há forma, pois é a luz do dia que possibilita a claridade das formas, a distinção, a diferença (na noite “todos os gatos são pardos”). Lévinas recorda as lembranças de criança, do medo do quarto escuro, de um silêncio da noite que toma conta e aterroriza. “O que se chama eu é ele mesmo submergido pela noite, tomado, despersonalizado, sufocado por ela”.²⁰⁹ Lévinas associa o *il y a* ao horror mesmo da noite que assombra e que, de alguma forma, provoca o existente a sair de si. É através da consciência que o sujeito vem e se desprega do ser anônimo, passa a ter um nome, se diferencia: é

²⁰⁷ EE, p.32.

²⁰⁸ EE, p.52.

²⁰⁹ EE, p.95.

preciso viver (ou morrer, pois a morte seria aqui uma saída do ser, um movimento em direção a algo). A consciência, povoada pela claridade, rompe e suspende a noite na tentativa de provocar um intervalo nessa ausência de tempo, pois a noite é eternidade. Para isso, é preciso que essa consciência habite um corpo, ocupe um espaço e seja, ao mesmo tempo, instauradora do presente. Lévinas, desde o início de seus escritos enfatiza a questão da materialidade e da corporeidade, mostrando um sujeito que é antes de ser consciência de si, pensamento, é corpo. O sujeito é sempre encarnado e por isso separado do mundo, repouso em si mesmo. Agora é possível dormir! Na noite estávamos em um estado de vigia, sem descanso, numa insuportável insônia. O movimento de dormir e despertar mostra o fluxo do tempo, da noite sendo interpelada pelo dia, da noite que não mais assusta, pois há a possibilidade de dormir, repousar. “É a partir do repouso, da posição, da relação única com o lugar, que surge a consciência”.²¹⁰ É a consciência que permite o Eu de conservar-se, de permanecer o mesmo, mesmo diante de seus acidentes. O saber proporcionado pela consciência é a garantia da mesmidade do Eu. O sujeito agora tem um apoio, um lugar para nascer, e o paradoxo desse processo se dá pelo fato de que ainda a consciência não funda esse lugar, mas nasce junto, com o próprio lugar. Estar em um lugar e presente a si mesmo é fugir do anonimato e passar a existir. No presente se é um sujeito, no instante do presente em que cada momento se é, se nasce incessantemente. O presente não é um intervalo entre o passado e o futuro, como se pudéssemos, desse modo, retomar a uma anterioridade, “o presente é começo puro”. No presente se percebe o esforço do sujeito em nascer, em ser. Assim, o presente se

²¹⁰ EE, p.120.

faz saída e mergulho no ser. Pelo presente o sujeito, agora “eu”, consegue repousar em si, se fazer idêntico hipostasiando-se.

“Por hipóstase o ser anônimo perde sua característica de *il y a*. O ente – o que é – é sujeito do verbo ser, e por isso, exerce um domínio sobre a fatalidade do ser tornado seu atributo. Alguém existe e assume o ser, doravante seu ser.”²¹¹

O sujeito ao hipostasiar-se, hipostasia o ser, ou seja, faz do ser substantivo. Nesse momento se apresenta toda a ambigüidade do *il y a*, pois o que antes era anonimato - nem exterioridade nem interioridade - agora participa da hipóstase, isto é, todo movimento do Eu de retorno a si mesmo corre o risco de se deparar com o próprio *il y a*. Isso significa que a identidade desse sujeito transforma-se numa solidão tão absoluta (“estou para sempre comigo mesmo”), como se a força destrutiva do *il y a* fosse encarnada pela **virilidade** de um sujeito que se percebe como centro de todas as coisas e origem de todo poder. O sujeito assume a força do *il y a*, agora é ele que faz do Outro anônimo. Ele passa a viver entre o medo do anonimato e o poder de fazer surgir o anônimo. É dentro desse contexto que o **feminino** surge. O movimento da hipóstase é, portanto insuficiente, sendo apenas uma primeira etapa, “pois o sujeito que existe é encoberto por todos esses existentes que ele domina”²¹², ele ainda corre o risco de não existir, de ser sufocado pelo mundo que o cerca. O feminino é o único capaz de romper essa solidão, do sempre presente, da luminosidade da consciência, para apresentar ao Eu um futuro, uma história. É interessante observarmos que Lévinas introduz a

²¹¹ EE, p. 141.

²¹² EI, p. 42.

questão do feminino colocando-o como o **outro por excelência**²¹³. Isso significa que, enquanto o Eu se assume como viril, egoidade por excelência, o feminino é a Alteridade mesma. Assim, o feminino abre uma dimensão nova no sujeito, mostrando um mundo que não é feito de solidão, nem de terror (anônimo). Para que o sujeito possa sempre renascer no instante mesmo do presente, e desse modo, continuar a existir, é necessário que a continuidade dos instantes se coloque como novidade, como surpresa. A exigência do novo apresenta um Eu que não está pronto, definido, mas caminha a partir dessa não definição. Ora, o novo, o recomeçar como outro, não poderá vir do próprio sujeito, necessita vir do Outro. “A alteridade absoluta do outro instante [...] não pode se encontrar no sujeito que é, definitivamente, *ele mesmo*.”²¹⁴ Se o Outro abre o tempo, o feminino como alteridade por excelência é abertura mesma desse tempo. Para Lévinas, o encontro com o feminino se dá na relação erótica, que não é fusão de dois elementos, mas proximidade e, ao mesmo tempo, distância. No amor, a distância aproxima e a proximidade distancia. O Eu, na relação erótica, mostra então sua face – é pai. O pai é o intermediário para que o sujeito aprenda a viver a fraternidade. O pai não é um gênero de uma espécie, mas ele representa a diferença mesma que atravessa o sujeito, pois vivendo a heterogeneidade da figura do pai, se é sem ser o mesmo.

“A intersubjetividade assimétrica é o lugar de uma transcendência em que o sujeito, conservando completamente sua estrutura de sujeito, tem a possibilidade de não retornar fatalmente a ele mesmo, de ser fecundo e, digamos, a palavra antecipando-a, de ter um filho”.²¹⁵

²¹³ EE, p.145.

²¹⁴ EE, p.160.

²¹⁵ EE, p. 165.

O feminino, retirando o Eu de sua solidão, é também necessariamente fecundo. Tem como tarefa abrir o tempo, trazer o filho. O feminino não é apenas uma figura de linguagem, mas aparece como a mulher mesma – alteridade primeira. Lévinas não fala nesse momento da mãe, como se esta fosse apenas uma passagem que toca esse sujeito em sua virilidade, apresentando uma fragilidade em si, um hiato de não retorno. É assim que ele encerra o último capítulo dessa obra. O que destacamos de importante nesse momento é relação do feminino com o próprio sentido da alteridade, provocando uma profunda reviravolta no sujeito e que será aprofundada em sua obra posterior intitulada *Le temps e l'Autre*.

3.1.2 Le Temps et l'Autre

Le Temps et l'Autre (1948) representa um conjunto de conferências proferidas entre 1947 e 48 no primeiro ano de funcionamento do Collège Philosophique, fundado por Jean Wahl, no Quartin Latin. A primeira divulgação desses textos se fará através da publicação na coleção dos *Cahiers du Collège Philosophique*, que recebeu o título de “A Escolha, o Mundo e a Existência”. Lévinas ao prefaciá-la, trinta anos mais tarde, a reedição dessa obra²¹⁶, enfatiza sua sensação de estranhamento em relação a um texto, que talvez nesse momento, não fosse mais pronunciado da mesma forma. Tendo como contexto o pós-guerra, Lévinas reproduz as teses centrais da obra *De l'Existence à l'Existant*, aprofundando alguns pontos, mas acrescentando muito pouco ao que já fora dito anteriormente. Enquanto a obra anterior se colocava como uma tentativa de sair do *il y a*, *Le Temps et l'Autre* busca tirar o sujeito de sua solidão, sair do

²¹⁶ LEVINAS, Emmanuel. 1983.

ser, pois a solidão é ainda ontológica. Esse tema será profundamente atual em um momento que as teses existencialistas definiam a solidão como angústia e desesperança.

Tendo como fio condutor a questão do tempo, Lévinas destaca seu distanciamento de Heidegger, colocando o tempo fora do horizonte ontológico, ou seja, além do ser. O tempo é sempre o encontro com o Outro, com o infinito que se faz mistério. Este conceito será profundamente explorado nessa obra e surgirá não apenas como um limite no movimento identificante do sujeito, mas como a possibilidade de saída do ser e da solidão. No prefácio mesmo, Lévinas antecipa o destaque que dará ao *feminino*, abertura desse horizonte, inaugurando o tempo e a diferença – alteridade absoluta. Nesse momento, o filósofo não apenas fala da alteridade, mas a destaca como sendo a própria diferença. Num mundo onde tudo parecia abarcado de alguma maneira pela identidade do sujeito, o feminino surge como a impossibilidade desse não abarcamento, por ser diferença. Na tentativa de percorrer o movimento do sujeito que parte da solidão, passando pela morte até o encontro com o feminino, na relação erótica, Lévinas mostra um sujeito que, gradativamente, vai se fragilizando, perdendo sua virilidade. Percorremos sinteticamente aqui essa trajetória.

Lévinas resgata novamente a inquietação em pensar o surgimento do existente dentro de uma existência compreendida como *il y a*. Admitindo a impossibilidade de retornar a esse instante mesmo do *il y a*, o texto visa pensar o sentido da hipóstase. No esforço de se desprejar da existência anônima, o sujeito se encontra completamente só. Sua solidão é a garantia de sua existência e por isso, de sua unicidade. Não representa a falta de comunicação ou um isolamento de tudo, mas a solidão é a ratificação desse

esforço em existir, em se dizer o mesmo, enraizado-se em si mesmo. Seu aparecimento é seu domínio sobre a existência, fuga do anonimato, que só se completa quando é capaz de sair e retornar a si (identidade). A hipóstase é presente, mas isso não significa que o tempo penetre o existente. Se o presente não é tempo, como então chamá-lo presente? Isso se dá porque Lévinas não compreende o tempo como uma linearidade da duração, mas o presente é aqui o acontecimento do instante (talvez nem pudéssemos chamá-lo presente).

“Por um lado, é um acontecimento, não ainda alguma coisa, não existe, mas é o acontecimento do existir pelo qual alguma coisa vem a partir de si. Por outro lado, é ainda um puro acontecimento que deve se exprimir por um verbo, e contudo, há como uma mudança nesse existir, desde já alguma coisa, desde já existente”.²¹⁷

Alguma coisa é (ente), dilacera o neutro, se faz presente, mas mesmo assim, corre sempre o risco de deixar de ser. O presente é essa dilaceração sem início, pois do contrário, seria precedida por algo, teria história. O sujeito vem de si, não sendo herdeiro do passado, o presente é soberano. É interessante o quanto Lévinas destaca nesse texto que a fenomenologia, como método, é incapaz de perseguir esse momento mesmo da autocriação.²¹⁸ A dramaticidade da solidão não vem pelo fato mesmo de estarmos sós, mas porque a solidão exige uma responsabilidade do sujeito com sua existência, com sua materialidade. Se ele não fizer esse esforço para existir, ele morre. A sua existência é assim poderosa, responsável por si, o sujeito é herói de uma história que ele mesmo traça. Quando o sujeito depara-se com o mundo, seus elementos, vive uma situação (aparentemente) nova. Ao retornar a si, nesse ato constante de fazer-se, o

²¹⁷ TA, p.32.

²¹⁸ Cf. TA, “E se a fenomenologia não é senão um método de experiência radical, nós nos encontramos além da fenomenologia” (p.34); “Vamos descrever uma situação dialética. Vamos agora mostrar uma situação concreta em que esta dialética se cumpre. Método [...] que temos constantemente recorrido. Vê-se, em todo caso, que não é fenomenológico até o fim” (p.67); “Eu não procedi de uma maneira fenomenológica” (p.87).

sujeito vive um intervalo entre o “mim” (moi) e o “si” (soi). O mundo é alimento, necessário à sobrevivência, embora se ocupe com sua própria sobrevivência, o mundo é um outro que me chama atenção. Não apenas instrumento de sobrevivência, mas é gozo. Comemos o pão não unicamente para constinuarmos existindo, mas há no ato de comer um prazer. “Não é talvez justo dizer que vivemos para comer, mas não é mais justo dizer que nós comemos para viver”.²¹⁹

Mesmo assim, o Eu continua ligado a si e por isso essa novidade é aparente e ilusória. O conhecimento também se coloca como uma perda de atenção, em que o sujeito visualiza os objetos e se afasta de si. O mundo adquire vida pela luz do conhecimento e é, desse modo, que penetra o universo desse sujeito, não se fazendo exterioridade absoluta. Vive-se, pelo conhecimento e o gozo, uma ilusão de sairmos da solidão, mas as coisas não se colocam como “verdadeiramente outras”. Não há alteridade nas coisas nem estranheidade (diferença) neste mundo, tudo parece familiar.

É neste momento que Lévinas introduz um primeiro movimento de ruptura: a morte. “O desconhecido da morte significa que a relação mesma com a morte não pode se fazer na luz, que o sujeito está em relação com o que não vem dele”.²²⁰ A morte é estranha, pois é mistério. A angústia diante da morte não surge por nos sentirmos ameaçados pelo fim da vida, pelo corte da existência, mas pelo fato mesmo da morte nos colocar face ao desconhecido, que impede o “poder de tudo poder”. O sujeito vê-se impedido de viver sua virilidade, na passividade extrema de um corpo que espera a morte, não existem mais heróis! Mesmo que se busque desesperadamente (como o último ato de heroísmo) resistir à morte, ela nos chega e de sua alteridade, não podemos nada mais dizer. A morte é alteridade porque se faz completamente outro, é um acontecimento que impede a permanência, a

²¹⁹ TA, p.45.

²²⁰ TA, p.56

manutenção do sujeito. Mas Lévinas busca ainda um acontecimento que, ao mesmo tempo que é capaz de fragilizar a onipotência desse Eu, arrancando-o de sua solidão, possibilita sua existência. Esse acontecimento que mostraria a vitória do Eu diante da morte se dá no Eros, através do encontro com o outro, com o feminino.

“Diante de um acontecimento puro, diante de um futuro puro, que é a morte, em que o eu não pode nada poder, ou seja, não pode mais ser eu, buscaríamos uma situação em que, contudo, é possível continuar sendo eu, e chamamos essa situação de vitória sobre a morte”²²¹.

E novamente Lévinas encerra o livro falando sobre o sentido desse feminino na construção da subjetividade (embora praticamente o autor não utilize ainda esse termo). O feminino, da mesma forma que a morte, é mistério, foge à luz. Assim, o feminino mantém sua alteridade, permanecendo absolutamente outro. Não como oposição ou complemento, que faz da relação erótica uma fusão de elementos, uma simetria em que a reciprocidade é necessária. O Feminino surge no texto apontando uma diferença, que é também sexual, mostrando uma realidade fundamentalmente múltipla em si mesma. “A diferença dos sexos não é mais uma dualidade de dois termos complementares, pois dois termos complementares supõem um todo preexistente [...] o patético da volúpia está no fato de ser dois”.²²²

O masculino, sujeito viril, herói da batalha de manter-se como existente, trazendo o mundo para si, essencialmente mesmo; depara-se agora com o feminino, essencialmente outro, por isso *mistério*. O feminino é segredo, pois não se deixa revelar. Lévinas não ignora aqui a luta das mulheres em se fazerem visíveis para a história e nem desconsidera toda uma literatura que faz do feminino um atributo etéreo, sem

²²¹ TA, p.85

²²² TA, p.78.

corpo ou forma. Mas o que importa aqui nessa noção é a maneira de ser do feminino, ou seja, ser mistério, capaz de desestruturar a rotina da identidade, mostrando algo que é incognoscível. Lévinas, em uma obra posterior (E.I), destaca que a alteridade pertence à *natureza* feminina afirmando uma estrutura ontológica ao feminino. Em nenhum momento o autor substitui feminino por mulher ou masculino por homem, mas todo texto nos leva a fazermos essa associação.²²³

A relação erótica é feita de carícias em que não se toca um objeto ou a si mesmo. Na carícia, o sujeito vai além de si, como se ao tocar o Outro, se tocasse o futuro, o que está por vir e que não tem conteúdo. A fecundidade abriria a estrangeiridade no pai, que é através do filho, um outro. “A paternidade não é simplesmente uma renovação do pai no filho e sua confusão com ele, é também a exterioridade do pai em relação ao filho, um existir pluralista”.²²⁴ Na dialética entre morte, sexualidade e paternidade, o Eu (masculino) vive a possibilidade da transcendência, em que a sociedade é formada pela multiplicidade, não apenas representativa de cada indivíduo, mas de uma diferença que atravessa o próprio sujeito. Se é possível dizer que o feminino nos ensina algo (pois em *Totalidade e Infinito* Lévinas destaca que o feminino não é ensinamento), diríamos que nos ensina o sentido mesmo da Diferença.

1.1.3 Totalité et Infini

²²³ Mais adiante desenvolverei essa análise a partir da crítica de Catherine Chaliier que se pergunta sobre a legitimidade de fazermos tal associação.

²²⁴ TA, p.87

Totalité et Infini (1961) é considerada por muitos pensadores como uma das mais belas obras do século XX. Publicada pela editora Martinus Nijhof, e na Holanda na coleção Phænomenologica, Lévinas desenvolve com profundidade temas que já haviam sido abordados anteriormente. Lescourret destaca que suas teses principais estavam presentes do texto *De l'évasion* (1935) e culminam na obra *Autrement qu'être au-delà de l'essence* (1974). Este trabalho é importante também porque marca a entrada definitiva de Lévinas no meio acadêmico, sendo então nomeado professor em Poitiers. Após seu surgimento, Jean Lacroix comenta seu sentimento de admiração e encantamento com a obra, em um artigo do *Le Monde*,

“A impressão de estranheza e de expatriação, literalmente, de admiração que se experimenta lendo essa obra, vem sem dúvida de sua característica moderna e tradicional. Toda uma corrente religiosa por toda parte presente como inspiração, mas nunca desvelada nela mesma; a reflexão cartesiana e kantiana estão aí percebidas em seu centro e traduzidas em termos de existência. O esplendor da existência que arriscaria, às vezes, cansar como um ruído de palavras, é sempre sustentada, animada pela dupla paixão do homem e do transcendente. Esta filosofia tem um estilo, se o estilo é a perfeita adequação do fundamento à forma”.²²⁵

Como se costuma dizer, um grande filósofo não surge pela variedade de suas teses, mas pelo fato de perseguir por uma vida inteira uma única questão. Aprofundando, retomando e avançando em suas questões, *Totalité et Infini* coloca em debate a história do pensamento filosófico no Ocidente, dialogando com Husserl, Heidegger, Hegel, Sartre, entre outros, para fazer uma dura crítica à idéia de totalidade (presente tanto no ser como no sistema) e identidade. Para nosso pensador, todas essas idéias não nos conduziram a outro lugar senão à guerra. É urgente buscarmos um pensamento que seja capaz de nascer e de nos conduzir a um “outro lugar”, que chamaríamos Paz. Não apenas

²²⁵ LACROIX, Jean. “Autrui et séparation”, *Le Monde*. 19 janvier 1961.

contrário à idéia de identidade, o Outro aparece como a excedência, o Infinito, exterioridade absoluta que apresenta limites à Totalidade (uma Totalidade com margens deixa então de ser totalidade). O Outro não é assim, o inverso do sujeito identitário, mas uma alteridade que surge em sua própria positividade, inaugurando a diferença e a separação.

A obra é dividida em quatro grandes seções em que a questão do feminino pode ser destacada em dois momentos precisos: na casa e na relação erótica. Aqui Lévinas dá uma abordagem diferente ao feminino do que até então vinha sendo dada. O feminino sendo apresentado como Casa, não está exclusivamente relacionado à mulher, mas a uma dimensão humana que é dita através dessa metáfora. O feminino enquanto Casa, aparece na seção II intitulada “Interioridade e economia”. Ainda encontramos presente neste texto a descrição de um sujeito que vem se construindo e que é ameaçado pela duplicidade do *il y a* (a neutralidade do ser e o sufocamento dos elementos do mundo), pelo que Lévinas, então, chamará Totalidade. A busca de um “intervalo” em que o sujeito possa surgir verdadeiramente sem ser sufocado, mostra um Eu que é fragilidade diante da totalidade, mas também encarnação dessa totalidade. Correndo o risco de desaparecer, o Eu se infla de um poder para se sobrepor ao mundo ameaçador, tentando construir seu rosto na amálgama disforme do anonimato.

Lévinas transfere, inicialmente, a intencionalidade husserliana da consciência para a vida, enquanto experiência sensível. Ao mesmo tempo, essa intencionalidade da vida assume um caráter totalmente diferente, pois não apenas mostra um Eu capaz de determinar o mundo (consciência representativa), mas é também capaz de ser determinado. Isso se dá porque os elementos do mundo não são coisas (como na representação), possuem uma “alteridade”, são

chamados de elemental. “Toda a relação ou posse se situa no âmbito do não possível que envolve ou contém sem poder ser contido ou envolvido”.²²⁶ Nesse momento “inicial” de ser sujeito, Lévinas mostra um Eu que vive no princípio feliz, em que a vida é puro gozo, onde não existe consciência, apenas sensibilidade intencional, “viver de...”. Os elementos estão a sua disposição, o Eu habita um mundo paradisíaco. No entanto, o mundo que proporciona a felicidade também é o mundo que pode se fazer falta. O homem não somente sente prazer em comer, mas tem a necessidade de comer, a fome e o alimento são simultâneos. Seu corpo - forma de se posicionar no mundo, de estar, pisar um chão e a partir daí, se colocar - está nu e indigente. O sujeito deve então se separar do mundo, criar uma interioridade, passando a viver sua solidão ao lado do prazer, egoísmo de existir “para si”. “A ruptura da totalidade que se realiza pelo gozo, ou pela solidão do gozo, é radical. Quando a presença crítica do Outro puser em questão o egoísmo, não destruirá a sua solidão”.²²⁷ O mundo assim subsiste, tem vida própria e não está aí simplesmente em função desse sujeito. O prazer é a primeira forma de relação com o mundo, e é no prazer que o humano se constrói. O mundo se torna coisa quando fazemos dele matéria de exploração! Mas esse mundo, como elemental, tem o peso do *il y a*, habita também a noite. A separação absoluta do sujeito só se dará na construção da interioridade, quando conseguir sentir-se em casa (chez soi), protegido do mundo que pode ameaçá-lo. “A morada, a habitação, pertence à essência – ao egoísmo – do eu. Contra o *il y a* anônimo, horror, tremor e vertigem, abalo do eu que não coincide consigo, a felicidade da fruição afirma o eu em sua casa”.²²⁸ É como se o sujeito fosse atravessado pela condição de estrangeiridade, necessitando assim habitar um

²²⁶ TI, p.138.

²²⁷ TI, p. 123.

²²⁸ TI, p. 152.

lugar preciso, seguro para repousar. Não é qualquer lugar, qualquer casa, é preciso o convite para que o Eu se sinta acolhido. O sujeito (protagonista do texto) na casa perde sua face estrangeira, traço este que estará sempre presente, por sua vez, no rosto do Outro. A casa é Morada, termo que assume uma significação própria no texto, porque possui a dimensão do feminino. A morada não é um edifício frio, uma coisa entre outras coisas no mundo, mas possui ao calor da intimidade, condição de recolhimento. É dessa forma que o Eu conquista sua separação definitiva do mundo, pois a morada, ao mesmo tempo que marca um limite, possui suas portas e janelas abertas. O sujeito contempla o mundo agora através das janelas de sua Casa.

Entramos na casa porque ela é hospitaleira, convite para ficar e gozar verdadeiramente o mundo. A morada é já intimidade com alguém, habitante que habita esse lugar antes de mim, como se estivesse preparando esse lugar para ser morada. Mas quem é esse alguém que habita a minha morada antes de mim mesmo? Lévinas utiliza pela primeira vez o termo Mulher, rosto feminino, e não apenas feminino para falar desse habitante, que não invade a Morada de forma violenta, mas é doçura, familiaridade. O Rosto é especificado, adjetivado como feminino.

“E o Outro, cuja presença é discretamente uma ausência e a partir da qual se realiza o acolhimento hospitaleiro por excelência que descreve o campo da intimidade, é a Mulher. A mulher é a condição de recolhimento, da interioridade da Casa e da habitação”²²⁹.

O Feminino é descrito nas obras anteriores como alteridade por excelência, mas aqui a Mulher, com letra maiúscula, surge como a hospitalidade por excelência, o acolhedor em si. O feminino se apresentava anteriormente como alteridade, agora alteridade é feminina. Mas conserva todos os traços do que até então fora dito do feminino, ou

²²⁹ TI, p.166.

seja, a Mulher é presença e ausência, linguagem sem ensinamento, por isso silenciosa, presença sempre discreta, segredo, mistério. A mulher não é também o vós do rosto (que supõe a altura) é o *tu* da familiaridade. É o único momento que Lévinas admite uma relação com a filosofia de Buber, quando comenta que essa relação se assemelha a relação Eu e Tu deste autor. A forma que a Mulher tem de reservar-se possibilita a construção da interioridade de Sujeito (que poderíamos dizer em que o humano se assume homem). Doce desfalecimento do ser, pois o surgimento da Mulher não ameaça, ao contrário, se retira para que o Outro (enquanto mesmo) possa nascer. O ser, na relação amorosa, não tem a mesma intensidade, perde a força, se fragiliza através da presença/ausência da mulher.

Mas o surpreendente do texto virá mais adiante, quando Lévinas depois de deixar bem claro que o feminino da Casa carrega a presença da Mulher, se refaz enfatizando que a dimensão da casa não necessita da presença do “sexo feminino” para se dar.

“O feminino foi descoberto nesta análise como um dos pontos cardeais do horizonte em que se coloca a vida interior – e a ausência empírica do ser humano de ‘sexo feminino’ numa morada nada altera à dimensão de feminidade que nela permanece aberta, como o próprio acolhimento da morada”.²³⁰

A interioridade então se ergue a partir do feminino! Casa, Mulher, Feminino se misturam, assumindo as mesmas características e ao, mesmo tempo, se separam para assumirem essas mesmas características em diferentes lugares e momentos na obra levinasiana. Mas, se a Casa não necessita da Mulher, por que citá-la? Por que colocá-la, inicialmente, como *condição* de recolhimento, portanto da Morada? Essas contradições certamente não surgem como um descuido do filósofo tão preocupado com a revisão de

²³⁰ TI, p.169.

seu discurso (isso se percebe no decorrer de toda sua obra). Essas interrogações serão aprofundadas através da crítica feita por Catherine Chalié a Lévinas, que será abordado mais adiante. Queremos, nesse momento, apenas destacar a forma como o feminino vai se apresentando ao longo dos textos, para com isso, termos uma visão mais abrangente desse conceito (ou protoconceito).

A questão do feminino também aparece em uma outra seção da obra intitulada “Para além do Rosto”. Última parte do livro, após Lévinas ter analisado com profundidade a significação do Rosto, a relação com Outro e as implicações dessa relação para o Eu, ele fala agora de “algo” que está para além do Rosto. O outro que neste momento se apresenta não é mais o Outro que até então vinha sendo descrito, mas é o Outro da relação erótica, possui um rosto específico, “rosto feminino”. Do mesmo modo, o Eu também não será mais o mesmo, mas se mostrará como Subjetividade amorosa ou Subjetividade da Fecundidade. Essa seção começa falando do Amor, conceito que é pouco utilizado pelo autor, segundo ele, pelo fato mesmo de estar profundamente desgastado no mundo atual. O sentido mesmo do amor foi perdido. O amor, do mesmo modo que a fecundidade, provoca uma perturbação no Eu que será distinta da perturbação causada pelo Outro. O Eu vive uma experiência em que é, mas ao mesmo tempo se transcende, e nesta ambigüidade se revela toda a equivocidade do erótico. O Outro passa a ser a Amada, termo que se afirma no feminino, do mesmo modo que o Eu se mostra como masculino, apontando na forma de amar a diferença sexual.

Rodolphe Calin, comenta que

“Lévinas vê na diferença sexual o lugar de uma abertura à alteridade radical do outro suscetível de elevar essa diferença biológica ao nível de uma categoria ontológica, não considerando contudo a alteridade senão sob a figura do feminino, como se o eu que vai em direção ao outro sexo fosse necessariamente masculino. A atitude de Lévinas é bastante ambígua pois, por um

lado, cede ao preconceito androcêntrico, e por outro, tem a aparência de um elogio ao feminino²³¹.

A ambigüidade se percebe também, no fato de Lévinas ter, a todo momento, o cuidado de não ontologizar o rosto, mas quando fala do feminino concede características próprias e específicas a esse rosto. Assim, a Amada aparece em muitas passagens sempre sendo descrita como ternura, fragilidade, vulnerabilidade, como um “não-ser-ainda”. Ou seja, quando o amor visa à Amada, visa a algo que se coloca em um plano diferenciado do Outro. A Amada também é a equivocidade por excelência. Ela não apresenta a significação em si mesma, como o Outro, que não pode ser descolado de sua própria palavra, mas o rosto feminino é “insignificância”, não tem palavra. Sua forma de ser não exhibe sua significação, “a simultaneidade ou equívoco dessa fragilidade e do peso de não-significância, mais pesado do que o peso do real informe, denominamos *feminidade*”.²³² A carícia como a forma dos amantes se buscarem é feita de necessidade e desejo. Do mesmo modo que o amante visa à satisfação, quando depara-se com o feminino, percebe algo que vai além da necessidade e da consumação de uma necessidade. A Amada, rosto feminino, não é objeto, nem fonte de conhecimento, pois se apresenta fugindo à luz, retirando-se, se fazendo ausente. A relação erótica se aproxima, desse modo, da obscuridade do // y a, como se a noite percorresse a inexatidão do Feminino, que não pode ser traduzido pelo dito, palavra sempre representativa. O Rosto Feminino carregaria em si mesmo um Dizer. A carícia busca profanar esse Dizer, tocar o intocável, trazer à luz o que só pode se mostrar na noite.

²³¹ *Féminin*. In :COLIN, Rodolphe et SEBBAH, François-David. 2002 ,p.32.

²³² *TI*, p.287.

“O rosto feminino reúne essa claridade e essa sombra. O feminino é o rosto em que a perturbação cerca e invade a claridade [...]. Na inversão do rosto pela feminilidade – nesta desfiguração que se refere ao rosto – a in-significância mantém-se na significância do rosto [...] é o acontecimento original da beleza feminina, do sentido eminente que a beleza assume no feminino [...]”.²³³

O Rosto feminino é então a inversão do próprio sentido do Rosto, “significação às avessas”, esse é seu equívoco. A beleza feminina está no fato de não haver exposição, anuncia e esconde o futuro, (por isso difere da obra da arte, imobilidade do instante, produzindo imagens).

Mais adiante, Lévinas coloca que a Amada regressaria à condição de infância, vivendo o mundo sem o peso das responsabilidades, ainda na animalidade, abandonando assim, seu estatuto de pessoa.

com
como
verdadeiras
sem
vida

« A amada não se opõe a mim como uma vontade em luta a minha ou como submissa a minha, mas ao contrário, uma *animalidade*²³⁴ irresponsável que não diz palavras. A amada retorna à posição da criança responsabilidade - esta sedução, esta juventude, esta pura ‘um pouco animal’ - deixou seu estatuto de pessoa ». ²³⁵

Não desconsiderando o fato de que, muitas vezes, essa forma de ser do feminino possibilitou uma certa dominação diante do mundo (como se o poder feminino caminhasse por outras vias), Lévinas destaca que é exatamente nessa maneira de se esconder que o feminino assume sua força. A Amada impede, doce e suavemente, a violência viril do Amado, na medida que não possibilita o seu retorno a si, obra da identidade. A Amada entenece, **efeminiza** o Eu (amado,

²³³ TI, p.294.

²³⁴ O grifo é nosso.

²³⁵ TI, p.295.

masculino) a partir do momento que a carícia não é posse, e que o amor se faz entrega. No amor nos perdemos sem, no entanto, vivermos uma fusão ou busca de uma complementaridade através do Outro, transcendendo o mundo da luz. Na relação erótica se busca o que está além: o filho. “O *Eros* liberta desse estorvo, suspende o retorno de mim a si”.²³⁶ A relação erótica funda a paternidade (não a maternidade), que nosso autor cita como devendo ser o modelo de todas as relações humanas. O filho é sempre único para o pai e essa unicidade deve ser transportada a todos os níveis de relações humanas. O Amado, quando busca a Amada, dirige-se ao Outro, completamente Outro que é o filho e, dessa forma, ele (pai) realiza sua transcendência. A fecundidade realiza a obra da paternidade, mas que só se tornou possível pela maternidade, pela relação como feminino. O Feminino é, portanto, responsável pela transcendência do Eu. A paternidade não se dá somente no nível biológico, pois a ausência do pai biológico não anularia essa dimensão²³⁷. O Eu paternal se transcende porque vive através do filho o fenômeno da transubstanciação, em que o Eu é seu filho, não como uma mera continuidade, em que se buscaria uma realização no filho de todas os desejos que de alguma forma não conseguimos conquistar. A originalidade dessa situação inaugura uma relação com alguém que não é meramente a minha obra, mas que me possibilita ao mesmo tempo, vencer a morte e ser outro. “A paternidade é uma relação com um estranho que, sendo embora outrem [...] é eu”.²³⁸ O filho abre a relação amorosa, fechada ao social, proporcionando, assim, uma sociedade fraterna.

²³⁶ TI, p.303.

²³⁷ Lévinas comenta que esse modelo de relação pode ser observado na relação mestre/discípulo e em muitas outras relações da vida cotidiana. Cf. EI, p. 64.

²³⁸ TI, p.310.

Um ponto significativo a ser observado é o fato de Lévinas mostrar, nesse capítulo, o caráter múltiplo desse Eu.

O Eu se vê perturbado por essa multiplicidade desde o momento que é atravessado pelo feminino (efeminizando-se) até a relação com o filho (transsubstanciação). O Eu, através do feminino e da fecundidade, vive a diferença em si mesmo, acontecimento que o impede de reunir todas coisas e elementos do mundo em uma identidade comum, em uma consciência totalizadora. O feminino sensibiliza o Eu para o encontro com o Outro fora da relação erótica. Como se precisasse passar pelo aconchego da morada, pelo relacionamento com a Amada, que ama o Amado antes mesmo que esse venha a amá-la, para viver uma relação em que não se espera absolutamente nenhuma gratidão, entrega absurda em que o Outro pode, inclusive, matá-lo.

Antes de analisar a última obra filosófica (*Autrement qu'être*), em que Lévinas aborda a questão da maternidade (não mais se referindo ao feminino) como metáfora possível para pensar a Subjetividade, farei aqui uma referência a seus textos talmúdicos e sobre o judaísmo.

1.3.4 Difficile Liberté

Difficile Liberté (1963) é uma reunião de textos escritos entre o fim da Segunda Guerra Mundial e o início dos anos 60. Seus artigos, ao mesmo tempo que recebem uma edição separada dos textos filosóficos, se aproximam, pois trazem em si referências constantes as suas principais questões filosóficas como o Outro, a Totalidade, a Razão redutora, a corporeidade... e o feminino. A esse respeito, muitos pensadores questionam a legitimidade da imbricação de uma tradição judaica nos textos levinasianos. Lescourret pergunta

se estamos diante “de um pensador judeu ou judeu pensador”.²³⁹ Certamente helenismo e hebraísmos se entrecruzam, fazendo nascer dentro do discurso filosófico do Ocidente uma nova fonte de significação. Como separar essas duas referências, ou melhor, por que separá-las? A riqueza desse pensamento não se encontraria justamente nessa imbricação?

Lévinas dedica um artigo em especial à questão do feminino, intitulado “O judaísmo e o feminino”, artigo que já havia sido publicado, em 1960, em *Âge Nouveau*. O filósofo inicia o texto falando da importância das interpretações rabínicas sobre a Bíblia que constituirão o Talmud. Esses textos são marcados pelo rigor de uma exegese, tornando-os complexos e de difícil leitura àqueles que não estão acostumados com essa linguagem. A reflexão sobre a mulher se dá através da análise das figuras femininas que aparecem no Antigo Testamento. As mulheres aí terão um papel fundamental, mesmo que este não seja destacado pela própria história, mas sem o qual os homens certamente, não seriam reconhecidos como o foram. A esse respeito, Catherine Chalié comenta que todo judaísmo é inseparável da tradição oral da leitura da Torá, mas os estudos desses textos foram reservados aos homens. Mesmo que cada letra da Torá corresponda a um dos membros do povo de Israel - composto por homens e mulheres – estas passaram a ser excluídas desses estudos, com o pretexto que teriam já um conhecimento intuitivo dessas verdades²⁴⁰. A presença dessas mulheres (Miriam, Débora, Tamar, Noemia, Ruth, entre outras que são citadas no texto) será decisiva para o redirecionamento dos acontecimentos históricos.

“Mas o mundo onde se desenvolvem estes acontecimentos, não teria sido estruturado como o foi, [...] sem a presença secreta, no limite da evanescência, das mães, esposas e filhas, sem seus

²³⁹ LESCOURRET, Marie-Anne. 1994, p.178.

²⁴⁰ CHALIER, Catherine. « Le Secret qui nous habite ». In : *Provenances de la pensée*. p. 29-39.

passos silenciosos na profundidade e densidade do real, representando a própria dimensão da interioridade e tornando, precisamente, habitável o mundo. A Casa é a mulher, nos dirá o Talmud”.²⁴¹

Neste trecho, podemos novamente encontrar as mesmas características dadas à mulher e que se encontram também presentes nos textos filosóficos. O destaque concedido ao silêncio, à interioridade e à Casa como dimensões do feminino aparecem nesse texto como elementos que tornam tanto o homem como o mundo, mais humano. Feminino e Mulher se confundem, pois a Mulher surge como aquela que porta por excelência esse feminino, que figura entre as categorias do Ser. O que significa exatamente tornar o mundo habitável? Lévinas cita o enigmático texto do *Gênese*, que fala da criação em que a mulher surge como alguém que “presta ajuda a Adão”. O papel das mulheres seria de transformar o mundo já transformado pelo homem. O homem, através do trabalho, transforma a natureza, faz cultura, constrói a técnica e a natureza deixa, assim, de ser imediata. O movimento do homem se caracteriza pela conquista, mas que produz, por sua vez, uma “brutalidade” insuportável. “Eis aí o espírito em sua essência masculina, que vive *fora*”²⁴², o feminino lhe daria a dimensão de interioridade, tornando o mundo mais feminino, e conseqüentemente, mais habitável. O homem solitário se vê alienado por suas próprias obras, prisioneiro de suas invenções que deveriam servir para libertá-lo, mas acabam produzindo mais misérias e desigualdades. A mulher não é apenas a companheira que preencheria uma solidão, mas é aquela que chega para suavizar o mundo viril, feito pela ansiedade da conquista, do poder de universalizar (presente no Logos): a mulher não visa à conquista, ao poder. Ao acalmar essa dimensão masculina, a mulher possibilita ao

²⁴¹ DL, p.53.

²⁴² DL, p.55.

homem um aconchego em um mundo que se faz, desde já, hostil. O homem assim, se recolhe em si mesmo, pois aprendeu com a mulher o sentido e a importância da interioridade, e sem isso não conheceria a felicidade e a paz. Parece que podemos nesse momento preciso de sua obra, perceber um certo enfraquecimento da dimensão política e das próprias instituições. Ou seja, existe uma dimensão de interioridade que surge como fundamental para salvaguardar e dar sentido ao mundo exterior e objetivo.

“Este mundo em que a razão se encontra cada vez mais, não é habitável. Ele é duro e frio, como os depósitos onde se amontoam mercadorias que não podem satisfazer [...] Eis aí o espírito em sua essência *masculina*²⁴³, que vive *fora*, exposto ao sol violento que cega [...], expatriado, solitário e errante e, desde já, alienado pelas coisas produzidas.”²⁴⁴

Mas o feminino não é apenas interioridade, porta em si uma outra dimensão: a maternidade. A Bíblia nos diz que a mulher é chamada “*Ichah* em hebreu, pois ela vem do homem, *Iche*”.²⁴⁵ Sem se deter exhaustivamente na discussão da origem da mulher, que possui uma variação de interpretações, Lévinas busca destacar o fato mesmo de que a mulher não é um complemento ou parte (vindo de um ser andrógino, como pensava Platão), mas um ser que surge numa situação de igualdade de natureza em relação ao homem. Enquanto o masculino assume um sentido escatológico, o feminino, pela maternidade, o conduziria para um além de si mesmo. Ou seja, a maternidade é a “salvação da humanidade”, não porque possibilita apenas uma continuidade da espécie, mas por portar um tempo que vai além do presente, e esse é o sentido do amor, não

²⁴³ Grifo nosso.

²⁴⁴ DL, p. 55.

²⁴⁵ DL, p.57.

reduzido à volúpia e ao presente dos casais. Com isso, Lévinas não quer enfatizar um sentido quase místico pretendidamente concedido ao feminino pela história romanesca, mas destacar que o feminino não abre uma dimensão de altura, e sim uma dimensão de intimidade.

No entanto, o feminino se revela na ambigüidade, pois a tradição rabínica, ao mesmo tempo, que concede à mulher o privilégio da salvação, associa-a ao Diabo.

“A mulher é inteiramente impudor até na nudez de seu dedinho; ela é o que, por excelência se exhibe, o essencialmente perturbado, o essencialmente impuro. Satan, diz um texto extremista, foi criado com ela”.²⁴⁶

A mulher parece estar assim entre a Eva e Lilith!²⁴⁷ E mais adiante, no mesmo texto, Lévinas o encerra dizendo que,

“a figura bíblica que habita Israel sobre as rotas do exílio, a figura que invoca a saída do Sabbath nos crepúsculos, onde logo ficará sem socorro, a figura em que se acumula para o judeu toda a ternura da terra, a mão que acaricia suas crianças e as embala – não são mais femininas: nem uma mulher, nem uma irmã, nem uma mãe o guiam”.²⁴⁸

As mulheres continuam, na prática, na realidade concreta que comporta uma organização política, social e econômica, em uma posição de ocultamento: o lugar das mulheres é, portanto, o não-lugar, em que a pergunta pelo “onde?” não é mais possível. As mulheres, desse modo, subvertem e por isso contestam toda idéia de essência, em que tudo já teria o “seu lugar”.

²⁴⁶ DL, p.62.

²⁴⁷ Figura que aparece em várias culturas e que é considerada a primeira mulher de Adão. Por não ser gerada a partir da costela de Adão, não se submete a este. Isso lhe custou a expulsão do paraíso, sendo obrigada a viver nas trevas, aterrorizando a noite dos homens. Cf. BRIL, Jacques. *Lilith ou mère obscure*. Paris: Payot, 1981; KOLTUV, Bárbara Black. *O livro de Lilith*. SP: Cultrix, 1986; SICUTERI, Roberto. *Lilith, a lua negra*. RJ: Paz e Terra, 1990.

²⁴⁸ DL, p. 62.

3.1.5 Du Sacré au Saint

Du Sacré au Saint (1977) faz parte de uma reunião de textos que foram proferidos por Lévinas entre 1969 e 1975 no decorrer do Colóquio dos Intelectuais Judeus de Língua Francesa. Juntamente com essa obra o filósofo publicou mais três textos que foram chamados por ele de “confessionais”: *Quatre lecture talmudiques*, *L’Aul-delà du verset* e *L’heure des nations*. Esses Colóquios acabaram representando um espaço importante para o resgate da identidade e dignidade judaica, certamente abalada após a guerra. Lévinas se tornou uma referência importante dentro destes debates sendo considerado, por muitos, como um dos mais importantes filósofos judeus de língua francesa. O objetivo do Colóquio era confrontar posições, recolocar as questões da tradição judaica à luz de um contexto contemporâneo. Segundo Lévinas o colóquio era

“a manifestação mais pura e mais significativa do judaísmo ocidental. A mais pura isso é evidente: a mais significativa, pois conseguir em menos de dez anos oito encontros de intelectuais formados em métodos e hábitos e, às vezes, com manias da universidade ocidental, é um reconhecimento implícito do fato que o Judeu se sente, enquanto Judeu, necessário aos problemas, ou seja, necessário ao mundo”²⁴⁹.

Lévinas, a partir de seus comentários, aproxima o judaísmo das questões que de alguma forma, ressurgem em textos filosóficos. Judaísmo e humanidade estão, assim, novamente imbricados. *Du Sacré au Saint* apresenta um texto dedicado a pensar a questão da mulher, mais especificamente, a sua criação. Para mostrar a própria proximidade com as questões atuais, Lévinas presta uma homenagem a um filme de Brigitte Bardot dando a seu texto o mesmo título “E Deus criou a mulher”. Trazendo à tona diferentes interpretações sobre a criação, Lévinas parece não se posicionar em relação a essas interpretações, dificultando para o leitor verificar a percepção que o próprio autor tem diante dessas questões. Com um trabalho minucioso de penetrar no sentido desses textos destrinchando suas dificuldades de compreensão, enfatiza aquilo que julga fundamental nessas

²⁴⁹ LÉVINAS *apud* LESCOURRET, Marie-Anne. 1994. p.171.

análises sem fazer um julgamento de tais compreensões. É dessa forma que Lévinas trata o presente texto, apresentando inicialmente um trecho do Tratado de Berakhot (p.61 a), em que o Rabino Nahaman descreve a criação do homem e da mulher. Daí surgem duas interpretações: a mulher teria um rosto (tal como o homem) e, portanto nasceria na mesma condição que o homem; ou a mulher nasceria de uma costela, fazendo de sua criação uma obra secundária.

Lévinas busca então fazer uma análise de cada ponto desse texto para melhor compreendê-lo. Quando as escrituras falam de uma certa dualidade na criação (“Il a crée deux penchants”), a expressão *vayitzer* é traduzida frequentemente como “inclinação” (*penchant*), e não como “criatura”, o que traz um equívoco ao sentido do texto. O humano, na sua origem, é dual (não como pensa uma tradição ao ressaltar a androginia do ser humano), pois traz em si um dilaceramento; dividido entre a consciência e a liberdade, o ser humano se faz. O humano estaria assim entre a Lei (dada pelo Criador) e a existência permeada pelo desejo e o apatite das coisas do mundo. “Existência dramática, não está simplesmente dividida nas escolhas a fazer entre os desejos, ela está na tensão entre a Lei que me é dada e minha natureza, incapaz de se submeter, sem contradição, a essa Lei”.²⁵⁰ Entre a liberdade e a obediência, o erótico e o sagrado, a Lei e a Natureza, a humanidade se vê cindida em si mesma. A obediência à Lei faz com que o humano perca a possibilidade de se fechar em si, criar uma interioridade, um lugar que julgaria estar salvo de tal obrigação. Deus espia o homem por todos os lados, não há clausura possível, o humano está assim, sempre aberto. Desnucleado, o sujeito se encontra perseguido por esse sentido de responsabilidade que a Lei lhe impõe, “ser para o outro antes de todo diálogo”. A responsabilidade para o outro apresenta uma relação nova, em que um não desaparece no outro, não é fusão, mas instauração da separação. Nesse momento ainda não se tocou na questão da mulher, essa questão surge no momento mesmo que se interroga sobre o fato de que nessa dualidade possa nascer uma diferença sexual e é, dessa forma, que surgirá o erótico e o social. A partir desse novo contexto do sentido do humano, a pergunta sobre o fato da mulher ser um “apêndice” ou não do homem retorna ao texto analisado por Lévinas. Deus pretendia criar dois seres separados e iguais, mas ao perceber que dois seres iguais resultaria a guerra, criou a diferença (sexual). “Precisaria uma diferença que não comprometesse a equidade: uma diferença de sexo, e desde então, uma certa preeminência do homem, uma mulher vinda mais tarde, e enquanto mulher, apêndice do humano”.²⁵¹ Seguir a interpretação que coloca a mulher como um rosto, é colocá-la em pé de igualdade com o homem, significado que se expressa no fato de ter nascido junto e não após ele. No entanto, segundo uma outra interpretação, colocar a mulher como apêndice não é negar a ela um ato de criação original, mas mostrar o quanto a “particularidade do feminino é coisa secundária. Não é a mulher que é secundária, é a relação com a mulher que é secundária”²⁵². Percebemos aqui a tese, defendida em outros textos por

²⁵⁰ **SS**, p.129.

²⁵¹ **SS**, p. 142.

²⁵² **SS**, p. 135.

Lévinas, de que a relação erótica se encontra em um segundo plano no tocante à relação ética. Uma certa prioridade ao masculino é enfatizada, pois o texto praticamente não se prende a aprofundar a interpretação da mulher como rosto (e não como costela). O masculino passa a ter a prioridade (caminha na frente), pois o feminino, naturalmente inclinado ao erótico, conduziria o homem à concupiscência (aí se reproduz a imagem da mulher eternamente sedutora, fonte de pecado). No entanto, mais adiante, o autor enfatiza o fato de que tanto a mulher como o homem, enquanto humanos, devem assumir a responsabilidade e é sobre esse plano que a igualdade surge, “na ordem do interhumano, igualdade perfeita e mesmo superioridade da mulher, capaz de dar conselho e direção.

Segundo os costumes, é preciso, contudo, independentemente de toda a finalidade, que o homem indique a direção do caminho”.²⁵³ Na intimidade da casa (gineceu), é permitida à mulher a igualdade, mas na exterioridade, no universo cultural, a diferença é mantida.

3.2 O corpo habitado pelo estrangeiro: Autrement qu’être ou au-delà de l’essence

“Que o vazio do espaço seja preenchido de ar invisível [...] não percebido, mas me penetrando até as dobras de minha interioridade; que esta invisibilidade ou este vazio sejam respiráveis ou horríveis; que esta invisibilidade, não indiferença, me obsidie, antes de toda tematização; que a simples *ambiência* se imponha como *atmosfera*, no qual o

²⁵³ SS, p.144.

sujeito se entrega e se expõe até o pulmão, sem intenções e objetivos – que o sujeito possa ser pulmão no fundo de sua substância[...]”²⁵⁴

Autrement qu'être ou au-delà de l'essence (1974), certamente a obra mais complexa de Emmanuel Lévinas, tem a preocupação em ultrapassar os limites da linguagem ontológica para falar do que não se pode falar (ousadia e abuso da linguagem). Por esse fato, dedico à análise dessa obra um subcapítulo à parte das obras que foram aqui referidas. Expondo a ambigüidade do Dito (pois, ao mesmo tempo que faz um esforço em sair do ser, utiliza o dito para falar dessa saída), Lévinas se encontra com o Dizer, tempo imemorável da linguagem ética. Como comenta Ricoeur, “o desafio maior que esse livro apresenta consiste no fato de ligar o destino da relação a ser estabelecida entre a ética da responsabilidade e a ontologia ao destino da linguagem de uma e de outra: Dizer do lado da ética, o dito do lado da ontologia”.²⁵⁵ Em *Totalidade e Infinito*, o filósofo partia de uma idéia de sujeito egocêntrico que se constituía gradativamente a partir de diferentes elementos. A sensibilidade, sempre à flor da pele, lhe proporcionava um gozo gratuito e, ao mesmo tempo, necessário a sua construção enquanto indivíduo. Mas o gozo era ainda um caminho que o levava a si mesmo. Envolvido com o mundo e consigo mesmo, o Eu somente sairá dessa solidão no encontro com o feminino. A pele encontra outra pele que não é sua e lhe permite buscar um desejo que não o conduz mais a si, mas a um completamente outro. Em *Autrement qu'être* a análise não partirá mais dessa idéia de sujeito, mas buscará falar do que antecede (não em um sentido cronológico, pois o tempo será sempre

²⁵⁴ AE, p.276.

²⁵⁵ RICOUER, Paul.1999.p.15.

diacrônico, e o que poderíamos chamar de princípio, se apresenta como não-princípio, anárquico, por isso não recuperável) à noção de sujeito, ou seja, o sentido mesmo da Subjetividade. Não se trata então de uma redução, no sentido husserliano, do Dito ao Dizer, mas de apresentar um Dito que solicita um Dizer, adquirindo significado a partir dele.

Assim, Ricouer destaca uma segunda dificuldade de leitura desse texto: tematizar o que excede o próprio discurso, “o lugar no discurso da ética da aproximação, da proximidade, da responsabilidade e da substituição”.²⁵⁶ A linguagem do dito exige um eterno desdizer-se, este é o sentido mesmo do último capítulo dessa obra, intitulado “Outramente dito”. O discurso torna-se uma denúncia da traição inevitável da fala, que deve se rever, não mais afirmando-se, mas deixando-se conduzir por esse lapso de tempo que, de alguma forma, deixa seus vestígios. O que queremos neste momento aprofundar é o fato da Subjetividade não ser uma mera abstração, mas se apresentar primeiramente como sensibilidade, uma subjetividade de “carne e sangue”, ou seja, a subjetividade é corpo, pele tocada pelo Outro – Maternidade. Assim, o corpo que carrega em si o sentido do humano é anterior à consciência. Como já havia referido, Lévinas abandona totalmente nesse texto o termo Feminino, pelo fato de estar ainda ligado a um universo ontológico. Mesmo assim, percebe-se que todo o movimento da Subjetividade, enquanto corpo, assemelha-se ao movimento do feminino descrito anteriormente. Como se o feminino trouxesse à tona a “memória do corpo”, a linguagem da ambigüidade e o sentido mesmo da hospitalidade. O

²⁵⁶ Ibidem,p.23.

que é feminino se faz feminino sem dizê-lo. Não é mais a Casa (dimensão do feminino) que hospeda o Outro, sempre estrangeiro, é meu corpo mesmo que acolhe a alteridade, flagrando uma “identidade já doente” em si mesma. Essa ambigüidade é percebida na expressão *chez soi* que significa tanto a “minha casa” como o “em si”. Parte-se do Eu (moi) para chegar ao Se (soi), da condição de hóspede à condição de refém (otage). A subjetividade Maternal, proximidade da pele, é proximidade com Outro, mas quem é esse Outro que, anterior ao sujeito, está como que “pregado” à pele, obrigando esse sujeito ao não esquecimento – experiência paradoxal daquele que, ao mesmo tempo, parece não ter memória desse passado? Como ter certeza que essa subjetividade me pertence se não há ainda um Eu, sujeito constituído? Como “saber” que esse passado tem alguma relação comigo, com meu presente? Para compreendermos essas questões é necessário mergulharmos no sentido que a Subjetividade, enquanto sensibilidade maternal, proximidade extrema com o Outro, assume no texto levinasiano.

3.2.1 O corpo tramado pelo outro: por uma sensibilidade à flor da pele

“Como se uma estranha fraqueza fizesse estremecer e abalasse a presença ou o ser em ato. Passividade mais passiva que a passividade conjunta do ato, a qual aspira ainda pelo ato...Descarga do ser que se desprende. Talvez as lágrimas sejam isso. Desfalecimento do ser que tomba em humanidade[...]”.²⁵⁷

Talvez os filósofos chorem pouco! Ironia feita a um pensamento que parece ter perdido a capacidade de se emocionar. Não falamos aqui da emoção provocada pela beleza da obra de arte, mas da emoção que talvez se aproxime à emoção do parto, em que a fragilidade do outro toca a nossa própria fragilidade. É dessa forma que o passado anárquico da Substituição nos põe diante de um corpo que é capaz de chorar pelo Outro.

Lévinas, nessa obra, dedica um capítulo para abordar a questão da proximidade, que se intitula “Sensibilidade e Proximidade”. O diálogo com Husserl e Heidegger marca o texto numa tentativa de ir além da idéia de uma intencionalidade que, de alguma forma, necessita da consciência para intermediar a relação com o mundo; e a idéia de um ser sempre onipresente. A sensibilidade não recebe o mesmo tratamento de *Totalidade e Infinito*, essa obra exigiria uma excedência, um *surplus*²⁵⁸, como ele mesmo o diz no final de sua obra. *Autrement qu’être* nasce dessa excedência sendo contaminada por um sentimento de transbordamento do sentido, o livro (ou todos os livros) se torna pequeno demais para suportar esse peso. Falar de uma subjetividade, inicialmente descolada da idéia de sujeito, é navegar em um tempo que parece desconectado de si mesmo.

²⁵⁷ HH, p. 14-15.

²⁵⁸ « O problema transborda o quadro desse livro », cf. TI, p.318.

Vivemos a desconexão do tempo não externamente (a partir da exterioridade absoluta do Outro), mas “internamente” (se assim podemos dizer, pois não há ainda interioridade), ou melhor, carnalmente. A pele como aquela que está **entre** a exterioridade e a interioridade, é uma abertura provocada pelos poros que respiram não mais a si mesmo, mas o outro. O corpo é assim habitado pelo estrangeiro. A proximidade é absoluta, imediata, pois não estamos a tratar do corpo como objeto, que dele podemos tirar uma distância para após podermos analisá-lo, mas o corpo é Subjetividade – “grão de loucura” – de onde brotará o sujeito. O corpo é a “terra mãe” (mátria)²⁵⁹ que acolhe o Outro que chega, estrangeiro; não que o corpo primeiramente exista, para depois ser possível esse acolhimento. O corpo nasce desse acolhimento, é tecido pelo fio da alteridade, é por isso um corpo maternal. Esse é o sentido da proximidade, mais próxima que qualquer vizinhança possível, a Subjetividade é feita da proximidade com o Outro. O Outro tem o peso tanto da singularidade como da universalidade, pois esse Outro é a humanidade. Assim, do mesmo modo, a Subjetividade é tanto elemento da relação como a própria relação²⁶⁰. O corpo suporta a humanidade, tarefa difícil para aquele que deve responder a essa carga, e de sua resposta dependerá seu nascimento.

A proximidade não é espacial, como se Outro fosse meu vizinho, habitasse a o lado, costeando o limite de minha existência. Não há aqui espaço ou tempo que possam ser representados. O espaço é o não-espaço e o tempo, o não-

²⁵⁹ “A língua é minha pátria, e eu não quero pátria, tenho mátria e quero fáttria” como expressa Caetano Veloso em sua música intitulada “Língua”.

²⁶⁰ **AE**, p. 136.

tempo. O “não” não significa aqui uma mera negação (do *a priori* kantiano), mas a certeza de que não podemos mais partir dos *a prioris*.

“Esse elogio à passividade – de uma passividade inassumível, para sempre irreduzível a um princípio, pois surgindo no irrepresentável – conduz Lévinas a pensar o sujeito desde já habitado pela alteridade, como voltado e exposto a ela, sem escolha voluntária de sua parte. Ele [Lévinas] não hesita em falar de ‘grão de loucura no fundo do psiquismo’, de ‘psicose’ ou de ‘delírio’”.²⁶¹

A subjetividade nos transporta para além da geografia e da história, nos colocando em um universo e tempo comum. A subjetividade, atravessada pela proximidade com Outro, é inquietude, pois não há um lugar preciso de repouso, ou um tempo que possa ser colocado em um álbum, onde podemos juntar as fotografias (mesmo que estejam rasgadas ou envelhecidas) e nos fazermos sujeitos. A inquietude da subjetividade se dá pelo fato de não conseguir coincidir consigo, mas estar “alienada” (*alienus*), em seu sentido literal, estranha e estrangeira a si mesma. A subjetividade não mostra apenas uma pele exposta ao Outro, mas a exposição dessa exposição, o que Lévinas chama de significância primeira, responsável por todas as outras significações (teóricas e representativas). Assim, o filósofo não nega a dimensão do saber, mas mostra o quanto esse saber é motivado por algo que ele não supõe, que está “fora”, além de si.

“Significância própria da subjetividade é a proximidade, mas a proximidade é a significância mesma da significação, a instauração mesma do um-para-outro, a instauração do sentido que toda significação tematizada reflete no ser”.²⁶²

²⁶¹ CHALIER, Catherine. 1998. p.127.

²⁶² **AE**, p.135.

O saber transforma a sensibilidade em idéia, através das representações trazemos o universo para dentro de nós, substituindo “isso por aquilo”. Os conceitos nada mais são do que a concretização dessa substituição, e aqui não nos interessa (como fazem os gregos) pensarmos se essa substituição é perfeita ou não. O que Lévinas pretende é apresentar a sensibilidade como origem de todo sentido e não mais a consciência. A sensibilidade não repete o movimento da consciência reflexiva (dobramento sobre si), pois desnucleada não encontra a si, mas o Outro. Há uma excedência, defasagem, que a consciência não consegue esgotar e nem dar conta. O sujeito vivia antes seu psiquismo em uma sensibilidade que era puro gozo, habitando um paraíso feliz, mas buscando arrancar-se, ao mesmo tempo, do mundo para se fazer in-divíduo. Agora, a sensibilidade é vivida não apenas como gozo, mas como sofrimento, que se realiza na ausência de repouso (entre o sono e a insônia); o psiquismo é o um-para-outro, “por ser possessão e psicose, a alma é desde já, grão de loucura”.²⁶³ Talvez realmente não tenha loucura maior do que imaginar um sentido que não nasça mais da consciência. A consciência amedrontada pela possibilidade da loucura, representação mesma da irracionalidade, se vê na subjetividade maternal ancorada em um corpo que é agora “grão de loucura”. Chaliier comenta, no entanto, que Lévinas não pretende apenas enfatizar uma alteração no psiquismo sofrida por essa subjetividade, mas deseja apontar, ao contrário de uma doença, um Dizer que é bondade²⁶⁴. A loucura como exposição sincera da pele, não é força – virilidade do logos – capaz de esconder e proteger o Eu atrás de um

²⁶³ Cf. nota, **AE**, p.111.

²⁶⁴ CHALIER, C. 1998. p.127.

emaranhado de conceitos e teorias, é pele, desde já, vulnerável, que se apresenta como um “conatus ao inverso”.²⁶⁵ A maternidade é assim desinteressamento do corpo de si, para tornar-se “para-outro”. Não há mais como se esconder, pois a Subjetividade está obsediada pelo Outro, nudez do corpo que sente a dor do outro como se fosse sua própria dor. Numa doação completa de si, a subjetividade vive a ambigüidade de que, no ato mesmo de doar-se, se constrói. Retirar o pão de sua boca para dar ao Outro exige (como já havia comentado no capítulo anterior) que se tenha um pão para dar, que o gozo seja prévio ao sofrimento, por isso a sensibilidade não pode estar separada nem do gozo nem do sofrimento. “Só um sujeito que come pode ser para o Outro ou significar”.²⁶⁶ Lévinas comenta que a doação tem o sentido de abertura da casa e de si mesmo e não apenas da “carteira”, pois o pão não representa apenas uma matéria que o Outro necessitaria para sobreviver (mesmo que a pobreza exija essa resposta imediata da matéria). O pão simboliza acima de tudo nossa própria vida alimentada pelo prazer que agora é doada ao Outro. É a vida que pomos à disposição, não porque assim o queiramos, mas porque o significado mesmo de nossa existência se encontra nessa doação, “um ter-sido-ofertado-sem-reserva, não encontrando proteção em algo consistente, ou identidade de estado”.²⁶⁷

Lévinas destaca a pré-originalidade desse instante, em que a diacronia é mantida impossibilitando qualquer forma de recuperação. A resposta possível de ser dada, não se voltará então a esse passado, mas ao presente. O passado que

²⁶⁵ **AE**, p.114.

²⁶⁶ **AE**, p.119.

²⁶⁷ **AE**, p.120.

sempre passa, envelhece; envelhecendo junto à juventude desse corpo que, de alguma forma, também já nasce velho. É ao Outro, no encontro do face a face, que devo agora responder.

A sensação que temos é que no momento da Subjetividade parece não haver nem Eu e nem Outro constituídos, pois o Outro que habita a pele não é um Outro concreto (face-a-face), está encarnado em mim antes mesmo de aparecer a mim. E o que nos faz ser nós-mesmos é a resposta dada ao outro, que só poderá ser dada por nós. Somos, assim insubstituíveis nessa resposta. A maternidade é a metáfora que expressa o sentido dessa significância, o um-para-outro, que Lévinas chama de Substituição.

“A sensibilidade é afecção pelo não- fenômeno, ser colocado em causa pela alteridade do outro, antes da intervenção da causa, antes do aparecer do outro, um pré-original não-repousar sobre si, a inquietude do perseguido (onde ser? como ser?) ou seja, retorcendo-se em dimensões angustiadas de dor [...] arrancamento de si, menos que nada, rejeição no negativo - atrás do nada – maternidade, gestação do outro no mesmo”²⁶⁸.

O grito dado ao nascer não é seu, mas vem do Outro. Mescla de prazer e dor em um corpo que, desde o início, não foi para si, se traduz no corpo maternal da subjetividade. A maternidade é uma experiência em si de estranhamento, um corpo que carrega o outro, em que todo alimento ingerido pela mãe é desviado para esse ser, que ela já ama mesmo antes de conhecê-lo. Abortar esse ser é de alguma forma correr o risco de morrer junto, pois a pulsação do outro está enredada de uma tal forma em minha própria pulsação. O Outro me conhece por

²⁶⁸ AE, p.121.

“dentro”, habitando meu “avesso”, ele sabe mais de mim do que eu mesmo. É interessante pensarmos na imagem simbólica da maternidade, momento em que a visão não tem nenhum privilégio. O outro que habita as entranhas do corpo maternal escuta o coração daquele que o acolhe. Essa é a música da vida, ritmo que embala o Outro e a Mim, numa dança em que os corpos se misturam, se tocam e inspiram a fraternidade, comunidade de irmãos. “O *para* do um-para-outro, fora de toda correlação e de toda finalidade, é um *para* da gratuidade total, rompendo com o interessamento: *para* da fraternidade humana fora de todo sistema estabelecido”.²⁶⁹ Lévinas não tem nenhuma hesitação em utilizar o termo fraternidade, certamente o mais esquecido após a Revolução Francesa. Poderíamos nos perguntar porque a Liberdade e a Igualdade tiveram uma importância maior que a própria fraternidade, completamente esquecida no meio de lutas e batalhas por um mundo mais justo²⁷⁰.

Mas o que significa exatamente essa substituição? Como é possível substituir, ou seja, “estar no lugar de” se o sujeito mesmo ainda não está “em seu lugar”, não se constituiu plenamente? Quando o Outro surge no encontro face a face faz vibrar dentro de mim um passado. A substituição não seria então, já um

²⁶⁹ **AE**, p.154.

²⁷⁰ Derrida comenta, no entanto, em uma entrevista concedida a *France Culture* a resistência que tem ao termo “fraternidade”. Primeiramente, por possuir sua origem a partir de uma idéia de família, de genealogia e por representar uma comunidade de irmãos e não de irmãs (de fraternité et non de sororité), produzindo uma hegemonia masculina na origem mesma desse termo. Cf. DERRIDA, Jacques. 1999b, p.70. Um outro texto interessante para pensar essa questão é a entrevista concedida por Geneviève Fraisse “Sœurs et Frères”, in: **La controverse des sexes**. p.45-63. Neste texto, ela comenta que enquanto na Antiguidade vivia-se o poder masculino sob a forma do patriarcado, na era republicana, na democracia, o poder masculino se coloca como “fraternal”, ou seja, exclui-se as mulheres da democracia, pois elas “são incapazes de serem nossas irmãs e amigas”. Compreender a mulher como igual ao homem é colocar a sociedade em estado de guerra.

movimento, uma atividade contradizendo assim, a passividade absoluta da qual a Subjetividade é feita?

3.2.2 A Substituição: corpo que tem o outro-em-sua-pele

O capítulo “A Substituição”, central na obra *Autrement qu’être*, é a semente que dará origem a toda obra. Este texto aparece, inicialmente, como uma conferência dada por Lévinas em Bruxelas, no ano 1967. Após sete anos, o texto se vê acabado, mostrando todo um esforço de aprofundamento do autor em tratar temas que buscarão apontar uma nova direção para toda uma tradição ocidental do pensamento filosófico. O estrondo que essa obra causa se faz perceber pelo fato mesmo de ser uma obra ainda pouco discutida, pela dificuldade de compreender todo um tratamento dado pelo autor que obriga o leitor a sair de seu lugar lógico, para entrar em um universo onde a ambigüidade é o fio condutor. E é através da ambigüidade que a Substituição deve ser escutada.

Félix Perez²⁷¹ comenta que a Maternidade, corpo que traduz o sentido da substituição, é melhor compreendida se relacionada ao seu oposto, à esterilidade. Para isso, ele resgata a representação das mulheres estéreis no Antigo Testamento, até mesmo para mostrar o quanto Lévinas se inspira na tradição judaica para construir sua filosofia. Essas mulheres (Sara, Rebeca, Raquel e Léa), que, inicialmente, se viam incapacitadas de gerar, por graça divina, se vêem diante da experiência da maternidade. A maternidade aparece, então, a partir de um corpo que é estéril, ou seja, “passividade insignificante da inércia”, mas um corpo que é, ao mesmo tempo, arrancado de sua inércia para ser materno, “reenvio desde já a um movimento na sensibilidade, que se mede no retorno da fecundidade por trás da esterilidade, do outro atrás do mesmo”.²⁷² Passividade, Dizer, proximidade, sensibilidade, vulnerabilidade e substituição compõem, dessa forma, a Subjetividade. São elementos que se entrecruzam não para se fazerem signos dessa subjetividade mas para expressar o sentido mesmo que ela assume. A substituição, efetivamente, não é uma obra da consciência, que se articula através de movimentos constantes de identificação. Nada parece surpreender verdadeiramente a consciência, mesmo que se diga que a Filosofia nasça desse surpreendimento em relação ao mundo. A aventura que a consciência parece entrar não é uma aventura. Somente a proximidade com o Outro nos aponta o sentido mesmo da aventura, um risco constante pois o Outro impede qualquer possibilidade de repouso. Através da subjetividade, embarcamos em uma viagem que não nos possibilita a volta, o ancoramento em uma terra segura, pura perda. A

²⁷¹ Cf. PEREZ, Félix. 2001. p.164-178.

²⁷² PEREZ, Félix, 2001. p.171.

subjetividade emerge na sensibilidade do corpo que não é saber, como se Lévinas, nesse momento preciso de sua obra, separasse a consciência do corpo. A pele toca o que é “invisível”, o que não aparece, impossibilitando a participação da consciência. A significância originária, o um-para-outro, vem do contato com a invisibilidade, um Dizer que não se mostra ao olho, mas que vibra no corpo. Quando a consciência tenta compreender a inquietude vivida pelo corpo, ela se depara com uma estranheiridade (obsessão pelo Outro) que a invade, e que qualquer empreendimento de compreensão transforma-se já em traição.

“A obsessão atravessa a consciência na contracorrente, inscrevendo-se nela como estrangeira: como desequilíbrio, como delírio, desfazendo a tematização, escapando ao *princípio*, à origem, à vontade, à arquê, que se produz em todo clarão da consciência”²⁷³.

A consciência delira, pois se vê diante de algo que não surge em sua interioridade, cujo sentido não brotou de seu movimento. Incapaz de pensar o que o toca, o Eu silencia. Mas este silêncio diz mais do que qualquer palavra, invadindo a consciência, cria intervalos por onde o Dizer fará seu percurso, apagando seu próprio vestígio para que o silêncio aí perdure. “O que afeta uma consciência se apresenta, no início, a distância [...] deixa, através do intervalo do espaço e do tempo, a distração necessária ao acolhimento”²⁷⁴. Assim, a consciência se faz passividade e acolhimento ao interromper seu exercício de sempre significar, para ser afetada por uma heterossignificância, ou seja, uma significância que vem do Outro.

²⁷³ AE,p.159.

²⁷⁴ AE,p.161.

Desse modo, Lévinas expõe toda uma trajetória de pensamento que mostra um Eu que busca de alguma forma pensar o Outro, para chegar em uma Subjetividade que agora se faz Outro. O fato de ser atravessado pela outreidade permite a Subjetividade ser plural em si mesma, antes mesmo de ser uma diferença sexual (ser homem ou mulher), se vive a diferença mesma como condição de todas as outras diferenças.

3.3 Além da Diferença Ontológica e Sexual

É claro que nessa altura de análise do texto de Lévinas seria uma heresia compreendermos essa subjetividade como sendo um momento da estrutura ontológica do humano, pois todo seu esforço é justamente de sair do ser, ou melhor, Lévinas não nega a dimensão ontológica, mas não a coloca como origem da ética. A maternidade representa essa saída, no momento mesmo que apresenta uma subjetividade que se constrói a partir do Outro, sempre imperceptível à consciência. A subjetividade maternal está em constante ruptura com a essência, em que o sujeito não possui mais um lugar de identidade, mas é expatriado de si mesmo (doença da identidade). Assim, para Lévinas o problema não está no esquecimento do ser (como pensava Heidegger), mas no esquecimento e negação do Outro. Mas, se Lévinas afasta-se de Heidegger em

muitos aspectos, melhor dizendo, em um aspecto que considero fundamental – o ser não é a origem – pelo menos em um ponto podemos fazer uma observação provocando uma interlocução entre esses dois autores: tanto a Subjetividade levinasiana como o Dasein heideggeriano assumem uma (aparente ou não) “neutralidade” sexual. Mesmo que Lévinas busque afastar-se da neutralidade apresentando-a como um *il y a*, imagem que se coloca assustadora para todo aquele que tenta assumir sua própria existência, a Subjetividade é neutra no que diz respeito à sexualidade. Mas, se Lévinas é (como destaca Catherine Chalié) um dos poucos filósofos que apresenta o sujeito do discurso como sendo sexuado (isso parece evidente em *Totalidade e Infinito*), em *Autrement qu’être* a subjetividade, embora sendo marcada por uma corporeidade (hospitaleira) não é corpo sexuado. Como o corpo (subjetividade de carne e sangue) pode desprender-se da sexualidade? Estaríamos diante de um corpo que é assexuado, para depois, enquanto sujeito que responde ao Outro se apresentar sexualmente (inclusive)? Poderíamos falar aqui de um corpo paternal, feito de gozo em *Totalidade e Infinito* e um corpo maternal feito também de dor em *Autrement qu’être*? Embora Lévinas, em muitas passagens, comente que nem a paternidade nem a maternidade se refiram à mãe e ao pai biológicos, a figura do pai acaba se expondo concretamente no final da obra **TI**, enquanto a figura da mãe continua sendo apenas uma metáfora em **AE**. Teríamos aqui dois corpos diferentes, ou ao invés de falarmos de uma diferença de sexos deveríamos falar da diferença sexual, como comenta Derrida a respeito do texto heideggeriano? Ou seja, de uma Diferença que antes de ser dualidade é pluralidade, portanto não é mais o sexo que se faz diferença, mas é a própria Diferença que atravessa a sexualidade.

A história da diferença sexual nos textos filosóficos é presente desde a Antigüidade até nossos dias. Embora a Filosofia não tenha a esse respeito um discurso único, como comenta Fraisse²⁷⁵, o discurso filosófico é nesse sentido desorganizado. Essa desorganização não é ingênua, mas facilita que as leituras sobre o sexo ou a sexualidade sejam vistas de forma separada dos textos ditos filosóficos, escritos por esses mesmos pensadores. Assim, separa-se essa questão de questões que são consideradas de fundo para a própria Filosofia, marginalizando essa discussão como sendo um tema de menor relevância.

“Todos os textos maiores da filosofia foram escritos por homens mas sem reivindicação – salvo rara exceção – de sua qualidade masculina como se o *logos*, o ideal do domínio conceitual e teórico da realidade, o desejo de sistematicidade e logo, a hegemonia intelectual, não tivesse verdadeiramente nada a ver com essa qualidade, como se transcendesse a diferença sexual”.²⁷⁶

É claro que o *logos* não fora abertamente ou diretamente relacionado ao masculino e talvez Lévinas seja um dos poucos filósofos a defender essa estreita relação. Mas na exceção, os atos falhos (ou fálicos!) dessa reflexão surgem e podemos perceber, ao longo da história do pensamento filosófico, uma tentativa em demonstrar a incapacidade das mulheres para fazer Filosofia, para pensar. Assim a diferença sexual prescreve papéis, define destinos.

Nos estudos ditos feministas há uma grande discussão sobre o termo que melhor incluiria a problemática das mulheres vivida ao longo de sua história. Não

²⁷⁵ Cf. FRAISSE, Geneviève. 1996. p.59-76.

²⁷⁶ CHALIER, C. « **Le secret qui nous habite** ». In : Povenances de la Pensée. p.33.

pretendo aqui me deter de uma forma exaustiva nesse debate, mas creio ser importante fazer essas referências e entendermos qual o sentido que aqui é dado quando se fala de diferença sexual e diferença de sexos. A abordagem a partir de uma leitura que privilegia a diferença sexual é feita pelo pensamento francês, mais especificamente por pensadoras como Hélène Cixous e Luce Irigaray. Aqui se parte de uma diferença que é real, concreta, a diferença de sexos, para falar de uma diferença ontológica, e por sua vez, da possibilidade de uma “Filosofia Feminina”. Por sua vez, as pensadoras anglo-saxônicas ao inaugurarem um novo conceito, *gender*, sustentam a idéia de que a diferença é apenas aparente. Mas *Gender* porta em si uma dificuldade de compreensão em outras línguas. Por exemplo, no português, traduzimos por gênero, que pode tanto significar a espécie (gênero humano) como a particularidade (gramatical, feminino e masculino). *Gender* é, desse modo, um instrumento de análise que serviria para pensar as diferentes significações culturais que o sexo assume ao longo da história. Separa-se então o biológico do cultural, dicotomia que favorece a uma neutralização do biológico. E nos surge a questão: se toda leitura é sempre cultural e se o corpo (sexuado) não pode ser visto distante dessa leitura, por que se separa sexo de gênero? É o que comenta Judith Butler nessa passagem,

“Não há então nenhum sentido para definir ‘gender’ como a interpretação cultural do sexo, se o sexo é ele mesmo uma categoria de gênero. O ‘gender’ *não deveria ser simplesmente concebido* como a inscrição cultural do sentido sobre o sexo, desde já, dado (concepção jurídica); o ‘gender’ *deve também designar* o próprio aparelho de produção pelo qual os sexos mesmo são estabelecidos”.²⁷⁷

²⁷⁷ BUTLER, Judith *apud* KAMUF, Peggy. « L’Autre différence sexuelle ». In: **Europe, revue littéraire mensuelle** . 2004, p.166.

No fundo, o que temos é um debate entre sexo e gênero, enquanto que a diferença sexual prima pela diferença, o *gender* reconduz a uma posição binária (embora, muitas vezes, fazendo uma crítica a ela) através do conflito biológico e social. Todo esse debate demonstra a complexidade em pensar a própria questão da diferença (seja ela sexual ou não), como ela se apresenta, ou se ela existe mesmo. Ao optar-se em falar da diferença sexual, parte-se de um discurso que não visa apenas a pensar de que forma somos diferentes (sexo) e as conseqüências disso, que acaba reduzindo a diferença ao binarismo (homem/mulher, feminino/masculino), mas em pensar uma multiplicidade de vivências, sentimentos da própria sexualidade. Não podemos negar que a análise da diferença (e de qualquer outra análise) perpassa a problemática da linguagem (como vimos na tradução do termo *gender*), pois pensar é sempre pensar desde uma língua e de seus diferentes significados. Como seria pensar o sexo, o corpo atravessado pela tropicalidade da língua brasileira? Nós, brasileiros, temos uma expressão que é muito própria para expressar a forma como nos envolvemos de “corpo e alma” com a vida: *tesão*. Expressão que parece obscena em si mesma, apresenta o sentido de um prazer que sempre passa pelo corpo. Mesmo que Roberto Freire já tenha dito que “sem tesão não há solução”, só se entende isso com a linguagem do corpo.

E é a partir dessa questão, da problemática da linguagem, que Derrida parte para pensar a Diferença sexual no pensamento de Heidegger. A análise dessas reflexões feitas por Derrida pretende trazer mais elementos para pensarmos o sentido da Subjetividade em Lévinas. Para essa compreensão trago

o texto de Derrida intitulado *Geschlecht: Diferença sexual, diferença ontológica*²⁷⁸, em que o autor aborda esse fato buscando pensar porque, ao menos aparentemente, Heidegger teria se negado a falar da diferença sexual na análise do Dasein, mostrando-o a partir de uma neutralidade. A própria expressão em alemão, *Geschlecht*, mostraria a dificuldade de fazer essa investigação nos textos de Heidegger, pelo fato de possuir uma gama de significados, pois pode tanto significar sexo, como gênero, família, descendência, raça, linhagem, entre outros. Há, no entanto, um não-dito em seu texto, em que o silêncio sobre essa questão nos dá a sensação de que a diferença sexual é um tema menor em relação à diferença ontológica. Como é próprio de Derrida pensar esses silêncios deixados no texto, o filósofo se empenha na tarefa de fazer ecoar esse não-dito, buscando compreender o texto a partir desse hiato.

Inicialmente, Derrida parte do dado de que a faticidade do *Dasein* não possui nenhuma marca da diferença sexual. Em um curso de verão na Universidade de Marburg/Lahn em 1928 Heidegger se explica, dizendo que sua questão não se dirige nem para a antropologia nem para a ética e que pensar a diferença sexual seria percorrer esses caminhos, que não são, no momento, os seus. O Dasein seria para Heidegger esse “ente exemplar”, e que não podemos, ao analisá-lo, separá-lo de nós mesmos. Mas, ao mesmo tempo, mesmo que em nós essa questão seja dada (somos diferentes sexualmente) o Dasein possui o traço da neutralidade (asexualidade). Assim, a neutralidade pode ser pensada de

²⁷⁸ DERRIDA, J. « Geschlecht :Différence sexuelle, différence ontologique ».In : *Psyqué,Inventions de l'autre II*. p. 15-33.

duas formas: o *Dasein* como não pertencendo a nenhum dos dois sexos, e por outro lado, é *para mim*, estando em relação com o ente (sexuado), no qual eu mesmo sou. “Para o ente que constitui o tema desta analítica, não se escolheu o título ‘homem’ (Mensch), mas o título neutro ‘das Dasein’”.²⁷⁹ O ente, enquanto neutro, se apresenta como aquele que mantém uma relação consigo mesmo, a partir do que lhe é essencial, compreende-se então que a diferença sexual não lhe é essencial (no sentido de essência). No entanto Derrida perturba essa análise buscando pensar por que Heidegger acaba dando tanta ênfase à neutralidade, pois na própria palavra neutralidade (ne-uter) existe uma menção a uma certa binariedade.

“Se enquanto o Dasein não pertence a nenhum dos dois sexos, isso não significa que seja privado de sexo. Ao contrário, pode-se pensar aqui em uma sexualidade pré-diferencial, ou antes pré-dual, o que não significa necessariamente unitária, homogênea e indiferenciada”²⁸⁰.

E é justamente sobre essa pré-diferencialidade que o Dasein encontra sua força e positividade. A antropologia e a metafísica é que, de algum modo, introduzem a lógica binária fazendo surgir uma diferença enquanto sexual, portadora da negatividade. O Dasein não é assim o existente, este

²⁷⁹ HEIDEGGER *apud* DERRIDA, J. 2003. p.18.

²⁸⁰ DERRIDA, J. 2003. p. 21.

existente é que tem sua origem no Dasein (é por esse motivo também que Heidegger não admitia que chamassem sua filosofia de existencialista). A diferença sexual (o fato de sermos homens ou mulheres) somente é possível porque o Dasein comporta em si mesmo uma “dispersão” interna, uma multiplicidade, diversidade que é pré-condição para toda e qualquer diferença, ou como gosta de dizer Derrida, uma dis-seminação (fazendo aqui referência à não seminação, ao poder masculino).

Da mesma forma, a Subjetividade levinasiana parece carregar em si mesma essa dis-seminação, despotencializando o sujeito viril e apresentando um corpo (feminino) atravessado pela diferença, pela heterogeneidade expressa no sentido mesmo da maternidade, outro-não-mesmo. A questão, portanto, não está centrada em pensarmos a diferença dos sexos, mas a própria diferença que não surge pela anatomia do corpo e sim pela forma singular com que cada corpo responde ao chamado que vem do Outro. Geneviève Fraisse comenta que Lévinas não se dirige à empiricidade do sujeito quando fala da subjetividade, pois isso exigiria um inevitável retorno à historicidade, ausente em sua obra²⁸¹. Além da diferença dos sexos, que porta diferentes compreensões e nos transporta a uma leitura ontológica, cultural e histórica, Lévinas fala de um corpo maternal não marcado pelo sexo, mas pela ética, subjetividade permeada pela diferença.

²⁸¹ FRAISSE, Geneviève. 1998. p.146.

3.4 Catherine Chaliè e a Subjetividade Maternal: Dizer do corpo ou corpo do Dizer ?

“A metáfora consiste no transportar para uma coisa o nome de outra, ou do gênero para espécie, ou da espécie para o gênero, ou da espécie de uma para espécie de outra, ou por analogia”.

Aristóteles

“A vida é uma grande metáfora, só nos resta saber de quê”.
Woody Allen

Ao descrever a subjetividade como anárquica, pré-original, profundamente *alterizada* através da idéia de substituição, Lévinas utiliza-se do termo **Maternidade**. A Maternidade é a metáfora da substituição, em que o Eu **gera** em si um Outro. Mas por que Lévinas utilizaria uma linguagem metafórica para falar da subjetividade?

Metáfora (methaphorà), etimologicamente, provém de duas palavras gregas: *metha* que significa mudança ou transformação e *phorà* que tem relação com levar ou portar. Literalmente, a metáfora está além da fala. A metáfora nos sugere, em um primeiro momento, estarmos diante de algo impertinente, atribuindo a um elemento algo que aparentemente não lhe diz respeito. Aparentemente, pois a metáfora exige do leitor uma hermenêutica de sentido, onde saímos da literalidade das palavras, lugar seguro, onde tudo coincide, para entrarmos na desacomodação dos conceitos. Mas a impertinência não é absoluta, pois para haver metáfora

se faz necessário uma intersecção, um toque no referente. O sentido da metáfora que se movimenta e não é fixo penetra o outro, desconcertando-o. Resistência e atração, a metáfora sugere uma desacomodação, atraída pelo que há de comum nesse sentido “emprestado” e ao mesmo tempo, resistindo ao que parece impossível de se identificar. A “presença da expressão” antes de possuir uma forma, uma imagem, é Metáfora. A Metáfora revela um “além” e uma “ausência” que transcende a história e o seu próprio sentido. “Mas a metáfora - o remeter à ausência – pode ser considerada como uma excelência, que revela uma ordem totalmente diferente da receptividade pura. A ausência ao qual a metáfora conduz, não seria um outro lado, mas ainda futuro e já passado”.²⁸²

Quando então pensamos as metáforas utilizadas por Lévinas, nos perguntamos sobre o sentido da intersecção, ou seja, o que há de comum entre as metáforas do feminino e as mulheres. A maternidade não é uma metáfora qualquer, ela transporta algo que é próprio das mulheres à subjetividade. A intersecção possível entre a mulher e o humano é, portanto, o fato de “suportar em si um outro”. O corpo feminino é o que melhor saberia falar deste passado, não pelas palavras (ditos), mas pelo estremecimento, experiência vivida por este corpo ao carregar em si o Outro. A imagem do corpo feminino desinteressado, que sofre para alimentar o Outro, renunciando a si, servindo a um Outro estranho, mas ao mesmo tempo familiar - é a expressão do sentido da ética. Este corpo vive a substituição e é, somente a partir dessa vivência que o Eu nasce e surge. “A corporeidade do Outro me é mais interior do que a minha própria corporeidade”.²⁸³

A Subjetividade Maternal é Dizer, em sua forma original, sem as limitações do Dito, vivência no “gemido das

²⁸² HH, p. 21.

²⁸³ SUSIN, Luiz Carlos. 1984. p.350.

entranhas”²⁸⁴ deste corpo maternal. A subjetividade não é entendida pela consciência, mas pelo corpo feminino, que sendo vulnerabilidade, expressa essa substituição em que o Eu é Outro. A vulnerabilidade pode ser pensada como uma **misericórdia** para com o Outro. Lévinas serve-se do termo “Rakhamin” (misericórdia), porque possui em si uma referência à palavra “Rekhem”, que significa útero. Esta misericórdia é sentida nas entranhas maternas, deste corpo que estremece e sofre pelo Outro. Neste ato, o ser se desfalece para que o próximo possa nascer. O sujeito nasce então como uma ordem, a partir de um Mestre que coloca a responsabilidade como mandamento. A subjetividade maternal será a base que sustentará este mandamento, a ordem (Tu não matarás!) que vem do Outro. A ordem pode ser comparada a um “dever ser” que fere minha liberdade e que mesmo assim o assumo.

O ser humano poderia assumir esta acusação, esse “dever ser” através de um reconhecimento de que a falta de “acordos” entre os seres humanos tornaria impossível a convivência. Mas a guerra existe, está presente, e os acordos são desrespeitados em função do egoísmo e da própria liberdade humana. Este “dever ser” ainda poderia ser fruto da espontaneidade, acolhido no próprio agir humano; ou poderia vir da Natureza Humana, que exigiria sempre uma hermenêutica, uma objetivação de si para ser compreendida; ou ainda poderia vir de um Deus, de um Absoluto.

²⁸⁴ Essa expressão Lévinas retira Jr 31,20 aqui citado « Efraim não é para mim um filho honrado, um filho de minha ternura ? Por isso, eu tenha falado contra ele, ainda me lembrei dele. Por isso se comoveram as *minhas entranhas* [grifo nosso] por ele e, compadecido, terei misericórdia dele, meu Senhor.” **BIBLIA Sagrada**, 6. ed. SP : Ed. Paulinas, 1979. Segundo o Dicionário Bíblico de J.D. Douglas (ed. Vida Nova) “entranhas” era utilizada pelos hebreus para significar primeiramente os órgãos internos, como intestinos, ventre, barriga, fígado ou coração. Com um sentido figurado, a expressão « entranhas » era também utilizada como sede das mais profundas emoções, particularmente, a compaixão, de onde se origina o verbo grego *splanchnizomai* (Lc 10,33).

Para Lévinas, essa responsabilidade emergirá da própria subjetividade, que não pode ser associada à idéia de uma Natureza Humana. Há no humano uma possibilidade, uma fenda, em que o Eu se sente penetrado pelo Outro. O Outro faz com que apareça no Eu uma generosidade e um respeito ao próximo. “O Ser deste Eu realiza-se no Dever”, dever de responder a esta ordem que é, ao mesmo tempo, súplica pela vida. A responsabilidade é assim, Bondade.

A maternidade, como “uma outra dimensão do feminino”,²⁸⁵ aparece como o lugar (ou não-lugar) desta “inversão” de identidade, que se inquieta por não encontrar seu reflexo, por não conseguir repousar sobre si. Como puro sofrer pelo Outro, o corpo feminino está aberto, exposto, anunciando desse modo, este passado anárquico. Catherine Chaliier comenta que, “buscar a subjetividade nesta radical passividade, nos conduz, portanto, a privilegiar o corpo maternal em seu poder de Dizer. Este corpo funciona como indefectível saber – saber de carne e sangue – da subjetividade”.²⁸⁶

A Metáfora da Subjetividade Maternal está diretamente ligada ao conceito de Proximidade. No sentido comum, proximidade nos dá a idéia de algo que se encontra perto (no espaço e no tempo), que é vizinho, está ao lado, mas para Lévinas a proximidade não é espacial. A proximidade refere-se a uma relação com o Outro fora de um tempo ou espaço comuns. O Outro não somente está perto como está “dentro” de mim, e a sensibilidade da pele que foi tocada pelo Outro na proximidade, torna isso perceptível. Em *Totalidade e Infinito* Lévinas se refere à separação absoluta em relação ao Outro, em que o tempo é sempre diacrônico. O tempo como a

²⁸⁵ DL, p.56

²⁸⁶ CHALIER, Catherine. 1982.p.44.

unicidade de cada ser, não pode ser comunicável. Assim, o Outro faz parte de um presente que é seu, e que ao tentar sincronizá-lo (tornando-o presente a mim), ele “passa”, é passado. O anacronismo dá-se exatamente no fato de tentarmos viver o tempo de um Outro, trazê-lo a nós, deixando de ser presente para si, para ser presente para mim. Mas nesse momento Lévinas falava de sujeitos já constituídos, que passaram pela experiência de interioridade da Casa e se tornam definitivamente seres separados. Em *Autrement qu’être*, não há ainda “sujeito”, e o problema da linguagem se dramatiza. Admitir uma subjetividade anterior ao sujeito é tentar falar de um momento que a consciência não participou. Não existe sujeito, nem nome, nem ser, apenas o princípio (ou *quase* princípio, para mostrar a indecidibilidade desse termo como comenta Derrida) de *humanidade*. Seria até mesmo injusto chamar de princípio, pois não se refere a um início que possa ser cronológico, portanto temporal. Há apenas algo que é pele, corpo despossuído de sua “sujeidade”, corpo sem sujeito, corpo maternal. A maternidade é o princípio da humanidade! E quando o sujeito começa a nascer, surge sobre uma pele que possui apenas vestígios desse passado maternal, feito da proximidade extrema com Outro. O Eu não é então princípio de si mesmo.

Na proximidade, o Eu não encontra um “lugar” seguro para repousar, é o não-lugar, a própria inquietude de alguém que é ferido em sua identidade. Expatriado e obsesionado pelo Outro, percebe um passado em si, cujo único reflexo deste tempo é a própria responsabilidade; mas é uma resposta que já está em atraso a uma ordem que ecoa dentro de si. Esta relação de proximidade do Mesmo com o Outro é uma ruptura com a sincronia, uma relação que é irreversível.

O Outro, na subjetividade, desperta em mim um sentido ético: sou acusado pelo Outro para ser responsável, devo nascer e o nascimento é o início dessa resposta. Na subjetividade assignada pelo Outro, este se mantém próximo a mim, não porque esteja presente à minha consciência (na consciência possuo apenas imagens e representações deste Outro), mas porque está presente em meu corpo maternal, como uma tatuagem. A proximidade do próximo é a responsabilidade do eu por um outro, a ponto de morrer pelo Outro.

A subjetividade maternal fala de uma proximidade que é independente do saber, da consciência, mas que nasce na vulnerabilidade e na substituição. A maternidade precede a própria consciência, o “eu penso”. Derrida se utiliza da expressão “cogito hospitaleiro” para significar um “eu que acolhe, por isso existe”.²⁸⁷ Portanto, não é a razão (moderna) que daria o privilégio da existência humana, mas a ética, enquanto princípio de abertura ao Outro. Em uma identidade baseada no saber, a identificação se dá quando no Eu surge a pergunta; quando o Eu é capaz de refletir sobre si. A maternidade é anterior a este processo de identificação, mostrando um Eu que quando se dá conta de si, já é corpo maternal. Esta maternidade contesta a consciência de si, rompe com a atividade do Eu, para torná-lo passividade, acolhimento. Há uma fissura no Eu - despojado de seu lugar, abarca uma presença que o excede, por isso transcendente, pois não acaba nos limites do Eu, mas o transcende. Por ser diacrônico, me transporta a um aquém (passado pré-original) e a um além (rosto do Outro, futuro do filho).

A proximidade do Outro é tão próxima, neste corpo maternal, que ela me “atinge” antes mesmo que possa dele

²⁸⁷ DERRIDA, J. *apud* KAYSER, p.2000, p.74.

ter uma imagem, reconhecê-lo; ou consentir nesta afecção. Cercado, sem defesas, pelo próximo, assumo essa presença como uma “mãe que não pode negar a presença de seu filho em si”. A proximidade, enquanto que supressão da distância, suprime a distância própria da “consciência-de”.

A consciência nasce sob um corpo que já existe - existe como Bondade, responsabilidade pelo Outro sem conhecê-lo.

Este Eu não pode optar por esta responsabilidade, a liberdade é então, ulterior à responsabilidade e onde não há consciência, não há liberdade. O Rosto que surge diante do Eu e que impossibilita a indiferença, desperta um passado de responsabilidade, onde o Rosto torna-se o único vestígio da sua existência.

“[...] A responsabilidade não é um simples atributo da subjetividade, como se esta existisse já em si mesma, antes da relação ética. A subjetividade não é um para si: ela é, mais uma vez, inicialmente, um para outro”.²⁸⁸

O corpo feminino, como metáfora desta subjetividade, guarda em si, este passado anárquico. No seu silêncio, ele é o único que é capaz de falar sem entrar no jogo do Dito. O corpo feminino recorda em sua dor de “mãe” um passado que é originário e imemorial. A maternidade traz em si uma linguagem que não precisa de signos para representá-la, é a própria significação do Dizer antes de ser Dito. Nenhuma palavra, nenhum logos é então capaz de defender o sujeito dessa obsessão.

3.4.1 O Dizer Maternal

²⁸⁸ EI, p.92-93.

“A mulher seria aquela que, por seu nome, pode transmitir o signo da transcendência: seu ‘próprio’ sendo saber do que sempre excede e funda, saber do vestígio do infinito em si”.²⁸⁹

A fala, a linguagem, torna o mundo comum. Não podemos separar a linguagem do próprio processo de conhecimento, pois ela é a expressão deste processo, revelando a relação do Eu com o mundo. Os signos da linguagem tomam um sentido dentro de um contexto cultural e histórico em que o Eu está inserido. A significação cultural, em que o mundo está colocado, aparece como uma mediação, que possibilita sua própria compreensão.²⁹⁰

A consciência se encontra, desse modo, aberta ao mundo, pronta para recebê-lo e compreendê-lo. Mas, a exterioridade, totalmente estranha à consciência, passa a ter um sentido no momento em que a consciência a decodifica, e os significados do mundo surgem como produto e obra desta consciência. A significação fica reduzida, então, ao ato da consciência. O sentido torna-se um elo entre a objetividade do mundo e a subjetividade do perceber. O sujeito, neste ato de perceber, recebe o mundo e o exprime “com suas próprias palavras”. Entre o mundo e o Eu não há distâncias, pois a linguagem possibilita essa comunicação, em que o interlocutor, o único que pode falar, é o Mesmo. O mundo, nesta relação, fala a partir da fala do Mesmo, não possui uma linguagem própria, uma significação em si mesmo, toda significação lhe é dada no e a partir do Mesmo. O Eu, dentro deste ato de dar significado às coisas, sempre acaba

²⁸⁹ CHALIER, C. 1982. p.132.

²⁹⁰ É dentro deste contexto, que emerge as reflexões da Filosofia Intercultural. Esta reflexão é feita a partir da vivência cultural, expressando uma racionalidade que nasce da multiplicidade dessas vivências. Para aprofundar esta discussão, mencionamos a obra de BETANCOURT, Raúl Fonet. *Interculturalidade : críticas, diálogo e perspectivas* ; e SILVA, Neusa Vaz e BACK, João Miguel. *Temas de filosofia intercultural*. Os presentes textos visam mostrar o quanto a racionalidade ocidental excluiu e violentou um pensar latinoamericano.

retornado a si. Este é um ato seguro, em que o mundo não ameaça o seu solipsismo. A razão vista como instrumental ou uma razão que opera a partir de uma “lógica da identidade” vai encontrar uma forte crítica em Nietzsche, se articulando com muita intensidade na Dialética da Ilustração de Adorno e Horkheimer. Nesse momento se identifica na violência o elemento disciplinário presente na origem do “si mesmo” unitário, ou seja, o sujeito se constrói a partir da própria violência, há no ato da autoposição uma desconsideração, até chegar a morte de toda alteridade. Mas como fica o Outro dentro desta linguagem? Como o Outro pode entrar na linguagem, sem ser desrespeitado em sua alteridade? Certamente, para nos referirmos ao Outro, respeitando sua completa exterioridade, deve-se pensar em uma nova linguagem, uma linguagem que Lévinas chamará **obra**. A **obra** é este movimento em relação ao Outro, em que o mesmo se perde, não esperando um retorno. O Outro preserva sua alteridade, permanecendo em si. Esta relação é uma ingratidão sem volta. “A obra é, pois uma relação com o Outro, o qual é atingido sem se mostrar tocado”.²⁹¹ A obra, como orientação para o Outro, só pode ser mostrada em uma linguagem assimétrica, diacrônica, que não presentifica, no Eu, o tempo próprio do Outro. O sentido dessa linguagem nasce na própria subjetividade que não consegue se utilizar de “ditos” para explicar sua origem. Dizer que precede o Dito. A linguagem é sempre entendida como a possibilidade de tornar o tempo presente, o passado é recuperado na memória e o futuro é agarrado pela idéia de projeto. O Outro é dito pelo Eu, penetra seus signos, torna-se presente. Neste passado maternal, a linguagem assume uma outra compreensão.

²⁹¹ HH, p.42

O passado Maternal apresenta-se como Dizer que não pertence ao tempo do Dito, à sincronia; mas que surge como Metáfora: um “lugar subversivo” da linguagem. Ela transcende seu sentido literal, está sempre excedendo-se, nos conduzindo a um passado ou a um futuro. No Dizer não há formas nem limites, ele é pura expressão. “Pela metáfora, a palavra retorna a sua ‘essência de expressão’”.²⁹² Sem ser mímese, em que a palavra assumiria um caráter de reprodução do que se apresenta, a metáfora não nos remete ao ontológico, pois não é possível mais fazer a pergunta pelo “que é?”. Seu sentido excede toda representação. A metáfora é uma palavra que não significa, seu sentido não se encontra nela mesma, mas é palavra que reenvia à ausência, ao mais profundo passado. A linguagem viveria o drama da expressão que porta o infinito, enquanto é finito. A palavra não se apropria de um sentido, mas torna-se uma expressão de passagem, um “entre”, nem presente, passado ou futuro; nem dentro ou fora; distante de todos os dualismos, a metáfora é passagem ao Infinito, transcendência na palavra. A propriedade da palavra, o que ela porta de sentido, é despossuído de sua força através da ausência que carrega a metáfora. O Dizer de um corpo (feminino) é dizer que não se pronuncia, qualquer “gemido” que se possa escutar não vem dele, mas vem do Outro que ele carrega. Chaliier fala aqui de um saber feminino, em que o corpo professoraria o verdadeiro ensinamento.

“Um Dizer que ‘não anula a transcendência para fazê-la entrar na ordem imanente’, tal seria o Dizer desse saber feminino. Sua significância se aprenderia da mesma forma que a significância do vestígio”.²⁹³

²⁹² CHALIER, 1982. p.78.

²⁹³ CHALIER, 1982, p. 123.

O corpo feminino conteria assim, vestígios do vestígio da *ileidade*, passado irrecuperável, impossibilidade de dialogar com esse “Il”, em que qualquer oração seria inaudível.

A consciência, por sua vez, vive o drama de não poder falar de uma experiência que não teve. Ela é invadida por este passado que não se deixa falar, a não ser por Metáforas.

A Metáfora apresenta, na linguagem, uma possibilidade de romper com o conceito, trazendo em si uma abertura para um além da própria história. “Recusando o tema, não se deixando ir ao conceito, a vontade de discernir e qualificar. A metáfora joga de uma tal paciência”.²⁹⁴

Na linguagem metafórica, as palavras excedem seu sentido carregando uma significância que não se encontra nela enquanto palavra, mas em um além. Esse é o poder das metáforas, surplus de sentido, guardando a estranheza de uma presença, que incomoda o discurso do Mesmo. O Eu, depois de ser afetado profundamente pelo Outro, abre seus braços e recebe esta presença em si com afeição. Todo seu corpo abre-se para esta presença; cada “entranha” é invadida por este gemido que é apelo e ordem. A metáfora da maternidade revela um Dizer que possui como significação o *para-o-outro*, a responsabilidade. Esta é a primeira significação, que origina e alimenta todas as outras significações. O corpo que fere meu corpo surge em um passado que só pode ser compreendido neste Dizer maternal. O corpo do Outro palpita em mim mais do que meu próprio corpo.

Diante do órfão, do pobre, da viúva, sou como um ventre materno que é lugar de aconchego para este rosto desnudado. “*A maternidade – o suportar por excelência*”²⁹⁵

²⁹⁴ Ibidem, p.79.

²⁹⁵ AE, p.95

suporta o peso deste passado que carrega o Outro, sem muitas vezes, ter forças para carregar a si mesmo. Este suportar de uma mãe, que carrega essa marca em seu corpo, mesmo quando seu filho “caminha” sozinho, é já condição humana. Enquanto o “conatus essendi” é força de ser, onipotência diante da própria morte, a maternidade é capacidade de substituir o Outro, inclusive na morte. O corpo materno, em sua infinita capacidade de Dizer, faz com que o Eu se torne lugar e mundo para o Outro. Este corpo materno, o feminino deste Dizer, está orientado por um sentido ético do para-o-outro. O Eu sempre fora visto como a possibilidade de dar sentido ao mundo, como apropriação do Outro na representação. A maternidade é a possibilidade da própria desapropriação, em que o Eu não mais se assegura em sua identidade, mas se esvazia para o Outro. “Responsabilidade que me retira de minha ordem – talvez de toda ordem – e, me afastando de mim [...] descobrindo o outro no *lugar* de mim”.²⁹⁶

A propriedade, o que existe de próprio na pessoa, concretiza-se em seu nome que carrega em si o peso de uma identidade tentando se manter, lutando para ser reconhecida e existir. O tempo e o nome passam a possuir uma significação importante a partir do nascimento de um indivíduo. Eles marcam um começo e uma certa determinação da própria identidade. O tempo e o nome surgem quando o indivíduo se separa da mãe, podendo assim ser chamado, individualizado-se. O nome pertence ao universo da lei e dentro de uma sociedade patriarcal, o nome sempre é o nome do pai. Essa exigência garante a continuidade do projeto do pai (e assim do próprio pai). O tempo do pai é o tempo da materialidade, onde o filho está seguro. O tempo da maternidade, em contrapartida, aparece como um tempo

²⁹⁶ BLANCHOT, Maurice. 1980, p.45-46.

de indecisão, em que não há necessidade de ter um nome, em que a necessidade (que supõe retorno a si) não existe. “O tempo da maternidade é o tempo do um-para-o-outro”, tempo da substituição. O tempo maternal rompe com a certeza do próprio, de ser idêntico a si, revelando uma incerteza de não “pisar em um chão firme” ou familiar. Este tempo é anterior ao tempo cronológico, que torna possível a história. Neste tempo não há história, pois admiti-la é falar de um tempo recuperável pela própria consciência. O tempo maternal apenas pode ser sentido em um corpo que é responsabilidade. A maternidade vive o tempo e o lugar do Outro, que não é seu, é a origem de uma linguagem que precede a língua, pois a língua já é histórica.

A Mãe é a palavra que pode expressar em si essa linguagem. Seu significado não falseia sua real significação, seu tempo conduz ao tempo de um Outro. A maternidade traz uma linguagem, em que a alteridade não vem do pensamento de um Mesmo, mas da presença de um Outro em si. A subjetividade maternal vive o paradoxo de trazer em si um Dizer que, ao mesmo tempo se expressa em palavras, em ditos, mas estas palavras surgem do mais profundo passado, trazendo em si um acolhimento e uma abertura ao Outro.

“Este pensamento inscrito à luz do simbólico, uma significância que não começa na subjetividade que a diz, pois é esta orientação para o outro de onde se origina a linguagem”.²⁹⁷

O Dizer que fala o corpo feminino não anula a sua transcendência, para simplesmente entrar no simbólico. Ele utiliza o simbólico, mas ao mesmo tempo se distancia dele. Catherine Chaliier afirma que este corpo teria o sentido de um vestígio, seria a possibilidade de renascer no presente do

²⁹⁷CHALIER, C. Idem, p. 119.

Mesmo este passado distante, anárquico. Este vestígio que traduz o corpo feminino perturba a ordem do mundo, “desacomodando” este Eu seguro de si. Os signos deste corpo ultrapassam os próprios signos, que não podem ser nomeados, no entanto possibilitam a origem de todo nome. Esta subjetividade maternal é pro-nome, despertando no Eu um sentido ético, um tempo para-o-outro. O pro-nome, não possui a marca do Próprio (da identidade de um Eu), mas a marca de um Outro, que passa e permanece em mim. As metáforas de feminino, desse modo, revelam antes de toda ordem teórica, uma ordem ética. Antes de “ter” um nome (portanto uma genealogia, uma história) a Subjetividade vive um passado que não pode ser resgatado pelo nome, mas que ao mesmo tempo percorre todo nome. A linguagem através das metáforas não seria mais dominada por um processo de apropriação, mas de passagem.

“A ‘mulher’ não é um conceito, as figuras do feminino não podem se fazer tema. Se essas noções são utilizadas como metáforas, não se pode perder de vista que, segundo Lévinas, a metáfora não se refere a um modelo, não é nem uma imagem nem uma comparação reenviando a um original, a uma significação ‘natural’ de uma palavra, pois Lévinas não parte de ‘sentido próprio’ detectável pelo saber que precediria o ‘sentido figurado’. O sentido é, segundo ele, o movimento que vai de fora de si para o outro, não retornando mais à identidade. Segundo ele ‘a metáfora é a linguagem’ como expressão, experiência da alteridade, pois a linguagem ‘se define talvez, como o próprio poder de romper a continuidade do ser ou da história”²⁹⁸.

O corpo feminino vem, então, romper com o discurso de “apropriação” em que o logos se encontra como origem de todas as significações. Chaliel, ao descrever a importância das metáforas no texto levinasiano, e principalmente a metáfora que aponta o sentido último (e primeiro) da ética – a maternidade como dizer da substituição – nos traz algumas questões sobre o peso de metaforizar. Se as mulheres não nomeiam, não são conceituáveis (como comenta Kayser na

²⁹⁸ KAYSER, P. 2000. p.31.

citação acima referida), pois estariam arraigadas ao universo do silêncio; se o corpo feminino não nomeia, pois seria uma metáfora, vestígio do que é inomeável, as mulheres seriam então a desassociação entre o real e o simbólico.

“Desassociação entre uma imagem sem palavras em que viria investir uma heterogeneidade de fantasmas: imagem da mãe, da Amada [...], e um símbolo que não pode nomear o que não se deixa representar no ser”.²⁹⁹ A esse respeito Plourde também comenta que as análises sobre o feminino encontradas no texto de Lévinas apresentam uma série de ambigüidades. No fundo, Lévinas parece não escapar aos esteriótipos do feminino e masculino, não saindo assim do jogo das dualidades. O sujeito do discurso é masculino e pertencente a uma tradição judaica (representando todo peso que tem a figura da mulher dentro dessa tradição) e em várias passagens isso se torna evidente.³⁰⁰

É também esta análise de Catherine Chalier mas que, ao mesmo tempo, percebe no texto levinasiano uma originalidade pois é possível definir claramente o sujeito desse discurso. Ela comenta, em uma entrevista³⁰¹, que o que lhe levou a escrever o livro *Figures du Feminin* foi o fato do sujeito filosófico escapar a uma neutralidade e, a partir disso, tentar entender como Lévinas aborda o feminino. Assim se vê motivada a pensar se, Lévinas ao abordar o feminino e sua linguagem metafórica, conseguiu realmente ultrapassar a violência dos conceitos, marcada pelo privilégio masculino de construí-los e pronunciá-los, para pensar a alteridade. Sabemos que o sujeito não é neutro, como demonstra toda uma tradição, mas tem nome, sexo, religião, classe social, ou seja, é concreto. É a

²⁹⁹Ibidem.p.128.

³⁰⁰ Cf. PLOURDE, Simonne. 2003, p.29-42.

³⁰¹ Cf. CHALIER, C. « **Le secret qui nous habite** » In : *Provenances de la pensée*. p.29.

partir de sua história que esse sujeito irá falar, compreender seu mundo e a si mesmo. O pensamento de Lévinas se apresenta original, principalmente porque rompe com a simetria de todo discurso que através do conceito homogeniza a diferença. A Filosofia mostra em sua história uma aversão à Alteridade, marcas de uma violência em que o sujeito do discurso, sempre Mesmo, se percebe como centro do universo. O exercício de universalizar, de colocar em uma mesma rede todas as diferenças possibilitou a onipotência do Mesmo. Há uma violência imanente ao conceito que conduz o Outro a uma idéia, em que a consciência passa então, a ser a fonte de luz e de sentido do Outro. Sem a consciência do Mesmo o Outro então não existiria. Em Lévinas, o Outro penetra esse discurso não para ser assimilado, mas para continuar apresentando uma diferença insuportável à trama do conceito, conservando seu **segredo**, pois o “pensamento vive do que o inspira e não do que sabe. Ser a escuta dessa inspiração, lhe responder através do seu pensamento, por suas palavras e por seus atos, importa mais do que explicar a si mesmo seu itinerário intelectual”.³⁰² O pensamento de Lévinas vive essa inspiração, seu discurso se vê invadido pela estrangeiridade, habitado pelo Outro, o sujeito está assim desnucleado e a consciência não pode mais cumprir o seu movimento de identificação. O Feminino é aquele que rompe não somente com o universo identitário do sujeito, mas enquanto metáfora, faz da palavra um lugar de passagem.

³⁰² CHALIER, Catherine. 1992. p.30, (entrevista).

3.5 O Feminino como lugar de passagem³⁰³

“Para ver a beleza última de uma obra não bastam todo saber e toda disposição; os mais raros e felizes acasos são necessários para que o véu de nuvens se afaste uma vez desses cumes e nós os vejamos refulgir ao sol. Não apenas devemos estar no lugar certo para presenciar isso: nossa alma teve de arrancar ela própria o véu de suas alturas e necessitar de uma expressão e símbolo exterior, como que para ter um ponto de apoio e continuar senhora de si. Mas é tão raro que tudo isso suceda ao mesmo tempo, que me inclino a crer que as maiores alturas de tudo o que é bom, seja de uma obra, um ato, a humanidade, a natureza, permaneceram algo oculto e velado para a maioria e mesmo para os melhores dos seres humanos até hoje: - o que se revela para nós, no entanto, *revela-se-nos apenas uma vez!*- Os gregos bem que rezavam: «duas e três vezes tudo que é belo». Ah, eles tinham aí uma boa razão para evocar os deuses, pois a profana realidade não nos dá o belo, ou o dá somente uma vez! Quero dizer que o mundo é pleno de coisas belas, e contudo pobre, muito pobre de belos instantes e revelações de tais coisas: Mas talvez esteja nisso o mais forte encanto da vida: há sobre ela, entretido de ouro, um véu de belas possibilidades, cheio de promessa, resistência, pudor, desdém, compaixão, sedução. Sim, a vida é uma mulher!” (*Gaia Ciência # 339*).³⁰⁴

A escrita sugere um estado de « entre ». O ‘*entre*’, pode assumir o sentido de uma interposição no tempo, no espaço, uma reciprocidade, um quase ou o início de uma ação. Estar *entre*, ou seja, não estar nem lá nem aqui, mas *entre* dois universos que passam a necessitar de um deslocamento para se chegar ao *entre*. Mas o *entre* também é reciprocidade, diálogo, encontro com o Outro, alteridade absoluta, marca da Diferença. Assim o *entre* propõe o encontro, convite a esse deslocamento em direção a um não-lugar, permeado pelo estranhamento

³⁰³ Este texto foi recentemente publicado, com algumas modificações, na obra *Temas de filosofia intercultural*, ed. Nova Harmonia, p.113-122.

³⁰⁴ NIETZSCHE, F. 2001, p. 229.

do próprio movimentar-se. Nesse encontro, o *entre* pode também ser um quase (como a quase abertura de uma porta que se encontra *entreaberta*). O diálogo como um “quase” nos remete a um tempo que não cessa, a uma tarefa eterna e incansável de sempre continuarmos dialogando. Estar *entre* é um movimento para o Outro.

Pensar a escrita como *entre*, como o encontro com o Outro, com a Diferença a partir da análise do próprio discurso Filosófico, é mostrar o quanto a história da Filosofia, no interior de seu discurso, impossibilitou esse encontro. Essa questão é central para Derrida, que através de Nietzsche buscou refletir o sentido dessa marginalidade e o quanto ela pode ser subversiva àquele que se coloca (ilusoriamente) no centro. Assim, pensar e rever a escrita é fundamental para que não incorramos no mesmo erro histórico, de violentar o Outro pela palavra. Para isso, o texto deve ser esse não-lugar, a passagem da Diferença, em que o seu encontro não fixe lugares, mas fragilize as paredes duras da razão, abrindo portas, janelas, frestas...

Derrida penetra novamente esse texto para que possamos, através dele, pensarmos a possibilidade de uma linguagem maternal. O corpo feminino nos conduziria assim a refletirmos sobre feminino no corpo do texto, na abertura ética da escrita, na linguagem do Dizer, inspiração primeira de todo Dito. A escrita teria então um corpo feminino, feito de aberturas, lugares de passagem onde é possível ouvir a voz do Outro. Por isso o texto é feminino, pois segundo Lévinas, o feminino

é aquele que se retira para que o Outro possa nascer; o feminino anseia pela pluralidade, pela Diferença.

Jacques Derrida é um filósofo franco-argelino, possui em sua própria história os traços da Diferença. Vivendo sempre *entre* culturas faz de seu texto uma reflexão viva dessa experiência. Seu texto é permeado por diferentes temas, mas certamente a linguagem é central em sua obra. É na linguagem que os encontros (ou desencontros) são possíveis. Para Derrida a linguagem, enquanto Escrita, possui também algo de feminino. Assim se faz aqui necessária a pergunta: por que a palavra, enquanto escrita, parece sempre ter sido um privilégio masculino?

Em sua obra intitulada *Éperons: les styles de Nietzsche*³⁰⁵ esta questão aparece de uma forma muito contundente. Esse texto, como todos os textos de Derrida, o autor fala a partir de um outro pensador. Nesse texto Nietzsche é seu interlocutor. O texto torna-se instigante, mas ao mesmo tempo polêmico, por apresentar uma discussão cuja motivação central é a Mulher. Derrida inicia seu texto com uma citação de Nietzsche, em que transcreve uma carta a Malwida Von Meysenburg, uma amiga íntima e uma feminista assumida. Para um pensador que se tornou polêmico por suas considerações a respeito das mulheres é interessante assinalarmos essa relação de Nietzsche com uma feminista. E não é por acaso

³⁰⁵ DERRIDA, J. *Éperons: les styles de Nietzsche*. Paris: Champs/Flammarion, 1978. Este texto também possui uma versão em espanhol que se encontra disponível no site <http://personales.ciudad.com.ar/Derrida/eperons.htm>. Este site contribui de uma forma importante para a tradução dos textos de Derrida, apresentando traduções cuidadosas, tornando assim, o pensamento do autor mais acessível.

que Derrida introduz seu texto com essa carta, pois irá falar, através de Nietzsche, justamente sobre as mulheres e seus significados. *Éperons* pretende, ao falar da Mulher, pensá-la a partir de um movimento que vai além da mera diferença sexual, rompendo com a diferença dos binômios feminino/masculino. Desse modo, falar de uma *differéance* é falar de algo que não nasce da dualidade, mas que irrompe com um determinismo ontológico, com armaduras que possam, desse modo, fixar papéis.

Ao pensar a escrita e como através dela o filosofar acontece, Derrida inicia seu texto traçando comentários sobre o significado do estilo. Afinal, todo discurso se constrói dentro de um estilo. A questão do estilo e a figura da mulher não podem ser compreendidas como coisas distintas. Derrida, ao mexer com os lugares seguros dos conceitos, provoca dentro do próprio texto, uma desconcertante ambigüidade. “A questão do estilo é sempre o exame, a pressão de um objeto pontiagudo”.³⁰⁶ Essa ambigüidade do estilo, o indecidível (*indécidable*) mostra que tanto pode servir para atacar como para proteger a quem dele se serve. Assim, Derrida fala da necessidade de des-cobrir o élitro, o invólucro, entre o masculino e o feminino, aquilo que esconde a diferença. “O estilo avançará como um esporão, o do veleiro, por exemplo”.³⁰⁷ Um esporão, que pode tanto significar as esporas, um artefato de metal com pontas que se prende ao calcanhar do cavaleiro; como a ponta da proa de um navio que corta as ondas do mar, avançando, rompendo a corrente, mas também se protegendo dela. O

³⁰⁶ DERRIDA, Jacques.1978.p. 29.

³⁰⁷ *Ibidem*.p.29.

Esporão deixa assim, sua marca, seu estilo.³⁰⁸ É buscando essa raiz da palavra *estilo* que Derrida aproxima esse conceito da questão da Mulher.

“O encanto mais poderoso das mulheres consiste em fazer sentir sua distância”.³⁰⁹ Nietzsche fala do encanto das mulheres, um encanto de sereia, que exige a coragem de Ulisses que se entrega ao perigo da sedução, da fantasia, mas ao mesmo tempo previne-se desse perigo ao se “amarrar” à realidade. A proteção de Ulisses é sua maneira de experimentar essa sedução. O intocável é sedutor, o insaciável nutre o desejo da busca. “A sedução da mulher opera a distância, a distância é o elemento de seu poder”.³¹⁰ A distância se distancia, a **entfernung** como distância e afastamento fazem da mulher aquela que se separa dela mesma. Essa é sua coerência, destituída de uma identidade, de um lugar seguro que possa repousar, seu destino é o afastamento tão radical que ela perde-se de si mesma. “Não há verdade da mulher, porque essa separação abissal da verdade, esta não-verdade é a ‘verdade’. Mulher é um nome da não-verdade da verdade”.³¹¹ Verdade é o que não se deixa aparecer. Nietzsche falará da verdade como mulher, ou “como movimento do véu do pudor feminino”. Essa verdade como não-verdade foi muito mal compreendida pelos filósofos.

“Supondo que a verdade seja uma mulher – não seria bem fundada a suspeita de que todos os filósofos, na medida em que foram dogmáticos, entenderam pouco de mulheres? De que a terrível seriedade, a desajeitada insistência com que até

³⁰⁸ Spur, do inglês significa estilo, marca, traço.

³⁰⁹ DERRIDA, J. Op cit.p.36.

³¹⁰ Ibidem.p.37.

³¹¹ Ibidem.p.39.

agora se aproximaram da verdade, foram meios inábeis e impróprios para conquistar uma dama? É certo que ela não se deixou conquistar [...]”³¹²

Falsos sedutores da Verdade! Pois a Verdade (enquanto mulher) não se deixa conquistar. A verdade enquanto feminina escorrega dos dedos dos filósofos e, quando eles percebem, estão a agarrar a própria mão. Com seu estilo esporante, os filósofos constroem discursos em seu nome buscando se protegerem da distância insuportável da verdade. “Se o estilo é o homem (como o pênis seria, segundo Freud, o ‘protótipo normal do fetiche’), a **escritura seria a mulher**”.³¹³ Que escritura seria essa? Uma escritura que não diz nada, em que tudo que é dito deve ser desdito? Ou uma escritura que nos diz tanto que nos remete para um além do próprio texto, como se houvesse uma abertura que nenhum estilo é capaz de atravessar? O homem crê na verdade, necessita dessa crença para reafirmar seu poder. O falocentrismo expõe um sujeito que faz de seu discurso sua espada, dominando a Diferença, que ameaça a Verdade vista sempre como unidade. “O feminismo é a operação pela qual uma mulher quer assemelhar-se ao homem, ao filósofo dogmático, reivindicando a verdade, a ciência, a objetividade, ou seja, com toda ilusão viril, o efeito da castração que carregam”.³¹⁴

³¹² NIETZSCHE, F. 2002. p.7.

³¹³ DERRIDA, J. Op.cit.p.44. (negrito da autora)

³¹⁴ Ibidem. p.50.

Derrida, desse modo, comenta que todas falas arredias de Nietzsche em relação às mulheres, que lhe custaram o adjetivo de machista, representariam, no fundo, uma crítica aos filósofos e suas bestiais corridas para alcançar a Verdade. Mas se as mulheres não se preocupam com a verdade, viveriam elas na Mentira?

3.5.1 Os travestis da Verdade

A mulher surge então como uma Verdade que se encobre, sua sedução está na quase transparência desse véu que se deseja des-cobrir. Mas, ao mesmo tempo, ao tirar-se o véu é como se não houvesse mais nada ali a ser visto. Nem mesmo a Mulher acredita em sua verdade. Há como que uma dissimulação, um “prazer de simular”, que pertence às mulheres. Jamais poderemos responder à pergunta “o que é uma mulher?”. A pergunta sobre a essencialidade não é mais possível, a Metafísica aqui se mostraria como um grande engodo.”Não que ele rejeite a ‘metafísica’ e se volte *contra* ela, mas porque Nietzsche leva a metafísica ao acabamento”.³¹⁵ Desse modo, se apresenta também o estilo, na certeza de poder agarrar a verdade dela se afasta e os filósofos parecem ter aprendido a conviver com essa verdade oca. Mas Derrida se interroga sobre a possibilidade de interpretação dos textos de Nietzsche, pois se não há uma verdade no estilo, a partir do estilo nietzscheano nada concluiríamos. Seria esse o fundamento da escrita em Nietzsche? Nesse momento, o texto de Derrida apóia-se em Heidegger para “ouvir” esse texto que parece tão polifônico.

³¹⁵ HEIDEGGER, Martin. 2000.p. 63.

Heidegger adverte para três questões ao se ler o texto de Nietzsche: contra o confucionismo estetizante; a confusão entre “grande estilo” e estilo “heróico fanfarrão” e a necessidade de ler Nietzsche interrogando sempre a história do Ocidente. Heidegger também alerta que Nietzsche parece praticar uma inversão (umdrehung) platônica, pondo ao revés as proposições platônicas. Mas observa que há como que um além dessa inversão, como se Nietzsche deixasse claro que “busca outra coisa”. Para isso se serve do texto *Crepúsculo dos ídolos*, para comentá-lo.

“O Mundo-Verdade; uma idéia que não serve mais para nada, não obriga a nada; uma idéia que se tornou inútil e supérflua; por conseguinte, uma idéia refutada: suprimamo-la! [...] O Mundo-Verdade acabou abolido, que mundo nos ficou? O mundo das aparências? Mas não; com o Mundo-Verdade abolimos o mundo das aparências!”³¹⁶

Nietzsche nos propõe um além da Verdade e da Aparência. Não apenas inverter a hierarquia dos mundos, mas ferir a própria noção de hierarquia. Heidegger se pergunta se o filósofo conseguiu cumprir seu propósito. Esta pergunta é dolorosa, pois nos coloca na tarefa difícil de, enquanto leitores, também nos desarmarmos dos vícios da interpretação, de nossos estilos, pois segundo Nietzsche, não há texto, somente interpretações.³¹⁷ Mas Derrida observa que Heidegger haveria ignorado uma parte do texto nietzscheano que poderia nos ajudar profundamente nessa análise: a relação íntima que Nietzsche traça entre a

³¹⁶ NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos ídolos, a filosofia a golpes de martelo*. p.48.

³¹⁷ Cf. JUNIOR, Oswaldo Giacóia. 2002, p.30: “A consciência filosófica está irremediavelmente encerrada no círculo das interpretações. Com isso esgotaram-se as formas tradicionais de acesso à ‘verdadeira realidade’”.

idéia de Verdade e a Mulher. “A mulher e a verdade invadem com uma estranheza inaudita o campo, antes sereno, do pensamento filosófico”.³¹⁸ Foi sobre o feminino em Nietzsche que Heidegger não se pronunciou. Heidegger simplesmente desconsiderou a problemática da Mulher nos textos de Nietzsche. Por que o faz? Nesse momento, Derrida não está preocupado em decifrar essa *castração* feita ao texto de Nietzsche, mas de mergulhar nesse caminho inexplorado por Heidegger. “O que se converte em mulher é a idéia. O devenir-mulher é um ‘processo da idéia’”.³¹⁹ Mas a idéia como representação da Verdade tem uma história e nem sempre esteve acompanhada do devenir-mulher. A verdade da história é a história da verdade.³²⁰

Primeiramente, a Idéia era platônica. Em um segundo momento da história, o filósofo não é mais a verdade, mas se distancia dela assumindo uma busca eterna em tentar capturá-la no seu instante preciso de assunção. Aqui a idéia de verdade assume a forma do devenir-mulher, coloca-se como inacessível, distante, sedutora.

“O Mundo-Verdade inacessível no momento, porém, prometido ao sábio, ao religioso, ao virtuoso, ao pecador, que faz penitência. (Progresso da idéia; torna-se mais sutil, **mais** insidiosa, mais incompreensível, torna-se *mulher*, faz-se cristã...)”.³²¹

³¹⁸ ESTRADA, Paulo César Duque(org). 2002. p.77.

³¹⁹ DERRIDA, J. 1978. p.70.

³²⁰ Cf. NASCIMENTO, Evando. 1999. p. 61-63.

³²¹ NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos ídolos*. p.47.

Nietzsche enfatiza o “tornar-se mulher” como um momento importante nesse processo. A Idéia de Verdade depois de tornar-se mulher se faz cristã, ou seja, se vê castrada. A busca da Verdade se encontra tolhida pelo pudor, mata-se o desejo. A Igreja primitiva, como Nietzsche chama, condena as paixões e todo corpo pulsante que se encontra atraído por essas paixões. Esses órgãos pulsantes por desejo devem ser mutilados para que o corpo possa conquistar uma pureza e “limpeza” necessária. A mulher é a vida (*femina vita*), ao matar-se a vida, que não pode ser compreendida distante das paixões, mata-se o que há de feminino nela. É o mesmo organismo, do qual fala Deleuze, que precisa comandar os órgãos, para que percam a criatividade.

“O CsO [corpo sem órgãos] é o *campo de imanência do desejo*, o plano de consistência própria do desejo (ali onde o desejo se define como processo de produção, sem referência a qualquer instância exterior, falta que viria torná-lo oco, prazer que viria preenchê-lo).³²²

A *femina Vita* é essa proposta de ruptura com qualquer possibilidade de fechamento da existência. Existe a abertura (vaginal) por onde passa a vida, empurrar esse desejo para dentro do ventre é assassiná-lo.

3.5.2 A descoberta do hímen: o acontecimento da abertura

³²² DELEUZE, G. e GUATARRI, F. *Mil Platôs, capitalismo e Esquizofrenia*. V.3, p.15.

Nesse momento, como é próprio do texto derridiano, há uma reviravolta na interpretação, como se fosse tirado o chão seguro de toda esse edifício que até então fora construído. Derrida percebe uma heterogeneidade no texto de Nietzsche que não pode ser ignorada ou tratada como incoerência. Qualquer análise sobre as mulheres em seu texto sem essa consideração tornar-se-ia precipitada. Assim Derrida destaca três considerações sobre a mulher no texto de Nietzsche.

“A mulher é condenada, humilhada, depreciada como figura ou potência de mentira”.³²³ A história da Filosofia foi uma história falocêntrica da Verdade, negadora da presença/ausência da mulher.

“A mulher é condenada, depreciada como figura ou potência de verdade”. Distancia-se da verdade, mas ao mesmo tempo, a representa “como um fetiche a seu proveito, sem crer nela”.³²⁴ A mulher é associada à verdade, como atiçadora de uma consciência inquieta, fomentadora de uma busca infundável. Essa é sua castração: seduz sem poder desfrutar do prazer desse desejo, produz uma verdade estéril.

E por último, a mulher aparece como estando além dessa dupla negação. Por que Nietzsche irá propor essas diferentes apresentações da Mulher? Essa confusão de sentidos nos levaria a crer que nosso autor não estaria levando a

³²³ DERRIDA, J. 1978. p.78.

³²⁴ Ibidem. p.78.

sério as próprias mulheres, brincando com o leitor, que diante de seus escritos não consegue se posicionar? Essa é a heterogeneidade (double bind) do texto de Nietzsche que, segundo Derrida, “se encontra um pouco perdido. Sempre **há** perda, pode-se afirmar, desde o momento que **há** hímen”.³²⁵ Hímen, mais um termo indecível, que nos propõe Derrida. Pode tanto significar a “união”, como “separação”, ou seja, uma membrana corporal que separa; o hímen é o *entre*. E é nessa (anti)posição que o texto de Nietzsche nos obriga a ficar. Optar por uma das significações seria destruir a efervescência de seu texto, o feminino da escrita. Pois em Nietzsche e “fora dele, estavam implicadas tantas mulheres”.³²⁶

Do mesmo modo que não há uma mulher apenas no texto de Nietzsche, também não há uma única verdade. “A verdade é plural”. Não há uma mulher em si, a multiplicidade de rostos, de contextos, agenciamentos (como diz Deleuze), nos apresenta uma realidade (ou várias) que dificilmente pode ser traduzida. Qualquer tradução transforma-se num simulacro de uma diversidade, riqueza mesma da própria vida. Assim também não há um único estilo em Nietzsche, como um esporão, atravessa essas idéias não com a intenção de desvelar a verdade, mas de permanecer no hímen (no véu).

Quando Derrida busca refletir sobre o não destaque dado às mulheres no pensamento de Nietzsche, não faz isso para destruir o texto, mas para mostrar que há intersecções possíveis de serem feitas a partir desse ponto omitido, há

³²⁵ DERRIDA, J. 1978,p.82.

³²⁶ Ibidem. p.82.

uma abertura, que não pode ser negada. O Ser interpretado como *Ereignis*, nos diz Heidegger, pode ser traduzido por *acontecimento*, mas um acontecimento que se dá justamente em sua própria gratuidade, generosa gratuidade em que o “acontecimento se dá em seu acontecer mesmo”.

“[...] o acontecimento, ao ter sido erradicado da ontologia, a propriedade ou a propriação do próprio, se nomeia precisamente como aquilo que não é próprio a ninguém, por conseguinte a nada, não decide sobre a apropriação da verdade do ser, remete ao abismo sem fundo da verdade como não-verdade, o desvelamento como velamento, o esclarecimento como dissimulação[...], a propriedade do abismo, que é necessariamente o abismo da propriedade e também a violência de um acontecimento que tem lugar sem ser”³²⁷.

O *Ereignis* se assemelharia à figura da Mulher, imigrante da palavra, despojada de lugar, de definição, mas, ao mesmo tempo, caridosa Mulher, em que seu acontecer é doação, dom? A Mulher, como acontecimento, é assim destituída de essência, puro dom.

“O dom é aquilo que institui as trocas simbólicas, constituindo sua condição de possibilidade, mas que forçosamente excede a circulação mercantil, exatamente porque *em si ele não é nada*, nada que possa ser trocado, um objeto, um bem, uma mercadoria qualquer, um ente, em suma – nesse sentido, *ele não existe...* é o impossível, aquilo que não pode de todo ser exposto à luz de nenhuma fenomenologia enquanto lógica do dar-e-receber”.³²⁸

O sentido não é único! Mergulhada na confusão de um mar que parece turvo, a Mulher, e toda Verdade se afastam do “rio Filosófico” das certezas. A

³²⁷ DERRIDA, J. 1978, p.98.

³²⁸ NASCIMENTO, Evando. 1999. p.228.

partir de Nietzsche, filosofar passa a ser um ato de loucura, a única possibilidade que é capaz de nos curar da sanidade da Razão.

3.5.3 O feminino:entre o dito e o Dizer

“Eu esqueci meu guarda-chuva”.

O que isso significa? Esse fragmento foi encontrado entre os papéis de Nietzsche, sendo publicado no meio dos fragmentos póstumos anexados à *Gaia Ciência*. Sem referência, descontextualizado, uma frase perdida no tempo e espaço, entre aspas, marcando sua importância ou a possibilidade de uma outra autoria que não o próprio Nietzsche, mas que não é referida por nosso autor. Qual será sua pretensão ao trazer uma frase aparentemente absurda, capaz de quebrar o texto, de provocar um distúrbio do próprio filosofar (ou pelo menos do que a tradição se empenhou em chamar Filosofar)? Será que nosso autor está a brincar com todos nós? “Jamais teremos a certeza em saber o que Nietzsche quis fazer ou dizer ao anotar essas palavras”.³²⁹ Essa desconcertante ausência de sentido, de um querer-dizer obscuro sugere uma série de possíveis interpretações. Como se Nietzsche buscasse nos colocar em constante movimento, a procura de um

³²⁹ DERRIDA, J. Op. cit. p. 104.

sentido que está atrasado (retard) e que sempre de nós se afasta (écart). Derrida fala de uma *restance*, de um resto que sobra e que está à margem de qualquer intencionalidade; de uma linguagem que de alguma forma, “resiste” (reste, qui subsiste à) ao desejo de tradução. O texto assim se encontra aberto e com ele abre-se também o Tempo. “Se Nietzsche queria dizer algo, não será esse limite da vontade de dizer, como efeito de uma vontade de poder, necessariamente diferencial, portanto sempre dividida, dobrada, multiplicada?”.³³⁰ Estamos novamente diante do indecível.

Estilo, simulacro, mulher: se existem, somente podem ser percebidos em sua multiplicidade, irredutível à essência. A procura da essencialidade, diz Derrida, significou ao longo da história, uma operação violenta, desejo imperioso de determinação do que é “outro”. Esse desvio de qualquer possibilidade de determinação, um texto que nos remete sempre para uma além dele próprio, o indecível, jamais foi compreendido pela história ocidental da Filosofia. A desconstrução dessa tradição, nesse primeiro momento, nos conduz a pensar o feminino e masculino a partir de um jogo de poder, para depois apresentar um estado de não-lugar (écart) e não-presente (retard) em que o indecível nos sugere um “terceiro gênero”, ou um “para além do gênero”.

O Feminino na escrita sugere um texto que anseia por um Dizer insuportável às armadilhas do Dito. Essa mesma significância do Feminino também pode ser percebida no texto levinasiano. O Feminino e suas diferentes

³³⁰ Ibidem, p.112.

formas de romper com o texto nos fazem repensar a própria tarefa da Filosofia, ou seja, a necessidade de atravessar o Dito, sempre se desdizendo. Tarefa incansável, mas necessária a um pensar que não quer ser dogmático, como nos diz Nietzsche, mas que deseja fazer justiça, como diz Lévinas. Desse modo, o Feminino enquanto possibilidade da Diferença (pois rompe com o discurso hegemônico) atravessa o texto, não está fora dele, e é a partir dessa Diferença que o texto se constrói. O texto, e aqui falo do texto filosófico - ao contrário de toda tradição ocidental que sempre representou um discurso monológico - deve ser essa possibilidade de encontro. Pois há uma **maternidade** no texto, um absurdo acontecimento de carregar em si o Outro, que não pode ser negada.

A Diferença, alteridade extrema daquele que se apresenta, somente pode se colocar no plano do diálogo, na relação efetiva entre as pessoas. Ninguém sabe o que o Outro quer dizer a não ser que estejamos abertos para a escuta, pois nem aquele que fala sabe quem é, nem quem é o outro. A Diferença, como comenta Derrida é indecível, ela se decide e redecide no momento do diálogo. Portanto não basta que a subjetividade seja maternal, mas é necessário que todo texto seja inspirado por essa maternidade. Isso não significa que ela não diga nada, ou que sua fala se esvazie nessa indecibilidade. Ao contrário, todo texto é agir, comprometimento com a resposta que se dá ao tempo que é aberto pela diferença.

Conclusão

Retomando os pontos investigados, percebemos que a questão do Outro nasce, no texto de Lévinas, através da descrição do sujeito, do Eu, identitário em seu movimento e que, de repente se percebe rompido pelo aparecimento do Outro. O desfalecimento sofrido por esse sujeito se dará, na obra de Lévinas, através de três momentos bem precisos : a morte, a equivocidade do feminino e do Outro. Paulette Kayser³³¹ comenta que o percurso que vai de *Totalidade e Infinito* à *Autrement qu'être* é o movimento de um sujeito (masculino) a uma subjetividade maternal, da paternidade à maternidade, de um sujeito seguro em sua morada à uma expulsão, expatriação de si mesmo, do Dito ao Dizer. Em um primeiro momento, a Diferença enquanto alteridade absoluta aparece na exterioridade (visage), que é sempre infinita em seu aparecimento. Após, percebemos que a Diferença atravessa a própria subjetividade. O sujeito, em sua origem, se ergue a partir desse deslocamento, da subjetividade que não é centrada, mas que é tecida pelo Outro. Lévinas se depara aqui com a experiência difícil de falar daquilo que não tem memória, mas que deixa vestígios de “silêncio”. Com o passado não me comunico, então por que buscar falar dele? Por que falar desse tempo que não necessitou de comunicação, de ditos? Por que o passado nos incomoda se dele não temos lembrança? Porque o incômodo não vem da consciência, desde já tardia, mas do corpo. Estranheidade que habita o corpo, morada do Outro, corporeidade que é hospitaleira, por isso maternal. A subjetividade é corporal, possui uma pele tocada, ferida pelo Outro. Seu tempo é

³³¹ KAYSER, Paulette. 2000, p.69.

imemorial, tempo da pele estremecida pelo gemido que vem de suas entranhas, e que ao mesmo tempo, não é seu – esse é o incômodo. No fundo do silêncio há apenas o gemido! Assim, o silêncio existe porque é entrecruzado com o grito daquele que exige um acolhimento. Grito da vida, grito que ecoa nas paredes do corpo, percorre nossas veias, nos faz nascer.

O tempo da paternidade nos reenvia ao futuro (filho), mas a maternidade é expressão do passado, “memória” da pele tocada pelo Outro. Assim, o (não) princípio é múltiplo, não apresenta um sujeito nuclear feito pela coincidência consigo mesmo, mas uma subjetividade **alterizada**, em que o *eu* (moi) não se identifica mais com o *se* (*avec soi*). A maternidade se faz, desse modo, abuso de linguagem, como metáfora da ausência, carrega o sentido do humano (não se reduzindo unicamente ao privilégio das mulheres em serem mães, ou a uma Grande Mãe universal, origem de tudo), múltiplo em seu início. O corpo maternal é aquele que é estranho a ele mesmo, acolhedor do estrangeiro, sensibilidade ética. Estranhamento vivido na pele de uma subjetividade que é capaz de acolher sem perguntar o nome. A Morada que acolhia o Eu (sem necessitar da presença do sexo feminino para ser acolhedora), se faz agora morada da pele que acolhe o Outro (sem se reduzir a mãe biológica).

Nesses dois momentos, percebemos o feminino descolado da mulher enquanto realidade concreta (“onde se encontrarão as mulheres reais?”, indaga Catherine Chalié). Como vimos, Lévinas em *Autrement qu’être* praticamente abandona o termo *feminino*, que está muito presente em obras anteriores como *Le*

Temps et l'Autre, De l'Existence à l'Existant, Totalité et Infini; e em leituras talmúdicas como, *Difficile Liberté, L'au-delà du verset - lectures et discours talmudiques, Du Sacré au Saint- cinq nouvelles lectures talmudiques*. O presente capítulo visou aprofundar a compreensão desse termo para mostrar que a ambiguidade do feminino nos remete a ambiguidade do próprio Dizer. Por vezes, o feminino aparece como metáfora da morada, da subjetividade e, em outros momentos, como encarnado na figura da mulher. Observou-se que todos os sentidos assumidos pelo feminino, seu modo de “ser” estão, de alguma maneira, presentes também na mulher. Pelo fato do feminino estar arraigado ao universo ontológico, Lévinas irá mais adiante abandoná-lo (*Autrement qu'être*) fazendo de seu texto um esforço para sair desse universo. Mas de maneira análoga, e não podemos deixar aqui de destacar, a maternidade, nessa obra, se não surge como feminina, parece trazer toda a carga desse feminino. O que nos conduz a compreender que, nesse momento, o feminino está além do contraponto com o masculino, trazendo à tona, na subjetividade, a própria multiplicidade. Ou seja, uma subjetividade que não nasce como diferença de sexos (pois a subjetividade embora tenha um corpo, não é erótica), mas como diferença em si mesma. Falar então do feminino, não é falar apenas das mulheres, assim como o masculino não se relaciona necessariamente aos homens, mas é falar de um tempo em que o humano é feito de feminino e masculino. E é isso que o próprio Lévinas nos diz quando comenta que

“Talvez, por outra parte, todas as alusões às diferenças ontológicas entre masculino e feminino parecerão menos arcaicas se, no lugar de dividir a humanidade em duas espécies (ou em

dois gêneros), elas queiram significar que a participação no masculino e no feminino fossem próprias de todo ser humano”.³³²

O feminino, a partir de sua equivocidade, faz surgir uma multiplicidade no próprio sujeito. O encontro com o feminino provoca um desfalecimento do eu heróico e viril que busca incessantemente se impor diante do mundo e dos outros, para desse modo, se manter o mesmo. Através de sua delicadeza, doçura, o feminino fratura o universo hostil e frio do Mesmo. O feminino, através do vestígio do corpo, se faz subjetividade maternal; corpo que encarna o sentido da ética. Mas o feminino também penetra a palavra fazendo da escrita, acolhimento, lugar de passagem a todo errante, sem nome, sem lugar, estrangeiro. O texto é feminino por permitir que o Outro fale, expressão que deixa seus rastros em um texto que está sempre aberto.

³³² EI, p.61

CONCLUSÃO

Toda conclusão nos remete à difícil tarefa da síntese, do resgate do que já fora dito; enfim, de um certo encerramento do texto. Pretendemos aqui manter as reticências, os espaços sombrios no qual o pensamento de Emmanuel Lévinas se constrói. O texto, desse modo, é constantemente interrompido por frestas, aberturas que permitem a respiração (movimento de esvaziamento e, ao mesmo tempo,

preenchimento), para que o Outro possa invadir a palavra. Não como um ocupante, posseiro buscando um lugar fixo ou seguro para se instalar, mas o texto é permeado pelo estrangeiro, contagiando a palavra, que no encontro com o estranho, aprende e reaprende a falar. Por isso, a palavra caminha no fio tênue, transparente e quase invisível do sentido originário que a inspira e que perpassa o presente do texto. O Dizer ecoa assim, nas paredes das palavras que surgem como ditos. Aí se encontra toda ambigüidade do Dizer, pois ao atravessar o dito, inspira a fala, mas também a transcende, causando um lapso no tempo, tornando toda fala diacrônica. Desse modo, o sentido não é apenas o que perpassa como também o que passa, ou seja, o que se faz passado. A temporalidade torna-se fundamental para compreendermos a linguagem. O “que passa” como diferimento, já destacado por Derrida, mostra um tempo que só pode ser compreendido enquanto diacrônico. O “que passa” é tanto o que pertence a outro tempo, como uma passividade radical, daquele que sempre se julgou autor do mundo. O movimento que aqui intentamos percorrer é o movimento que vai de *Totalité et Infini à Autrement qu’être au-delà de l’essence*, ou seja, da diferença vista como separação absoluta entre Eu e o Outro, para uma diferença que atravessa a própria Subjetividade, uma diferença que passa a compor o tecido mesmo desta Subjetividade. O sujeito empírico (autônomo) é constantemente interrompido pelo sujeito ético (heterônomo). O sujeito se percebe então, ferido pela presença do Outro, escuta uma fala que lhe parece familiar, não porque houvesse um *a priori* capaz de amenizar a originalidade desta fala. O que Lévinas busca nos mostrar é que o acolhimento do Outro é anterior a sua presença concreta, pois a Subjetividade é feita de alteridade.

A metáfora do fio, do tecido, de uma tessitura que se compõe pela heterogeneidade (tanto do tempo como do

espaço), surge a cada momento, como que tramando o texto, o encontro e a própria subjetividade; trabalho sempre inacabado e incessante daquele que é ordenado a responder, a fazer justiça. Para tanto, recorremos ao mito - uma narrativa que possui a paradoxal condição de extrapolar o real, mas ao mesmo tempo, penetrá-lo – para falarmos da forma como este texto foi se fazendo. O fio nos lembra o trabalho de Aracnê, uma tecelã lídia, que provoca a inveja de Atena. Em uma disputa que deveria mostrar qual seria a melhor tecelã, Atena desafia Aracnê a um duelo. Atena borda então símbolos que demonstram a soberania ateniense, representada pela onipotência de seus deuses e pelo uso do poder quando estes são afrontados. Aracnê, por sua vez, através de movimentos dolorosos, vai tramando uma tapeçaria que descreve todos os crimes cometidos por estes deuses, principalmente contra as mulheres, fazendo ressurgir as vítimas esquecidas pela trama da história.

Este texto foi assim tramado, feito um trabalho de tecelagem, em que as mulheres, ao compor, bordar, fiar vão tecendo sua própria narrativa. Por isso escrever não é um exercício que nos faz distantes de nós mesmos. Ao contrário, toda escrita exige entrega, honestidade necessária para que o texto possa tornar-se vivo, para que as palavras sejam respostas ao tempo, mesmo que este não se canse de passar. Ao escrever, tentando acompanhar a trajetória de um pensamento tão complexo (e ambíguo), fui me dando conta de minha própria história. Texto e têxtil se entrecruzam, urdindo um feminino que se mistura ao fio da história e da vida; cordão umbilical que não pode ser cortado e que nos mantém, desse modo, paradoxalmente atados ao passado da subjetividade maternal. Este texto é tramado na urdidura da própria dor que se revela na composição do dito (dor que Aracnê também expressa), esforço por tecer e desfazer o que

acabara de ser tecido (poderíamos também lembrar o trabalho de Penélope, que não precisou sair de seu lugar para encontrar o novo, pois o estrangeiro já a habitava). Texto que é quase uma contra-dição, obstruindo todo dito, fazendo fissuras por onde novos fios terão passagem; fissuras que são originárias, pois não supõem um todo preexistente. As palavras não são aprisionadas, por isso são capazes de serem metáforas, desa-fio de um tempo que se faz, fazendo-se Outro. A palavra torna-se escuta ensurdecadora do Dizer; além de toda sonoridade, há um silêncio que ressoa, significação originária de toda fala. A dor não vem apenas pelo movimento do próprio tecer, mas pela cumplicidade com a dor do Outro. O texto torna-se então o encontro da palavra, um lugar (sempre passageiro) de renascimento, de compromisso com toda fala silenciada pela violência.

No decorrer desta trama, frágil exercício de pensar o Dizer, fomos nos deparando com a ambigüidade da linguagem e percebendo que, somente através desta ambigüidade, tornou-se possível nos aproximarmos do sentido ético do Dizer. A linguagem sofre um estiramento, deve se desdizer constantemente, apresentando e desapresentando o que parece escapar a todo sentido, pretensamente, inaugurado pela consciência. A problemática central erguida por este trabalho, fio condutor de toda reflexão, buscou “tatear” com a palavra o sentido do Dizer e de que forma é possível falar sobre este sentido sem violá-lo. Na dificuldade de encontrar a palavra, caminhamos entre os limites estreitos da violência e do acolhimento ao Outro. A análise das duas obras centrais de Lévinas, *Totalité et Infini* e *Autrement qu'être au-delà de l'essence* foi fundamental, pois através destes textos, perseguimos os rastros deixados pelo Dizer responsável pelo sentido do próprio humano. A

linguagem do Dizer é, portanto, a linguagem originária do humano.

Primeiramente, procurou-se mostrar que o sentido do Dizer atravessa o Rosto do Outro. Como palavra original, o rosto no encontro do face a face, interrompe uma rotina, em que o sujeito ao absorver o mundo, neutraliza a diferença. Este rosto abala o universo seguro do Eu, desacomoda o presente, pois não penetra nas cadeias conceituais que poderiam representá-lo. Toda representação está distante da apresentação, imediata por si mesma, do Outro. É desse modo que Lévinas afirma a condição estrangeira do Outro, que exige do Eu um sair de seu lugar e ir ao encontro, sem a certeza do retorno. Em *Totalité et Infini*, Lévinas refere-se sempre ao Rosto como uma exterioridade absoluta que transcende, transborda a totalidade do sistema, impossibilidade de enquadramento ou de fechamento de qualquer análise que possa ser feita sobre o Outro. A totalidade se vê aqui ameaçada, é obrigada a abrir frestas em si mesma, contradizendo-se, pois admitir algo que não entra na totalidade é perceber que a totalidade não é total. A significação do Rosto é o Infinito, que produz uma linguagem cuja essência é sempre relação com Outro. O Rosto por ser Infinito transborda toda idéia possível de representação e introduz no sujeito um Desejo, que Lévinas chama Desejo Metafísico. Recuperando o esquema cartesiano sobre a idéia do infinito, percebemos um sujeito que através do desejo vai ao encontro do Outro. Não um desejo necessitante, que surge como uma necessidade de satisfação, mas um desejo sempre desejante, porque deseja o Infinito. A transcendência, movimento do sujeito desejante, manifesta-se no excesso do Infinito em relação à totalidade, que reuniria em si as noções de identidade do eu,

de objetividade e da história a partir da noção de um Mesmo. Na relação face a face, a distância não é jamais superada, mas é na distância que o encontro se efetua, em que nenhum dos membros desta relação perdem sua estranheiridade. Diante do Outro, o eu também é estrangeiro e é esta condição de habitarmos lugares diferentes, que faz com que a relação rompa com qualquer risco de totalidade ou síntese.

A palavra do Outro, ou seja, sua própria presença é acolhida incondicionalmente pelo Eu, sem precisar de qualquer mediação. Por isso, a palavra é verdade, carrega em si mesma seu sentido, prestando socorro a si. A verdade, portanto, não é uma verdade de representação. O sujeito recebe o Outro em sua indigência, em que a mais profunda miséria assume sua altura e exige resposta. A palavra é corpo, expressão daquele que sai do anonimato e vai narrando sua própria história. O “eis-me aqui” do Outro exige, contudo uma resposta imediata (pois como dissemos em muitas passagens deste trabalho, a fome não pode esperar). Assim, a resposta instaura o presente, em dilatação consigo mesmo, pois a resposta será sempre insuficiente. O presente deixa de ser provocado pelo exercício viril de uma racionalidade, que ao objetivar a diferença, buscava instaurar o sentido do que se apresentava, tornando-o presente à consciência.

Constatamos, desse modo, que a linguagem nasce do Outro enquanto diferença absoluta e não no pensamento, pois se a idéia de Infinito presente no Outro não é objeto e se pensar é sempre se referir a um objeto, então o Outro não

pode ser pensado. Mas o pensamento, ao contrário, necessita da linguagem para se fazer, para construir signos e é a partir da significação do Rosto, de seu discurso imerso na palavra, que é possível a função do signo. A significação do Rosto não é compreendida aqui como produto de uma consciência solitária responsável pela produção de um sentido, mas a racionalidade passa a emergir dessa significação primeira vinda da palavra do Outro. A razão se define pela significação e não pela possível neutralidade ou impessoalidade das estruturas da razão, ou seja, não se pensa antes da linguagem. A consciência é, então, posta em questão por essa significação primeira que vem de fora e não mais de sua interioridade. A significação do Rosto se faz Verdade de todas as outras verdades.

O caminho de entrega incondicional ao Outro é árduo, pois tira o Eu de sua “felicidade”, descrita por Lévinas como estado paradisíaco, para mergulhar em uma relação do qual não teremos nenhuma garantia de retribuição. É assim que Lévinas se afasta do pensamento de Martin Buber, por apresentar no encontro com o Outro uma relação que possui apenas uma única direção (o infinito): ir ao encontro do Outro sem a certeza da reciprocidade. Lévinas traça um percurso que vai do Ser ao Outro, exterioridade que é capaz de abrir uma brecha na Totalidade, apresentando um sujeito que sai de seu universo de interessamento (pois o ser é *acontecimento* que produz os entes, e assim também se produz), para a entrega gratuita (sem interesse) ao Outro. É possível então, um acontecer que se dê fora do ser, em que a manifestação do ser não seja responsável por seu sentido – este

acontecimento é a presença do Outro desafiando todo e qualquer projeto de leitura e significação.

Mas o mundo, a sociedade não é feita apenas de duas pessoas, há uma comunidade que gira em torno desta relação e que, de alguma forma, interfere na relação imediata do face a face. O terceiro perturba a intimidade desta relação e introduz uma contradição que não pode apenas ser dita em termos éticos, mas necessita do político, jurídico e institucional. Com a presença do terceiro, Lévinas faz surgir a questão da Justiça. A justiça exige medida, comparação, pois agora o Eu, sujeito do texto levinasiano, não está só diante do Outro, mas deve se perguntar “a quem agora é mais urgente responder? Quem é o mais próximo?”. É preciso construir o espaço, definir o lugar para acolher a igualdade. Depois de falar da condição estrangeira, do deslocamento constante, do não-lugar, tanto do Eu que não se percebe mais mesmo; como do Outro que não possui um lugar fixo de determinação, Lévinas retorna ao mundo do ser. Mas é importante observarmos que este *retorno* não sugere um abandonar tudo que até agora se teceu, mas em perceber um ser que também não é mais o mesmo; ou seja, um ser contaminado pela bondade. O ser, transfigurado, apresenta então uma outra face, em que o *outramente que ser induz a um ser outramente*. O Outro, mesmo sendo estrangeiro, é agora cidadão, sujeito de direitos; e a justiça visa a igualdade entre os sujeitos. O Estado de Direito surge como o Estado do Direito. O mundo da assimetria é substituído pela simetria que a justiça exige, e é nesse momento que poderíamos pensar que o Eu também será terceiro e próximo para alguém. Assim, a Justiça prolonga e atualiza a responsabilidade por outrem, não

esquecendo que toda sua inspiração vem do rosto. Ou seja, a justiça não pode se resumir a atos que voltem a massificar o outro, em que a lei em sua generalidade esqueceria a originalidade de toda e qualquer alteridade; a humanidade não pode perder seu rosto. As instituições, representações do direito, devem constantemente se revisar, como ditos, respostas possíveis, mas ainda insuficientes ao Outro. A justiça não é, portanto, apenas o direito, mas o movimento incessante de responder ao Outro, capacidade de se desdizer. Acompanhamos assim, um sujeito que se vê “tocado” pelo Outro, sendo exigido a responder (não somente ao próximo, mas a todos os próximos), sem compreender, ao certo, de onde emerge esta obrigação.

Ao descrevermos essas passagens no pensamento de Lévinas, podemos perceber uma reflexão que se movimenta entre a *altura* e a *profundidade*. O sujeito que é inspirado e, ao mesmo tempo, ordenado pelo infinito revela um *além*, mostrando um Rosto que é excesso, transbordamento que faz escorrer o infinito dos limites de toda possibilidade de totalização (por si só, totalitária). Mas este pensamento também nos conduz à profundidade, ao *aquém* do próprio sujeito, que não acompanhou seu início. Será na profundidade da subjetividade que a responsabilidade pelo outro ecoará. Tanto o *além* como o *aquém*, vão apresentando o fio de um texto que vai se tecendo na tensão da própria linguagem.

No segundo momento deste trabalho, ao traçarmos uma metalinguagem, ou seja, uma análise da linguagem possível para expressar o Dizer, procuramos fazer

uma costura entre o *além* do rosto e o *aquém* da subjetividade. O Dizer do Rosto toca o corpo da subjetividade, porque é vestígio (ou seja, presença na ausência) de seu passado, tempo irrecuperável. Dizer, que ao ser desfiado nas idas e vindas do dito filosófico, a partir do rosto que se apresenta, nos remete a um passado profundo que não pode ser mais recuperado. A inquietação provocada pelo Dizer do Rosto nos põe diante da memória da pele (e não mais da consciência) que nos faz sentir que o que “se passou” tece o “se” (soi) da subjetividade mesma. Na subjetividade o se é a passividade de uma pele exposta ao outro, que ao se esvaziar de uma identidade (pois não há ainda sujeito), se aproxima do Outro. O não-lugar da subjetividade é o lugar do outro, “hemorragia para o Outro”. A razão é por isso “sentinte”, pois sente antes mesmo de compreender ou tematizar. O incômodo primordial não surge na consciência espantada diante do que lhe é estranho, mas no corpo em si mesmo estrangeiro, tecido híbrido. A resposta é anterior à questão, porque a consciência não fez parte deste passado e por isso se inquieta e pergunta (tardiamente). Deparamos-nos novamente com o esforço de falar daquilo que extravasa o dito e este esforço assume seus limites e sua carga na obra *Autrement qu’être au-delà de l’essence*. O problema central retorna e é incontornável, nesse momento preciso do texto, quando buscamos pensar a linguagem que seria capaz de aproximar-se deste Dizer. A linguagem fala na e a partir da ausência, isto não quer dizer uma ausência de linguagem, mas uma linguagem da ausência. Lévinas, ao evitar a linguagem ontológica e eidética, põe em questão a força do ser (conatus essendi), para pensar, desse modo, uma linguagem que surja como passagem, uma linguagem metafórica. A própria palavra também é passagem, em seu nomadismo transforma o texto em um lugar

invadido pelo tempo. Derrida percorreu a trama desta linguagem, agravando seu drama, para nos fazer pensar até que ponto Lévinas não estaria estendendo o ser, alargando-o ao invés de rompê-lo. É por isso que a linguagem de *Autrement qu'être* desafia a própria linguagem, mas ao mesmo tempo, reconhece nela uma traição. O dito, construção de todo discurso filosófico, intenta falar do ausente, do indizível, mas trai-se quando percebe que este lhe escapa. O “outramente que ser” não é, portanto um conceito, pois não supõe a síntese, não é “alguma coisa”, que nos conduziria ainda a uma idéia de identidade, definindo algo como sendo idêntico a si. O trabalho da Filosofia é, portanto, o trabalho de Penélope, fiar e desfilar seu texto constantemente. Não para tecer do mesmo modo, pois é necessário buscar outras tramas, outros pontos, outras bordas (bordados), o tecido assim, não é mais o mesmo. O texto é selvagem, rompendo com a ordem, caminha sobre seus passos apagando o que deixou para trás.

O Dizer, linguagem original, traz inspiração a todo discurso para que responda, não ao passado, mas ao presente. Discurso que não tem medo de ser interrompido, abandonado sua condição de monólogo seguro, para entregar-se (todo texto é assim uma entrega) ao Outro que já de alhures nos chega, sem pedir licença. O texto é entrecruzado pelo silêncio, caminho aberto para que o Outro possa falar. A resposta é o fio de um novelo, desfazendo-se em sua fonte para fazer emergir um novo, um Outro. A responsabilidade é, então, o lugar onde se coloca o não-lugar da subjetividade (pois todo lugar ainda seria ontológico). A Filosofia não pode esquecer que existe no desfazer o novelo uma tensão: não é o Dito que se dirige ao Dizer, buscando trazê-lo à luz, mas é o Dizer que, de alguma

forma, se retrai (como num ato de bondade) para que o Dito possa surgir como resposta. Como comenta Lévinas, o Dizer é ao mesmo tempo, um dizer *ao* Outro e um “se dizer”, exposição da pele, expor-se sem defesas ao Outro, isto é, responder *pelo* Outro. É assim que Lévinas vai expondo uma subjetividade como substituição, que nos coloca em uma condição de refém do Outro, a ponto de sofrer em seu lugar. O corpo que traduz o sentido do Dizer, para-outro-apesar-de-mim, é maternal. O feminino, metáfora possível para pensar a responsabilidade, recupera o corpo das mulheres para falar do sentido do humano. Partimos do sujeito viril (definido por Lévinas como aquele que busca tudo dominar), mas que vai se fragilizando ao ser acolhido em sua casa (já feminina) pela mulher; para nos depararmos com uma subjetividade que é agora acolhedora (feminina em si mesma). É assim que *Autrement qu’être au-delà de l’essence* se apresentará como o livro do relaxamento da virilidade, da doença da identidade, da maternidade como análoga à própria subjetividade.

O pensamento de Lévinas vive essa inspiração, seu discurso se vê invadido pela estranheiridade, habitado pelo Outro, o sujeito está assim desnucleado e a consciência não pode mais cumprir o seu movimento de identificação. Como agora dizer sem conceitos, ou falar de algo que é anterior à própria consciência? Será necessário subverter os conceitos, não criando outros conceitos apenas mascarados de novos, mas implodir a ordem conceitual por dentro dessa mesma ordem. É necessária uma língua que exceda a si mesma, que não provoque a violência, mas que seja capaz de dizer sem ferir. Essa língua chamamos *feminina* – a metáfora é feminina. Mas, o feminino não pode aqui apenas representar uma

inversão de valores, ou uma polaridade encoberta que agora revelaríamos. Não basta falarmos da alteridade para rompermos com a violência das palavras. Chalier questiona até que ponto Lévinas, ao apresentar suas metáforas sobre o feminino, romperia efetivamente com a violência do discurso. Ou seja, o feminino como possibilidade de falar sobre o acolhimento, a excedência e a subjetividade não se voltariam contra o rosto concreto e não metafórico das mulheres? Onde estariam as mulheres em Lévinas?

Como podemos acompanhar na última parte deste trabalho, o feminino se revelou em três momentos bem precisos na obra de Lévinas: na casa, na figura da Amada e na idéia de uma subjetividade maternal.

O *feminino* foi primeiramente compreendido como Casa. O sujeito perdido entre os elementos do mundo, está sujeito ao desaparecimento. Esse sujeito ainda não está pronto, precisa construir uma interioridade, mostrar-se in-divíduo, estar definitivamente separado. O risco do anonimato o persegue e a incerteza do amanhã faz com que esse sujeito busque um abrigo. A Casa não é mais um elemento entre outros, um prédio frio, mas ela possibilita a intimidade, pois é, desde já, acolhimento. A casa é hospitaleira porque é *feminina*. Como em um 'útero' agora o sujeito está seguro e é capaz de se construir plenamente. Lévinas, nessa relação íntima (e de intimidade) entre a casa e o feminino acrescenta que o feminino é apenas uma dimensão da morada e não necessitaria da Mulher concreta para aí se dar. *O feminino é o acolhimento por excelência.*

Mas o *feminino* é também Mulher, o Outro concreto que está na casa. Um Outro cuja presença é discreta, quase uma ausência, efetivando o acolhimento que a casa potencializa. No Eros, a fenomenologia realiza seu movimento sem se completar, o feminino inaugura uma relação nova que exige conseqüentemente, uma nova postura daquele que se coloca como Mesmo. O feminino é aquele que “se apresenta sem se apresentar”, enunciado que se torna absurdo a uma consciência acostumada com a lógica da coerência. « A simultaneidade ou equívoco dessa fragilidade e desse peso de não significância, mais pesado que o peso do real amorfo, nós chamamos *feminidade*.³³³ » Ao mesmo tempo que a Amada surge, ela também se retira, seu modo de existência é uma fuga à luz, como se habitasse o obscuro (trevas). Assim, a Amada desafia, faz o convite a uma outra relação tanto erótica como racional. O toque não toca uma pele para se apropriar, visando ao prazer do presente, tornando o Outro objeto de desejo. O toque conduz os amantes ao futuro, ao que ainda não é, «um menos que nada». ³³⁴ Pensar a Amada além do objeto e do rosto não é pensar alguém que não tenha um rosto, mas é estar diante de alguém que não nos remete nem a nós nem a ela mesma, mas a um além. O feminino, enquanto Amada, está para além do rosto, pois apresenta uma excedência em si mesmo. O encontro com o feminino é o próprio desencontro, em que se busca um outro que não pode nunca estar aí. Lévinas chega a comparar o erótico ao *il y a*, da noite que se faz no anonimato. A noite do erótico esconde o mistério do que não pode ser violado e conserva por isso, sua virgindade. Tocar o feminino é desde já profaná-lo! O

³³³ TI, p. 287.

³³⁴ TI, p. 288.

Feminino que é noite, quase *il y a*, portanto amorfo, não tem o estatuto de ente, não é nomeável, e podemos ainda dizer, nem humano. Entre o animal e a criança, a Amada deixa seu estatuto de pessoa. Poderíamos dizer que a Fenomenologia da carícia descrita por Lévinas a partir da relação com o feminino inaugura uma reflexão que será desenvolvida em toda sua obra, mesmo que essa terminologia seja depois abandonada. O dito filosófico “toca” o Outro em sua ausência, como uma carícia que não quer e não pode se apropriar da pele do Outro, como uma palavra que não aprisiona.

Rosto, que é diferente a ponto de ser adjetivado como rosto feminino, quando se olha no espelho, não se vê mais. Perdida em sua própria animalidade, portanto sujeita à natureza, o feminino segue seu destino natural: gerar o outro e não a si. Equivocidade extrema daquela que parece não querer crescer, por isso está entre a criança e o animal, ambos sujeitos a seus instintos, entregues ao tempo, apenas vivendo. Vida de irresponsabilidade, não aberta ao social, vida que se faz na intimidade não necessitante de linguagem, excluindo o terceiro. A Amada deixa o Amado sem palavras. *O feminino é então o equívoco por excelência.*

A Mulher é o equívoco da linguagem, que ao invés de dizer, faz calar. Sua presença/impresença anuncia o silêncio que é capaz de dizer mais do que qualquer palavra, pois “sem linguagem, nada se mostra. E se calar é ainda falar, o

silêncio é impossível”.³³⁵ Assim, em sua condição de passagem, a mulher conduz ao futuro que é Outro. Não é nela que se realiza a ética (pois o universo erótico é ainda ontológico), mas através dela, que o terceiro – filho – tira os amantes de seu egoísmo erótico para abrirem-se à Justiça, como concretude ética.³³⁶ O feminino, que enquanto Casa, possibilita a interioridade; enquanto Mulher é responsável pela exterioridade do Eu (viril). Diante do rosto da mulher, a fecundidade se abre e o Amante se dirige ao Outro que não é mais ele mesmo, mas outro completamente outro – a exterioridade se chama agora Filho e a maternidade é a partir daí subsumida, como se na maternidade o filho fosse imanência e na paternidade fosse transcendência. A paternidade revela uma perpetuação do pai, mas ao mesmo tempo, um diferimento, em que o filho realiza a alteridade do pai.

Se o amante se transcende através do filho, como a mulher, agora mãe, pode realizar a sua transcendência? Deixando certamente de ser “rosto feminino” para ser apenas Rosto, em que o traço da feminidade não apareça mais. O Rosto é então dessexualizado e passa a ser Rosto (maiúsculo) porque pode ser qualquer um e todos ao mesmo tempo, contém em si a singularidade e universalidade ao mesmo tempo.

O Feminino surge também como linguagem, a maternidade é a metáfora possível para falar da Subjetividade. Assim, o corpo da mulher fala mais que ela

³³⁵ BLANCHOT, Maurice. 1980.p.23.

³³⁶ Nessa mesma perspectiva podemos perceber a relação do feminino dentro da dialética hegeliana. Célia Amorós comenta que podemos perceber uma profunda relação entre a essência da eticidade e o feminino. Ao analisar a personagem da Antígona, percebe-se que esta será mediadora entre a natureza e a cultura conduzindo o homem à ética (ethos). Ao enterrar seu irmão, Antígona dá um significado cultural à morte que deixa então de ser apenas um elemento da natureza. Cf. AMORÓS, Célia. 1991, p. 40-47.

mesma. Sua linguagem, no entanto não é de palavras, mas de uma significância além do ser, da essência e de toda consciência. A subjetividade parte do Corpo e não do *Logos*, mesmo que necessite do *logos* para dizê-lo, o corpo é a linguagem que precede a língua, lugar (ou não lugar) onde habita a ética. Corpo que é capaz de Dizer o que a mulher não diz, pois arraigada à intimidade da relação erótica, assemelha-se ao Tu familiar e não ao Vós que é altura. A linguagem da mulher, por ser silenciosa não ensina, rompe com a “tagarelice” da consciência, que a tudo quer entender e desvelar. Uma nova relação se faz, que é a desfalecência do ser e fonte da doçura em si. A mulher inaugura uma relação diferente de todas as relações que o homem até então construía. O ser, sempre compreendido como essência, que invade e define todas as coisas, se encontra ferido em seu movimento pelo feminino. Mas sua ferida é doçura, como se o feminino penetrasse lentamente o domínio do ser para lhe mostrar um “outramente que ser”. Não há violência, não há fala, apenas um silêncio daquela que não precisa se exhibir para mostrar que está aí. O feminino é uma presença discreta, quase inexistente, mas que em sua “insignificância” é capaz de anunciar a verdadeira significância.

Lévinas evidencia, assim, a técnica, o mundo frio da produção, como sendo “essencialmente” masculino. O feminino surge como um calor que aquece o sujeito diante desse mundo frio e hostil, efeminizando o mundo e o sujeito masculino. Assim, o masculino pode ser passivo, frágil e vulnerável,

demonstrando que estas características não são dadas unicamente à mulher. O feminino por ser acolhedor apresenta uma outra forma de estar no mundo.

A partir dessas análises, percebemos então que a **Maternidade** revela a ambigüidade mesma da ausência da mulher, pois quando a maternidade se realiza concretamente, a mulher desaparece; e quando se coloca como metáfora na subjetividade pronunciada como maternal, o corpo aqui feminino se torna o sentido da ética, mas a maternidade passa a se realizar somente na palavra (metáfora). Enquanto na paternidade o Eu ainda sobrevive no Outro (filho), na maternidade não há mais nenhuma possibilidade de retorno.

Mas, não foi exatamente isso que a história fez em relação às mulheres, ou seja, silenciá-las e ao mesmo tempo colocá-las em um lugar, quase de adoração? Mulheres que não ensinam (embora a educação seja, paradoxalmente, um lugar de exercício feminino), pois no silêncio, nada dizem. Talvez porque não é preciso falar, derrota da palavra, em que qualquer mediação encobriria o segredo que as mulheres portam: a “maravilha de Dizer sem Dito”, anunciando o passado da subjetividade. O corpo feminino é testemunho deste Dizer, um saber já anárquico. O saber das mulheres seria um saber “de carne e sangue”, pois seu corpo é sua própria fala. Se há um modo de ser mulher, que se faz no silêncio, abandonar esse ser ou transcendê-lo é negar essa condição de mulher, de Tu? É possível traçarmos uma relação direta entre *feminino* e *mulher*? Mesmo antes de falar de uma subjetividade Lévinas, às vezes parece utilizar a expressão “feminino” como sinônimo de mulher. A desfalecência no ser, provocada pelo feminino, ameaça a

virilidade de um logos universal. Lévinas comenta que no pensamento que domina o mundo e se acomoda em um repouso – em um retorno em si – se produz uma estranha desfalecência da doçura e que seu nome é mulher. Ou seja, o feminino não é apenas dimensão da Morada, mas é dimensão da mulher, seu movimento é de retirada para que o Outro possa repousar da frieza do mundo, se interiorizar (chez soi) e assim, construir uma separação em que a ética teria sentido. Mas, ao mesmo tempo, em uma entrevista com Philippe Nemo (1982), anos após a publicação da obra *Autrement qu'être*, Lévinas muda esta posição comentando que o feminino e o masculino seriam características próprias de todo ser humano, e não de um sexo ou gênero em especial.

Quando pensamos o feminino enquanto desfalecência, deveremos também pensar que este também é o destino das mulheres, se retirarem para que o outro possa nascer, morrer um pouco em si mesmas? Deveríamos então louvar a história de tantas mulheres ameaçadas pelo esquecimento, pela morte de seus nomes, em nome de uma transcendência que elas, por serem mulheres, não são capazes de participar? Presa a intimidade e a casa, a mulher faz de si mesma a possibilidade do nascimento do Outro. Estranha combinação de fragilidade e força, pois o feminino é o primeiro a ser capaz de abalar a força do logos, de apresentar ao homem um outro mundo onde se é capaz de amar aquele que não se vê. Mas o faz não pela violência e sim pela capacidade de se retirar, de dar lugar ao Outro – atos extremos de compaixão. O feminino não seria somente uma

*en-ergia*³³⁷ que atravessaria o humano, mas adjetivo da mulher. Mas pensar a Ética além do ser não seria justamente desfazer os papéis culturalmente consagrados, ultrapassar o que se essencializou, não impondo nenhum adjetivo ao Outro (mesmo que esse outro seja mulher)? Chaliel questiona se Lévinas não estaria cometendo um equívoco ao nomear o silêncio, a morada e o desfalecimento do ser como feminino. Vocábulo que, por sua vez, não é neutro e que acaba sendo diretamente associado às mulheres.

O acontecimento do Feminino não é obra apenas de Lévinas, mas pode ser percebido em vários pensadores contemporâneos como Derrida, Lyotard, Deleuze, entre outros. Observa-se que esse fenômeno acompanha a morte do sujeito pela filosofia intitulada pós-moderna. No lugar do “eu penso logo sou” teríamos o “eu penso logo não sou”. O feminino é então desassociado da figura da mulher que, a partir dos movimentos feministas, busca conquistar a condição de sujeito. O interessante é que, justamente no momento em que as mulheres fazem essa reivindicação, a idéia de sujeito padece. Dentro de um ritual de morte, as mulheres lutariam pelo nascimento. Mas ao assumirmos a idéia do feminino como própria de todo ser humano, não estaríamos mais condicionado-o a um sujeito específico, mas à própria idéia de multiplicidade. O fim do Um seria também o fim do Dois! Com o fim da idéia de sujeito, morrem todas as unidades e, por sua vez, polaridades. O que importa agora é o múltiplo. É importante destacarmos que por detrás desta crítica, há uma reflexão sobre a representação deste sujeito, visto

³³⁷ « A familiaridade é um cumprimento, uma *én-ergie* da separação ». Cf. TI, p .166.

como referencial de todo sujeito, seguramente masculino. A existência para Lévinas também seria plural.

No entanto, muitas pensadoras - entre elas, Célia Amorós - desconfiam desse conceito, porque percebem esse movimento como estratégico, pois ao não relacionar o feminino (ou a idéia de diferença) diretamente às mulheres, esse conceito parece nada acrescentar às lutas concretas das próprias mulheres. A diferença então não pode ser politizada, torna-se um estilo (de linguagem), onde o espaço político seria um espaço que apagaria a diferença, exigindo regras e papéis sociais que ainda estariam no jogo do mesmo. Os movimentos feministas são menosprezados como sendo porta-vozes de quem busca uma identidade no mundo masculino (como o faz Derrida), ou seja, as mulheres querem se tornar homens; enquanto a filosofia feita pelos homens se tornaria a portadora do feminino. Os movimentos sociais, como um todo, perderiam sua força na sociedade dita pós-moderna, porque estariam ainda presos a uma idéia de identidade. O feminino que por muito tempo fora estigmatizado torna-se o emblema da verdade humana. E a questão novamente reaparece: essa homenagem prestada ao feminino é gratificante para as mulheres? Se o feminino acaba, através de seu movimento, com uma idéia de sujeito, como é possível então conciliar a possibilidade de um humano fundamentalmente habitado pelo outro (heterônimo) com sua busca pela autonomia? Como o não-sujeito pode se tornar sujeito (político)?

Em Lévinas, as mulheres abririam uma relação que não pode ser justa, pois a justiça viria somente com o terceiro. Mas, isso não se apresenta apenas na relação erótica, em toda relação a dois (face a face) não há justiça, pois não existe ainda problema, a entrega é absoluta a este que é próximo. Lévinas compreende a justiça como a necessidade da medida, em que o terceiro colocaria a questão sobre a prioridade diante daquele que necessita mais responsabilidade. Mas a mesma idéia de medida, que é tomada como símbolo da justiça, surge na relação a dois como violência. Unificar, sincronizar, medir anularia a assimetria necessária à relação amorosa, onde os amantes não se complementam, como na idéia da androgenia proposta por Platão. Desse modo, a relação erótica exclui o político como lugar do discurso, das trocas e acordos.

Pensamos que a partir de Lévinas se faz necessário reconstruir (depois de todo um processo provocado por seu pensamento de desconstrução de paradigmas da Filosofia) o significado das relações humanas, de sujeito e do próprio espaço político. Não que isso eliminasse as desconfianças em relação a como seu pensamento se estrutura, de que forma se legitima, mas acreditamos que Lévinas presta uma contribuição única na reconstrução do sentido do humano e da própria ética. Toda a equivocidade que permeia o feminino na obra de Lévinas nos faz refletir, que nem os conceitos, muito menos os filósofos, se apresentam como verdades absolutas. Até porque a própria idéia de verdade está aqui colocada em questão. Assim a equivocidade do feminino é transportada para Subjetividade, “grão de loucura” de todo humano. Chalier nos lembra que Lévinas fala em hebreu, língua em que o verbo ser jamais se conjuga no presente, língua

que em si sempre nos remeteria a um outro tempo. E, mesmo que o hebreu tenha essa particularidade, de ser passagem, não podemos confiar em nenhuma língua, pois a língua é apropriação, se faz dito. O fio aqui novamente deve ser desfeito.

Mas, ao mesmo tempo, se queremos continuar a filosofar, não podemos deixar de falar, de escrever, de nos ancorarmos nos ditos. Em qual língua então ainda é possível falar? Como continuar falando depois de expormos a própria traição da fala? Como a fala do texto pode se abrir ao Outro, deixando que o Outro fale, um Outro que não é abstrato nem universal, mas é a possibilidade mesma da presença de todos os outros (inclusive das mulheres)? A maternidade, como expressão mesma dessa Substituição, é uma linguagem que se faz no feminino, que não é negação de nenhum sujeito, mas afirmação da alteridade, anunciando o sentido da ética. O Feminino seria desse modo, mais que Casa, interioridade, Mulher – o Feminino seria a única linguagem possível para expressar a força e gratuidade do Dizer. Precisamos então “aprendermos a falar com as mães”, é preciso que o próprio texto seja esse lugar de passagem, que a palavra carregue o outro, que a escrita seja maternal. O Dizer é então nossa língua maternal.

BIBLIOGRAFIA

De Emmanuel Lévinas

Livros:

La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl. Paris: Vrin, 1930 (1984).

De l'évasion. Recherches philosophiques. V, p. 373-392. 1935/36. Editado sob a forma de livro, com introdução e anotações de J. Rolland. Montpellier: Fata Morgana, 1982.

De l'existence à l'existant. Paris: Vrin, 1947 (1978); **Da existência ao existente.** Campinas: Papyrus, 1998.

Le temps et l'autre. In: Le choix - Le monde - L'existence. Grenoble/Paris: Arthaud, 1947. p.125-196. Reedição em forma de livro, Montpellier: Fata Morgana, 1979; Paris: PUF, 1983; **El Tiempo y el Otro.** Trad. José, L. Pardo Torío. Barcelona: Paidós, 1993.

En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger. Paris: Vrin, 1949. A segunda edição (1967) reproduz a primeira acrescida de "Commentaires nouveaux" e de "Racourcis" que integram um texto inédito: "Langage et proximité". p.217-236, 1982; **Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger.** Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité. Haia: M. Nijhoff, 1961 (1974); **Totalidade e Infinito, ensaio sobre a exterioridade.** Lisboa: ed. 70, 1980.

Difficile Liberté. Essais sur le judaïsme. Paris: Albin Michel, 1963; Le livre de Poche, 1984.

Quatre lectures talmudiques. Paris: Minuit, 1968. Integra três conferências inéditas: "la tentation de la tentation", "Terre promise et terre permise" e "Vieux comme le monde" ; **Quatro leituras talmúdicas.** SP: Perspectiva, 2003.

Humanisme de l'autre homme. Montpellier: Fata Morgana, 1972; Librairie Générale Française, 1987. **Humanismo do outro homem.** Petrópolis: Vozes, 1993 (versão brasileira feita pelo grupo de estudos sobre Emmanuel Lévinas da PUCRS).

Autrement qu'être ou au-delà de l'essence. Haia: M. Nijhoff, 1974. De otro modo que ser, o más allá de la esencia. Trad. Antônio Pintor-Ramos. Salamanca: Ediciones Síguime, 1987.

Sur Maurice Blanchot. Montpellier: Fata Morgana, 1975.

Noms propres (Agnon, Buber, Celan, Delhomme, Derrida, Jabès, Kierkegaard, Lacroix, Laporte, Picard, Van Breda, Wahl). Montpellier: Fata Morgana, 1976; Librairie Générale Française, 1987. Integra um texto inédito: "Max Picard et le visage". p. 111-116.

Du sacré au saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques. Paris: Minuit, 1977; **Do sagrado ao santo, cinco novas interpretações talmúdicas.** RJ: Civilização Brasileira, 2001.

De Dieu qui vient à l'idée. Paris: Vrin, 1982 (1986); **De Deus que vem à idéia.** Petrópolis: Vozes, 2002 (Trad. Pergentino Pivatto).

Éthique et Infini. Dialogues avec Philippe Nemo. Paris: Librairie Arthème Fayard et Radio-France, 1982; Librairie Générale française, 1984.

L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques. Paris: Minuit, 1982. Contém os inéditos: "Le pacte", p.87-106 e "L'arrière-plan de Spinoza", p. 201-206.

Transcendance et Intelligibilité. Suivi d'un entretien. Genebra: Labor et Fides, 1984. **Transcendência e Inteligibilidade.** Lisboa: Ed. 70, 1991.

À l'heure des nations. Paris: Minuit, 1988.

De l'oblitération (entrevista conduzida por F. Armengaud a propósito da obra de Sosno). Paris: La Différence, 1990.

Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre. Paris: Grasset & Fasquelle, 1991. Inclui o texto da alocução proferida a 13 de Janeiro de 1975 na sessão de

lançamento da Associação Gabriel Marcel, sob o título: "Une nouvelle rationalité. Sur Gabriel Marcel". p.77-79. **Entre Nós, ensaios sobre a alteridade**. Petrópolis: Vozes, 1997 (versão brasileira feita pelo grupo de estudos sobre E. Lévinas da PUCRS).

Dieu, la mort et le temps. Paris: Grasset, 1993.

Les imprévus de l'histoire. Montpellier: Fata Morgana, 1994.

Liberté et commandement. Montpellier: Fata Morgana, 1994.

L'intrigue de l'Infini. Paris: Flammarion, 1995.

Artigos:

Sur les 'Ideen' de M. E. Husserl. *Revue philosophique de la France et de l'étranger*. CVII, 54º ano, n. 3-4, p.230-265, 1929.

Fribourg, Husserl et la phénoménologie. *Revue de l'Allemagne et des pays de langue allemande*. 5, n. 43, p. 402-414.1931.

Der Begriff des Irrationalen als philosophisches Problem. *Recherches Philosophiques*. Recensão de: H. E. EISENHUTH. (...) 1, p. 385-386. 1931-32.

Martin Heidegger et l'ontologie. *Revue philosophique de la France et de l'étranger*. CXIII, 57º ano, n.5-6. 1932. Retomado em *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. 1982. p. 53-76.

Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme. *Esprit*. 2, n.26, p. 199-208, nov. 1934. Retomado em *Emmanuel Levinas* (Cahiers de l'Herne). 1991. p. 154-160.

Phénoménologie. *Revue philosophique de la France et de l'étranger*. CXVIII, 59º ano, n.11-12, p. 414-420. 1934.

La présence totale. *Recherches philosophiques*. Recensão de: L. LAVELLE. IV, p.392-395. 1934/35.

L'oeuvre d'Edmund Husserl. *Revue philosophique de la France et de l'étranger*. CXXIX, 65º ano, n. 1-2. 1940. Retomado em *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. 1982. p.7-52.

Il y a. *Deucalion*. p.141-154. 1946. Retomado em *De l'existence à l'existant*. 1978. p.15-18 da Introdução e p.93-105, sob o título: "Existence sans existant".

Tout est-il vanité?. *Les Cahiers de l'Alliance Israélite Universelle*. n.9, Jul. 1946. Retomado em *Les Cahiers de La Nuit Surveillée*. n. 3, 1984. p.319-321.

Intervenção em: J. WAHL. *Petite histoire de l'existentialisme, suivie de: Kafka et Kierkegaard. Commentaires*. Paris: Club Maintenant, 1947. p.81-91. Retomada em *Exercices de la patience*. n. 3-4 (Heidegger), Paris. Obsidiane, 1982. p.25-28, sob o título: "L'existentialisme, l'angoisse, la mort".

L'autre dans Proust. *Deucalion*. 2, 1947. Retomado em *Noms Propres*. 1987. p.117-123.

La Ontologia en lo temporal según Heidegger. *Sur*. Argentina. n.167, Set., 1948. Retomado em francês na obra *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. 1982, p.77-90, sob o título: "L'ontologie dans le temporel".

La réalité et son ombre. *Les Temps Modernes*.. 4º ano, n. 38, p. 771-789. nov., 1948.

La transcendance des mots. A propos des 'Biffures' de Michel Leiris. *Les Temps Modernes*. 4º ano, n. 44, jun., 1949. Retomado em *Hors Sujet*. 1987. p.213-222.
Le lieu et l'utopie. *Évidences*. n.10, maio. 1950. Retomado em *Difficile Liberté*. 1984. p. 143-47.

Personnes ou figures (À propos d'Emmaus' de Paul Clatidel. *Évidences*. n.11, jun./jul., 1950. Retomado em *Difficile Liberté*. 1984. p. 170-174.

L'ontologie est-elle fondamentale?. *Revue de Métaphysique et de Morale*. 56, n. 1, jan./mar., 1951. Retomado em *Phénoménologie - Existence*. Paris: Armand Colin, 1953. p. 193-203 e em *Entre nous*. 1991. p. 13-24.

Être occidental. *Évidences*. n. 17, fev./mar., 1951. Retomado em *Difficile Liberté*. 1984. p.72.

État d'Israël et religion d'Israël. *Évidences*. n. 20, set./out., 1951. Retomado em *Difficile Liberté*. 1984. p.302-308.

Réflexions sur l'éducation juive. *Les Cahiers de l'Alliance Israélite Universelle*. n. 58, dez., 1951. Retomado em *Difficile Liberté*. 1984. p.368-373.

Éthique et Esprit. *Évidences*. n. 27, set./out., 1952. Retomado em *Difficile Liberté*. 1984. p. 13-23.

Liberté et commandement. *Revue de Métaphysique et de Morale*. 58, n.3, jul./set. 1953, p.264-272.

L'assimilation aujourd'hui. *Information juive*. Paris, n. 56, jun., 1954. Retomado em *Difficile Liberté*. 1984. p.354-358.

Le Moi et la Totalité. *Revue de Métaphysique et de Morale*. 59, n. 4, out./dez., 1954. p.353-373. Retomado em *Entre nous*. 1991. p. 25-52.

Aimer la Thora plus que Dieu. Alocução radiofónica pronunciada na emissora "France-Culture", em 29/4/1955. Retomada em *Difficile Liberté*. 1984. p.201-206.

Jean Wahl et le sentiment. *Cahiers du Sud*. 42, n. 331, 1955. Retomado em *Noms Propres*. 1987. p. 131-140.

Le cas Spinoza. *Trait d'Union*. n. 34-35, dez./jan., 1955-1956. Retomado em *Difficile Liberté*. 1984. p. 152 -157.

Maurice Blanchot et le regard du poète. *Monde nouveau*.11, n.96, mar., 1956. Retomado em *Sur Maurice Blanchot*. 1975. p.7-26.

Pour un humanisme hebraïque. *Les Cahiers de l'Alliance Israélite Universelle*. n. 103, nov., 1956. Retomado em *Difficile Liberté*. 1984. p. 380-384.

L'homme à éduquer d'après la sagesse juive. *Tioumliline*. Marrocos, I, 1957. Retomado em *Difficile Liberté*. 1984. p.24-42, sob o título: "Une religion d'adultes".

La philosophie et l'idée d'infini. *Revue de Métaphysique et de Morale*. 62, n.3, Juil./sept., 1957. Retomado em *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. 1982. p. 165-178.

Lévy-Bruhl et la philosophie contemporaine. *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*. CXLVII, 82º ano, n.4, oct./déc., 1957. p.556-569. Retomado em *Entre nous*. 1991. p.53-67.

Liberté de Parole. *Les Lettres Nouvelles*. n. 51. 1957. Retomado em *Difficile Liberté*. 1984. p.287-290.

L'arche et la momie. Intervenção numa mesa redonda radiofónica organizada pela emissora "France-Culture" em 1958. Retomado em *Difficile Liberté*. 1984. p.83-85.

La civilisation juive. *Les Cahiers de l'Alliance Israélite Universelle*. n.115, p. 3-12, mars., 1958.

Israël et l'universalisme. *Le journal des communautés*. Paris, de 12/12/1958. Retomado em *Difficile Liberté*. 1984. p.245-248.

La ruine de la représentation. In: *Edmond Husserl 1859-1959*. Haia: M. Nijhoff. 1959. Retomado em *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. 1982. p.125-135.

Réflexions sur la 'technique' phénoménologique. In: *Husserl* (Cahiers de Royaumont). Paris: Minit, 1959. Retomado em *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. 1982. p. 111-123.

Comment le judaïsme est-il possible?. *L'Arche*. n. 28, avr., 1959. Retomado em *Difficile Liberté*. 1984. p.341-353.

Le pharisien est absent. *Information juive*. n. 110, sept., 1959. Retomado em *Difficile Liberté*. 1984. p.47-50.

Intentionnalité et métaphysique. *Revue philosophique de la France et de l'étranger*. CXLIX, 84^o ano, n. 4, oct./déc, 1959. Retomado em *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. 1982. p. 137-144.

De l'essence de la vérité. Trad. franc. de A. De Waelhens; W. Biemel. *Revue philosophique de la France et de l'étranger*. CXLIX, 84^o ano, n. 4, oct./déc., 1959. p.561-563.

Le judaïsme et le féminin. *L'Âge Nouveau*. n. 117-108, 1960. Retomado em *Difficile Liberté*. 1984. p.51-62.

Le permanent et l'humain chez Husserl. *L'Âge Nouveau*. n.110, p. 51-56, Juil./sept., 1960.

Judaïsme et temps présent. *L'Arche*. n. 44, août./sept., 1960. Retomado em *Difficile Liberté*. 1984. p.291.

Religion et tolérance. *Information juive*. n. 123, out., 1960. Retomado em *Difficile Liberté*, 1984. p.241-244.

Le clair et l'obscur. *Information juive*. n. 125. déc., 1960. Retomado em *Difficile Liberté*. 184. p.319-322.

Le dialogue judéo-chrétien ne faut-il que commencer? *L'Arche*. n. 49, fév., 1961. Retomado em *Difficile Liberté*. 1984. p.223-233, sob o título "La pensée juive aujourd'hui".

Heidegger, Gagarine et nous. *Information juive*. n. 131, juin./juil., 1961. Retomado em *Difficile Liberté*. 1984. p. 323-327.

En exclusivité. *Information juive*. n. 134., nov. 1961. Retomado em *Difficile Liberté*. 1984. p. 334-337.

Transcendance et hauteur. *Bulletin de la Société Française de Philosophie*. 56, n. 3, p.89-101, 1962; discussão: p.101-111. Retomado em *Emmanuel Levinas* (Cahiers de l'Herne), 1991. p.97-112.

A priori et subjectivité. À propos de la Notion de l'a priori de M. Mikel Dufrenne. *Revue de métaphysique et de morale*. 67, n. 4, oct./déc., 1962. Retomado em *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. 1982. p. 179-186.

Emmanuel Levinas (né en 1905). *Les philosophes français d'aujourd'hui par eux-mêmes. Autobiographie de la philosophie française contemporaine*. Paris: Centre de Documentation Universitaire. 1963. Retomado em *Difficile Liberté*. 1984. p.405-412.

'Entre deux mondes' (biographie spirituelle de Franz Rosenzweig). *La conscience juive. Données et débats*. Paris: PUF, 1963. Retomado em *Difficile Liberté*. 1984. p.253-281, sob o título: "'Entre deux mondes' (La voie de Franz Rosenzweig)".

Temps messianiques et temps historiques dans le chapitre XI du 'Traité Sanhédrin'. *La conscience juive. Données et débats*. Paris: PUF, 1963. Retomado em *Difficile Liberté*. 1984. p.89-114, ligeiramente modificado e sob o título: "Textes messianiques I-III".

Martin Buber und die Erkenntnistheorie. *Martin Buber. Philosophen des 20. Jahrhunderts*. Estugard: Kohlhammer, 1963. Retomado na versão francesa em *Noms Propres*. 1987. p.23-43.

Le sens de l'histoire. *Information juive*. n. 142, 1963. Retomado em *Difficile Liberté*. 1984. p.316-318.

Existenz und Ethik. *Schweizer Monatshefte*. 43, mai., 1963. Retomado na versão francesa em *Noms Propres*, 1987. p.77-87, sob o título: "Kierkegaard. Existence et éthique".

La trace de l'autre. *Tijdschrift voor filosofie*. 25, n. 3, sept., 1963. Retomado em *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. 1982. p. 187-202 e integrado em "La signification et le sens".

Intervenção em: "Interrogation of M. Buber conducted by Maurice Friedman". *Philosophical Interrogations*. Nova-Iorque/Chicago/S. Francisco, Holt, Rinehart and Winston. p.23-26. 1964.

La signification et le sens. *Revue de métaphysique et de morale*. 69. n. 2, avr./juin. 1964. É retomado em *Humanisme de l'autre homme*. 1987. p.15-70.

Le messianisme d'après un texte talmudique. *La conscience juive face à l'histoire: le pardon*. Paris: PUF, 1965. Retomado em *Difficile Liberté*, 1984. p. 114-139, sob o título: "Textes messianiques IV-VI".

Envers autrui. Commentaire talmudique. *La conscience juive face à l'histoire: le pardon*. Paris: PUF, 1965. Retomado em *Quatre lectures talmudiques*. 1968, p.27-64.

Intentionnalité et sensation. *Revue internationale de Philosophie*. 19, n. 71-72, fasc., 1-2, 1965. Retomado em *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. 1982. p. 145-162.

Énigme et phénomène. *Esprit*. 33, n. 6, juin., 1965. Retomado em *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, 1982. p.203-216.

Martin Buber. *L'Arche*. n. 102, juil., 1965. p. 10-11.

Dialogue avec Martin Buber. *Les Nouveaux Cahiers*. 1, n. 3, sept./nov., 1965. Retomado em *Noms Propres*. 1987. p.44-48, onde se incluem as respostas de Buber às interpelações de Levinas e a uma carta do mesmo, ambas datadas de 1963.

Franz Rosenzweig: une pensée juive moderne. *Revue de Théologie et de Philosophie*. 98, t. XV, n. 4, 1965. Retomado em *Hors Sujet*. 1987. p.71-96.

Intervenção em: *Kierkegaard vivant*. Paris: Gallimard, 1966. Retomado em *Noms Propres*, 1987. p. 88-92, ligeiramente modificado e sob o título: "À propos de 'Kierkegaard vivant'".

La servante et son maître. À propos de 'L'attente l'oubli'. *Critique*. XXII, 17º ano, n. 229, juin., 1966. Retomado em *Sur Maurice Blanchot*. 1975. p.27-42.

Honneur sans drapeau. *Les Nouveaux Cahiers*. 2, n. 06, juin./août., 1966. Retomado em *Noms Propres*. 1987. p. 141-146, sob o título: "Sans Nom".

Avez-vous relu Baruch? *Les Nouveaux Cahiers*. 2, n. 07, sept./nov., 1966. Retomado em *Difficile Liberté*. 1984. p. 158-169.

Les niveaux de l'être. Recensão de: E. Amado Lévy-Valensi. *La connaissance et le mal. Revue philosophique de la France et de l'étranger*. CLVI, 91º ano, n. 68, p. 513-516, août./déc., 1966.

Une voix de fin silence. Recensão de: R. Laporte. *La nouvelle revue française*. 14, n. 168, déc., 1966. Retomado em *Noms Propres*, 1987, p.105-109, sob o título: "Roger Laporte et la voix de fin silence".

Pénélope ou la pensée modale. *Critique*. XXIII, 18º ano, n. 247, déc., 1967. Retomado em *Noms Propres*, 1987, p. 57-64.

De la montée du nihilisme au Juif charnel. In: *D'Auschwitz à Israël. Vingt ans après la libération*. Paris: Centre de Documentation juive contemporaine, 1968. Retomado em *Difficile Liberté*. 1984. p.309-315.

La pensée de Martin Buber et le judaïsme contemporain. *Martin Buber. L'homme et le philosophe*. Bruxelles: Éditions de l'Institut de Sociologie de l'Université Libre de Bruxelles, 1968. Retomado em *Hors Sujet*. 1987, p. 15-33.

Un Dieu homme? In: *Qui est Jésus-Christ?* Paris: Desclée, de Brouwer, 1968. Retomado em *Exercices de la Patience*. n. 1 (*Emmanuel Levinas*), p 69-74, e *Entre nous*. 1991, p. 69-76.

La substitution. *Revue philosophique de Louvain*. 66, n. 91 (3^a série), août, 1968. Retomado, com modificações e acrescentos, em *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. 1974. p 125-166.

Humanisme et an-archie. *Revue internationale de Philosophie*. 22, n. 85-86, fasc. 3-4, 1968. Retomado em *Humanisme de l'autre homme*. 1987. p.71-91.

Le nom de Dieu d'après quelques textes talmudiques. In: *L'analyse du langage théologique. Le nom de Dieu*. Paris: Aubier-Montaigne, 1969. Retomado em *L'Au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*. 1982. p. 143-157.

La poésie et l'impossible. *Bulletin de la Société Paul Claudel*. Jan./mars., 1969. Retomado em *Difficile Liberté*. 1984. p. 181-188.

Le surlendemain des dialectiques. *Hamoré*. 13, n. 50, fév., 1970. Retomado em *Les Cahiers de La nuit Surveillée*. n. 3, p. 322-324. 1970.

Infini. *Encyclopaedia Universalis*. vol.8, Paris, p 991-994, 1970.

Au-delà de l'essence. *Revue de métaphysique et de morale*. 75, n. 3, juil./sept., 1970. Retomado em *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*.1974. p. 3-24, aumentado e sob o título: "Essence et désintéressement".

Séparation des biens. *L'Arche*. n. 162-163, p. 101-102, sept./août., 1970. Retomado em *Emmanuel Levinas (Cahiers de l'Herne)*. 1991. p. 464-467.

Sans identité. *L'Éphémère*. n.13, 1970. Retomado em *Humanisme de l'autre homme*. 1987. p. 93-113.

L'état de César et l'état de David. In: *La théologie de l'histoire. Révélation et histoire*. Paris: Aubier-Montaigne, 1971. Retomado em *L'Au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*. 1982. p.209-220.

Judaïsme. *Encyclopaedia Universalis*. vol. 2, Paris, 1971. Retomado em *Difficile Liberté*. 1984. p.43-46.

Prefácio de: Th. F. Geraets. *Vers une nouvelle philosophie transcendental. La genèse de la philosophie de Maurice Merleau-Ponty jusqu'à la Phénoménologie de la Perception*. Haia: M. Nijhoff, 1971. p.IX-XV.

Emmanuel Levinas parle de Blanchot. (entrevista conduzida por A. Dalmas). *La Quinzaine Littéraire*. n. 115, 1-15 de abril, 1971. Retomada em *Sur Maurice Blanchot*. 1975. p.45-52, sob o título: "Entretien avec André Dalmas".

Le Dit et le Dire. *Le nouveau commerce*. Caderno 18-19, 1971. Retomado em *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, 1974. p.29-76, com algumas modificações e sob o título: "De l'intentionnalité au sentir".

Philosophie et Religion. *Critique*. XXVII, 22º ano, n. 289, juin., 1971. Retomado em *Noms Propres*. 1987. p. 93-103.

La proximité. *Archives de Philosophie*. 34, 1971. Retomado em *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, 1974, p.77-124, como parte integrante do capítulo III: "Sensibilité et Proximité".

Hegel et les juifs. *Bulletin de l'amitié judéo-chrétienne*. n. 4, août./déc., 1971. Retomado em *Difficile Liberté*. 1984. p. 328-333.

Leçon talmudique. Judaïsme et révolution. In: *Jeunesse et révolution dans la conscience juive*. Paris: PUF, 1972. Retomado em *Du sacré au saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques*. 1977. p. 11-53.

Leçon talmudique. Jeunesse d'Israël. In: *Jeunesse et révolution dans la conscience juive. Données et débats*. Paris: PUF, 1972. Retomado em *Du sacré au saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques*. 1977. p.54-81.

Vérité du dévoilement et vérité du témoignage. In: *Le témoignage*. Paris: Aubier-Montaigne, 1972. Retomado em *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, 1974. p. 167-218, com algumas alterações e sob o título: "Subjectivité et Infini".

De l'être à l'autre. *La revue de belles-lettres*. 96, n. 2-3, 1972. Retomado em *Noms Propres*. 1987. p.49-56.

Les cordes et le bois. Sur la lecture juive de la Bible. *Axes*. IV, n. 04, mai./juin, 1972. Retomado em *Hors Sujet*. 1987. p. 189-200.

Edmond Jabès aujourd'hui. *Les Nouveaux Cahiers*. 8, n. 31, Inverno, 1972-1973. Retomado em *Noms Propres*. 1987. p. 73-75.

Leçon talmudique. Désacralisation et désensorcellement. In: *L'autre dans la conscience juive. Le sacré et le couple. Données et débats*. Paris: PUF, 1973. Retomado em *Du sacré au saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques*. 1997. p. 82-121.

Leçon talmudique. Et Dieu créa la femme. In: *L'autre dans la conscience juive. Le sacré et le couple. Données et débats*. Paris: PUF, 1973. Retomado em *Du sacré au saini. Cinq nouvelles lectures talmudiques*. 1977. p. 122-149.

Idéologie et idéalisme. In: *Démythisation et idéologie*. Paris: Aubier-Montaigne, 1973. Retomado em *De Dieu qui vient à l'idée*. 1986. p. 17-33.

Totalité et totalisation. *Encyclopedia Universalis*. vol. 16, Paris, 1973. p. 192-194.

Antihumanisme et éducation. *Bulletin intérieur du Consistoire Central des Israélites de France*. fév., 1973. Retomado em *Difficile Liberté*. 1984. p.385-401.

Poésie et résurrection. Notes sur Agnon. *Les Nouveaux Cahiers*. 9, n. 32, 1973. Primavera. Retomado em *Noms Propres*. 1987. p. 11-21.

Intervenção na discussão sobre: H. L. Van Breda. L'itinéraire husserlien de la phénoménologie pure à la phénoménologie transcendentale. *Bulletin de la société française de Philosophie*. 67, n. 04, p. 170-177, oct./déc., 1973.

Le père Herman Léo Van Breda. *Bulletin de la société française de Philosophie*. 67, n. 04, oct./déc., 1973. Retomado em *Noms Propres*. 1987. p. 125-129.

Tout autrement. *L'Arc*. n. 54, 1973. Retomado em *Noms Propres*. 1987. p. 65-72.

De la conscience à la veille. À partir de Husserl. *Bijdragen* (Bruges/Nimega). 35, n. 3-4, juil./déc., 1974. Retomado em *De Dieu qui vient à l'idée*. 1986. p. 34-59.

Trois notes sur la positivité et la transcendance. In: *Mélanges André Néher*. Paris: adrien-Maisonneuve, 1975. p. 21-27.

Nom d'un chien ou le droit naturel. In: *Celui que ne peut se servir des mots*. Montpellier: Fata Morgana, 1975. Retomado em *Difficile Leberte*, 1985. p. 213-219.

Exercice sur la 'Folie du jour'. Approche de Blanchot. *Change*. n. 22, 1975. Retomado em *Sur Maurice Blanchot*, 1975. p. 53-74.

Dieu et la philosophie. *Le nouveau commerce*. Caderno 30-31, 1975. Retomado em *de Dieu qui vient à l'idée*. 1986. p. 93-127.

Sur la mort dans la pensée de Ernst Bloch. In: *Utopie - Marxisme selon Ernst Bloch. Un système de l'inconstructible*. Paris: Payot, 1976. Retomado em *De Dieu qui vient à l'idée*, 1986. p. 52-76.

Jean Wahl. Sans avoir ni être. In: *Jean Wahl et Gabriel Marce*. Paris: Beauchesne, 1976. Retomado em *Hors Sujet*, 1987. p. 97-122.

Philosophie et positivité. In: *Savoir, faire, espérer: les limites de la raison*. Bruxelles: ed. Facultés Universitaires Saint-Louis, t. 1, 1976. p. 195-206.

Leçon talmudique. Les dommages causés par le feu. In: *La conscience juive face à la guerre*. Paris: PUF, 1976. Retomado em *Du sacré au saint. Cinq nouvelles talmudiques*, 1977. p. 149-180.

Sécularisation et faim. *Archivio di Filosofia (Ermeneutica della secolarizzazione)*, 46, n. 2-3, p. 101-109, 1976. Retomado em *Emmanuel Levinas (Cahiers de l'Herne)*, 1991. p. 76-82.

De la déficience sans souci au sens nouveau. *Concilium* (edição francesa), n. 113, mars, 1976. Retomado em *De Dieu qui vient à l'idée*. 1986. p. 77-89.

Leçon talmudique. Modèles de la permanence. In: *Le modèle de l'Occident. Donnés et débats*. Paris: PUF, 1977. Retomado em *L'Au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, 1982. p. 29-50, sob o título, "Modèle de l'Occident".

La révélation dans la tradition juive. In: *La révélation*. Bruxelles: ed. Facultés Universitaires Saint-Louis, 1977. Retomado em *L'Au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, 1982. p. 158-181.

Herméneutique et Au-delà. In: *Herméneutique et philosophie de la religion*. Paris: Aubier-Montaigne, 1977. Retomado em *De dieu qui vient à l'idée*, 1986. p. 158-172 e em *Entre nous*, 1991, p. 81-92.

'À image de Dieu', d'après Rabbi Haïm Voloziner. In: *God, goed en kwaad*. Gravenhage: Boekencentrum, 1977. Retomado em *L'Au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, 1982. p. 182-200.

Prefácio a: M. Buber. *Utopie et Socialisme*. Trad. P. Corset/F. Girard. Paris: Aubier-Montaigne, 1977. p. 7-11.

Pensée et prédication. In: *The self and the other. The irreducible element in man*. Part I, (*Analecta husserliana* VI). Dordrecht/Boston: D. Reidel Publishing Company, 1977. p. 3-6.

La Philosophie et l'éveil. *Les études philosophiques*. n. 03, p. 307-317, juil./sept., 1977. Retomado em *Entre nous*, 1991. p. 93-106.

Questions et réponses. *Le nouveau commerce*. Caderno 36-37, 1977. Retomado em *De Dieu qui vient à l'idée*, 1986. p. 128-157.

La pensée de l'être et la question de l'Autre. *Critique*. XXXIV, 29º ano, n. 369, fév., 1978. Retomado em *De Dieu qui vient à l'idée*, 1986, p. 173-188.

Transcendance et mal. *Le nouveau commerce*. Caderno 41, 1978. Retomado em *De Dieu qui vient à l'idée*, 1986. p. 189-207.

Martin Buber, Gabriel Marcel et la philosophie. *Revue internationale de Philosophie*. 32, n. 126, fasc. 4, 1978. Retomado em *Hors Sujet*, 1987. p. 34-59.

Leçon talmudique. Les villes refuges. In: *Jérusalem, l'Unique et l'Universelle*. Paris: PUF, 1979. Retomado em *L'Au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, 1982. p. 71-86.

De la lecture juive des Écritures. *Lumière et Vie*. 28, n. 144, août./oct., 1979. Retomado em *L'Au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, 1982. p. 125-142.

Politique après! *Les temps modernes*. n. 398, 35^o ano, sept., 1979. Retomado em *L'Au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, 1982. p. 221-228.

Exégèse et transcendance. À propos d'un texte du Makoth 23b. In: *Hommage à George Vajda. Études d'histoire et de pensée juives*. Lovaina: Peeters, 1980. Retomado em *L'Au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, 1982. p. 133-142, como parte integrante do ensaio: "De la lecture juive des Écritures".

De la signifiante du sens. In: *Heidegger et la question de Dieu*. Paris: Grasset et Fasquelle, 1980. p. 238-247. Retomado em *Hors Sujet*, 1987. p. 135-142.

Le dialogue. Conscience de soi et proximité du prochain. *Archivio di Filosofia (Esistenza, mito, ermeneutica. Scritti per Enrico Castelli)*. v. II, n. 01, 1980. Retomado em *De Dieu qui vient à l'idée*, 1986. p. 211-230.

Assimilation et culture nouvelle. *Les Nouveaux Cahiers*. 16, n. 60, primavera, 1980. Retomado em *L'Au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, 1982. p. 229-234.

Un langage pour nous familier. *Le Matin*. mars., (nombre especial dedicado a Sartre), 1980. Retomado em *Les Cahiers de La Nuit Surveillée*, n. 03, 1984. p. 325-328.

Exigeant judaïsme. *Le Débat*. n. 05, oct., 1980. Retomado em *L'Au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, 1982. p. 17-25.

Du langage religieux et de la 'crainte de Dieu'. *Man and World*. 13, n. 3-4, 1980. Retomado em *L'Au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, 1982. p. 107-122.

Emmanuel Levinas: philosophe au pays du sacré (entrevista conduzida por C. Descamps). *Le Monde*. 37, domingo/segunda-feira, 2-3 de novembro, 1980, p. 15-

16. Retomada em *Entretiens avec Le Monde. 1-Philosophies*. La Découverte/Le Monde, 1984. p. 138-148.

La mauvaise conscience et l'inexorable. In: *Exercices de la patience (Maurice Blanchot)*. Paris: Obsidiane, n. 02, 1981. p. 109-113.

Quelques vues talmudiques sur le rêve. In: *La psychanalyse est-elle une histoire juive?* Paris: Seuil, 1981. p. 114-128.

Langage quotidien et rhétorique sans éloquence. In: *Alltag und Philosophie. Le quotidien et la philosophie (Studia Philosophica, n. 40)*. Bern/Estugard: ed. P. Haupt, 1981. Retomado em *Hors Sujet*, 1987. p. 201-211.

Notes sur le sens. *Le nouveau commerce*. Caderno 49, 1981. Retomado em *De Dieu qui vient à l'idée*, 1986. p. 231-257, com algumas alterações.

Qui joue le dernier? (Traité Yoma, 10a). In: *Politique et Religion. Donnés et débats*. Paris: Gallimard, 1981. Retomado em *L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, 1982. p. 71-86.

Emmanuel Levinas ou la passion de l'autre (entrevista conduzida por S. Malka). *L'Arche*. n. 296, nov., 1981. Retomada em S. Malka, *Lire Levinas*, 1984. p. 103-114, sob o título: "Entretien avec Emmanuel Levinas".

À propos de Buber: quelques notes. In: *Qu'est-ce que l'homme? Philosophie/Psychanalyse. Hommage à Alphonse de Waelhens (1911-1981)*. Bruxelles: Facultés Universitaires Saint-Louis, 1982. Retomado em *Hors Sujet*. 1987. p.60-69.

La mort, un terme ou un commencement? Paris: Librairie Arthème Fayard, 1982. p.341-352.

L'ancien et la nouveau. In *L'ancien et la nouveau*. Paris: Cerf, 1982. p.23-37.

Leçon talmudique. Pour une place dans la Bible. In: *La Bible au présent. Donnés et débats*. Paris: Gallimard, 1982. Retomado em *À l'heure des nations*. 1988. p. 19-41

Prefácio a: M. Mendelssohn, *Jérusalem ou pouvoir religieux et judaïsme*. Trad. D. Bourel. Paris: Les Presses d'aujourd'hui, 1982. Retomado em *À l'heure des nations*. 1988. p. 159-168, sob o título: "La pensée de Moses Mendelssohn".

Prefácio a: R. Lévi, *La philosophie égarée*. Paris: Vrin, 1982. p.5-7.

Prefácio a: S. Moses, *Système et révélation. La philosophie de Franz Rosenzweig*. Paris: Seuil, 1982. Retomado em *À l'heure des nations*. 1988. p. 175-185, sob o título: "La philosophie de Franz Rosenzweig".

La souffrance inutile. *Giornale di Metafisica*. 4, n. 01, jan./avr., 1982. Retomado em *Les Cahiers de la Nuit Surveillée*. n. 3, p. 329-338, 1984 e *Entre nous*. 1991. p. 107-119.

F. Rosenzweig. L'étoile de la rédemption. *Esprit*. 6, n. 03, mars, 1982. p. 157-165.
Alphonse de Waelhens. *Revue de métaphysique et de morale*. 87, n. 04, août./déc., 1982. p. 433-435.

Religion et idée d'infini. *Le Monde*. 5 de Setembro. 1982. Retomado em *Douze leçons de philosophie*. Paris, Le Monde, 1985. p. 142-149.

Épreuves d'une pensée (1935-1939). *Traces*. 5, p. 97-113, 1982. Retomado em *Emmanuel Levinas* (Cahiers de l'Herne). 1991. p. 142-153.

Israël: éthique et politique (entrevista a Levinas e A. Finkielkraut, conduzida por S. Malka). *Les Nouveaux Cahiers*. 18, n. 71, p. 1-8, 1982-1983.

Philosophie, justice et amour. *Esprit*. n. 8-9, p. 8-17, août./sept., 1983. Retomado em *Entre nous*. 1991. p. 121-139. Em espanhol em *Concordia*.

Beyond intentionality. In: *Philosophy in France Today*. Cambridge/Londres: Cambridge University Press, 1983. p. 100-115.

Sur l'idée de l'infini en nous. In: *La passion de la raison. Hommage à Ferdinand Alquié*. Paris: PUF, 1983. p.49-52. Retomado em *Entre nous*. 1991. p.245-248.

De l'intersubjectivité. Notes sur Merleau-Ponty. In: *Paradigmes de théologie philosophique*. Friburgo: Éditions Universitaires, 1983. Retomado em *Hors Sujet*. 1987. p.143-172.

De l'un à l'autre. Transcendance et temps. *Archivio di Filosofia*. 51, n. 1-3, p. 21-38, 1983. Retomado em *Emmanuel Levinas* (Cahiers de l'Herne). 1991. p.83-96 e em *Entre nous*. 1991. p. 153-175.

Exégèse et culture. Notes sur un verset. *Le nouveau commerce*. Caderno 55, 1983. p.87-94.

Éthique comme philosophie première. In: *Justification de l'éthique*. Bruxelles/Lovaina: ed. de l'Université de Bruxelles, 1984. p.41-51.

L'interdit de la représentation et 'droits de l'homme'. In: *L'interdit de la représentation*. Paris: Seuil. 1984. p.107-112. Retomado em *Entre nous*, 1991. p.231-235.

Leçon talmudique. La traduction de l'Écriture. In: *Israël, le judaïsme et l'Europe*. Paris: Gallimard, 1984. Retomado em *À l'heure des nations*, 1988. p.43-65.

Prefácio a: C. Morali. *Qui est moi aujourd'hui*. Paris: Librairie Arthème Fayard, 1984. p.7-9.

De la prière sans demande. Notes sur une modalité du judaïsme. *Les Études philosophiques*. n. 02, p. 157-163, avr./juin., 1984.

De la sensibilité. *Tijdschrift voor Filosofie*. 46, n. 03, sept., 1984. Retomado em *Hors Sujet*. 1987. p. 162-171.

In memoriam Alphonse de Waelhens. *Tijdschrift voor Filosofie*. 46, n. 03, sept., 1984. Retomado em *Hors Sujet*. 1987. p. 155-161.

Paix et proximité. In: Emmanuel Levinas. *Les Cahiers de La Nuit Surveillée*. Lagrasse, Verdier, n. 03, 1984. p.339-346.

Dialogue with Emmanuel Levinas (entrevista conduzida por R. Kearney). In: *Dialogues with Contemporary Continental Thinkers. The Phenomenological Heritage*. Manchester: Manchester University Press, 1984. Retomado em *Face to Face with Levinas*. 1986. p. 13-33.

Leçon talmudique. Mépris de la Thora comme idolâtrie. In: *Idoles: donnés et débats*. Paris: ed. Denoël, 1985. Retomado em *À l'heure des nations*. 1988. p.67-88.

Les droits de l'homme et les droits d'autrui. In: *L'indivisibilité des droits de l'homme*. Friburgo: Éditions Universitaires, 1985. Retomado em *Hors Sujet* 1987. p. 173-187.

Simulacres. *Exercices de la patience*. n. 06, Paris, Obsidiane. 1985. p. 9-11.

De l'éthique à l'exégèse. *Les Nouveaux Cahiers*. 21, n. 82, Outono, 1985. Retomado em *À l'heure des nations*. 1988. p. 127-131.

Judaïsme et kénose. *Archivio di Filosofia (Ebraismo, Ellenismo, Cristianesimo)*. vol. II, 53, n. 2-3, 1985. Retomado em *À l'heure des nations*. 1988. p. 133-151.

Vladimir Jankélévitch. *Information juive*. juil., 1985. Retomado em *Hors Sujet*. 1987. p. 123-133.

Portrait - Emmanuel Levinas se souvient (diálogo com M. Anissimov). *Les Nouveaux Cahiers*. 21, n. 82, oct., 1985. p.30-35.

Entretien avec Emmanuel Levinas (entrevista conduzida por F. Armengaud). *Revue de métaphysique et de morale*. 90, n. 03, juil./sept., 1985. Retomado em *À l'heure des nations*. 1988. p. 197-215, sob o título: "Sur la philosophie juive".

Diachronie et représentation. *Revue de l'Université d'Ottawa*. 55, n. 04, oct./déc., 1985. Retomado em *Entre nous*. 1991. p. 177-197.

Leçon talmudique. Au-delà du souvenir. In: *Mémoire et histoire: donnés et débats*. Paris: ed. Danoël, 1986. Retomado em *À l'heure des nations*. 1988. p.89-105.

Prefácio a: M. Zarader. *Heidegger et les paroles de l'origine*. Paris: Vrin, 1986. p.7-13.

De l'Unicité. *Archivio di Filosofia (Intersoggettività, socialità, religione)*. 54, n. 1-3, p. 301-307, 1986. Retomado em *Entre nous*. 1991. p.209-217.

La Bible et les grecs. *Cosmopolitiques*. n. 04, fév., 1986. Retomado em *À l'heure des nations*. 1988. p. 155-157.

Détermination philosophique de l'idée de culture. In: *Philosophie et culture/Philosophy and culture*. Montreal: Beffroi/Montmorency, 1986. Retomado em *Entre nous*. 199-208.

Le scandale du mal. Catastrophes naturelles et crimes de l'homme. *Les Nouveaux Cahiers*. 22, n. 85, Verão, p.15-17, 1986.

Hors sujet. Montpellier: Fata Morgana, 1987. Contém um texto inédito: "Hors sujet", p.233-236.

La conscience non-intentionnelle (comunicação proferida na Universidade de Berna em 1983). In: F. Poiré. *Emmanuel Levinas. Qui êtes-vous?* Lyon: La Manufacture, 1987. p. 151-162. Retomado em *Emmanuel Levinas (Cahiers de l'Herne)*. 1991. p 113-119 e em *Entre nous*. 1991. p. 141-151.

Socialité et argent. In: *25 années groupement Belge des Banques d'Epargne:1961-1986. Allocutions Séance Académique*. Bruxelles: Groupement Belge des Banques d'Epargne, 1987. Retomado em *Emmanuel Levinas (Cahiers de l'Herne)*. 1991. p. 134-138.

Leçon talmudique. Les nations et la présence d'Israël. In: *Les soixante-dix nations. Donnés et débats*. Paris: ed. Danoël, 1987. Retomado em *À l'heure des nations*. 1988. p. 107-124.

De l'écrit à l'oral. prefácio a: D. Banon. *La lecture infini. Les voies de l'interprétation midrachique*. Paris: Seuil, 1987. p. 7-11.

Entretiens Emmanuel Levinas - François Poiré. In: F. Poiré. *Levinas. Qui êtes-vous?* Lyon: La Manufacture. 1987. p.61-136.

Entretien avec Emmanuel Levinas (entrevista conduzida por J. Doutreleau e P. Zalio). *Cité. Revue de la nouvelle citoyenneté*. n. 17, déc., 1987. Retomado em *Entre nous*. 1991. p.237-243, sob o título: "Dialogue sur le penser-à-l'autre".

Judentum und Christentum nach Franz Rosenzweig. Ein Gespräch. In: *Zeitgewinn. Messianisches Denken nach Franz Rosenzweig*. Frankfurt a. M.: J. Knecht, 1987. Retomado em *À l'heure des nations*. 1988. p. 189-195.

Mourir pour... In: *Heidegger. Questions ouvertes*. Paris: Osiris. 1988. p.255-264. Retomado em *Entre nous*. 1991. p.219-230.

Prefácio à tradução alemã de Totalité et Infini. *Le Nouveau commerce*. caderno 70, 1988. Retomado em *Entre nous*. 1991. p.249-252.

The paradox of morality (entrevista conduzida por T. Wright, P. Hugues e A. Ainley). In: *The provocation of Levinas. Rethinking the Other*. Londres/Nova-Iorque: Routledge, 1988. p. 168-180.

L'autre, utopie et justice (entrevista conduzida por J. Message J. Roman). *Autrement (À quoi pensent les philosophes?)*. n.102, nov., 1988. Retomado em *Entre nous*. 1991. p.253-264.

Écrit et sacré. In: *Introduction à la philosophie de la religion*. Paris: Cerf. 1989. p. 353-362.

Entrevista conduzida por L. Adert e J.C. Aeschlimann em 1985. In: *Répondre d'Autrui. Emmanuel Levinas*. Boudry-Neuchâtel: La Baconnière. 1989. p.9-16.

Droits de l'homme et bonne volonté. *Le Supplément. Revue d'éthique et de théologie*. n. 168, 1989. Retomado em *Entre nous*. 1991. p.231-235.

Philosophie et Transcendance. In: *Encyclopédie Philosophique Universelle. I- L'Univers philosophique*. Paris: PUF. 1989. p.38-45.

De l'être à l'autre. In: *Le temps de la responsabilité*. Paris: Fayard, 1991. Retomado em *Entre nous*. 1991. p. 9-11, como Prefácio.

A infinita confiança no humano (entrevista conduzida por Jorge Costa). *Sábado*. n. 107, 1990. p.64-66.

La mort et le temps. (curso pronunciado na Sorbonne, durante o ano lectivo de 1975/76). In: *Emmanuel Levinas (Cahiers de l'Herne)*, p. 21-75, 1991 e *Dieu, la mort et le temps*. p. 15 -134; *Dios, la muerte y el tiempo*. Trad. María L. R. Tapia. Madrid: Ediciones Cátedra, 1994.

Sobre Emmanuel Lévinas:

BAILHACHE, G. **Le sujet chez E. Lévinas – fragilité et subjectivité**. Paris: PUF, 1994.

BAUW, Christine. **L'envers du sujet, lire autrement Emmanuel Lévinas**. Bélgica: Ousia, 1997.

BECKERT, Cristina. **Subjectividade e diacronia no pensamento de Lévinas**. Lisboa: Universidade de Lisboa, 1998.

_____. Emmanuel Lévinas: da Ética à Linguagem. **Philosophica**. N.2, p. 115-134, 1993.

_____. O Outro literário: a Filosofia da Literatura em Lévinas. **Philosophica**. N.9, p.133-143, 1997.

BERNASCONI, Robert and WOOD, David. **The Provocation of Levinas, rethinking the Other**. London/NY: Routledge, 1988.

BRITO, J.H. Silveira. "Lévinas, Husserl e a consciência activa". In: **Revista Portuguesa de Filosofia**. Lisboa, n. 47, 1991.

_____. "Lévinas filósofo da diferença". In: **Revista Portuguesa de Filosofia**, n. 41, 1985.

CALIN, Rodolphe et SEBBAH, François- David. **Le vocabulaire de Lévinas**. Paris: Ellipses Éditions Marketing, 2002.

CHALIER, Catherine. **Figures du Féminin, lecture d'Emmanuel Lévinas**. Paris: La nuit surveillée, 1982.

_____. **Pour une morale au-delà du savoir, Kant et Lévinas**. Paris: Albin, 1998.

_____. **Lévinas – a utopia do humano**. Lisboa: Instituto Piaget, s/d.

COHEN, Richard A. (ed.) **Face to face with Levinas**. New York: State University of New York Press, 1986.

CIARAMELLI, Fabio. **Transcendance et Éthique, essai sur Lévinas**. Bruxelles: Oisia, 1989.

COSTA, Márcio Luis. **Lévinas, uma Introdução**. RJ: Vozes, 2000.

DEBÈS, Joseph. **Lévinas, l'approche de l'autre**. Paris: L'Atelier, 2000.

FABRI, Marcelo. **Desencantando a ontologia**. POA: EDIPUCRS, 1997.

_____. "Sentido ético e compreensão: em trono da questão levinasiana 'a ontologia é fundamental?'". In: **Cadernos da Subjectividade**. SP: 5(1), dezembro, 1997.

_____. "Lévinas: Mito-Logos e a possibilidade de um sentido ético". In: **Véritas**, POA, V.44, n.2, junho, 1999.

FERON, E. **De l'idée de transcendance à la question du langage: itinéraire philosophique de Lévinas**. Grenoble: Jérôme Millon, 1992.

_____. (ed.) E. Lévinas. In: **Étude Phénoménologiques**. Ed. Ousia, T. VI, n.12, 1992.

GREISCH, J. & ROLLAND, J. (org.). **Emmanuel Lévinas – L'éthique comme philosophie première** (Colloque de Cerisy-la-Salle). Paris: Les Éditions du Cerf, 1993.

GUIBAL, Francis. ... **et combien de dieux nouveaux. Approches contemporaines II Emmanuel Lévinas**. Paris: Aubier, Montaigne, 1980.

KAYSER, Paulette. **Emmanuel Levinas: la trace du féminin**. Paris: PUF, 2000.

KUIAVA, Evaldo A. **Subjetividade Transcendental e a alteridade. Um estudo sobre a questão do Outro em Kant e Lévinas**. POA: EDIPUCRS, 2003.

HALPÉRIN, Jean et HANSSON, Nelly (org.). **Difficile Justice, dans la trace d'Emmanuel Levinas**. Colloque des intellectuels juifs. Paris: Albin Michel, 1998.

HANSSON, Nelly e GRYNBERG, Anne. **Emmanuel Levinas, Philosophe et Pédagogue**. Paris: Éditions du Nadir, s/d.

LACROIX, Jean. "Autrui et séparation". **Le Monde**, 19 janvier, 1961.

LARUELLE, F. (ed.). **Textes pour Emmanuel Lévinas**. Paris: J.M. Place, 1980.

LESCOURRET, M-A. **Emmanuel Lévinas**. Paris: Flammarion, 1994.

LEVY, Benny (dir). **Cahiers d'Études Lévinassiennes**. V.1,2,3. Jerusalem: Institut d'Études Lévinassiennes. 2002,2003,2004.

_____. **Visage continu, la pensée du retour chez Emmanuel Lévinas**. Paris: Verdier, 1998.

LUUTU, Vicent Tsong. **Penser le socio-politique avec Emmanuel Lévinas**. Lyon: PROFAC, 1993.

MAGAZINE littéraire. Emmanuel Lévinas. N° 419, 2003.

MALKA, Salomon. **Emmanuel Lévinas, la vie et la trace**. Paris: Lattès, 2002.

MELO, Nélío Vieira. **A Ética da Alteridade em Emmanuel Lévinas**. POA: PUCRS/INSAF, 2003.

MOSÈS, Stéphane. **Au-delà de la guerre, tríos études sur Levinas**. Paris/Tel Aviv: Éditions de l'éclat, 2004.

NUNES, Etelvina Pires Lopes. **O Outro e o Rosto: problemas da Alteridade em Emmanuel Lévinas**. Braga: UCP, 1993.

_____. A condição feminina em Emmanuel Lévinas. **Brotéria**. 122, N. 5-6, p. 517-526, maio/jun., 1986.

MENEZES, Magali Mendes. "O conceito de feminino e sua relação ética". **Veritas**. N.147, v.37, set. p. 321-496, 1992.

_____. "Nos vestígios de um pensamento ou por uma alteridade da palavra". **Éticas em Diálogo: Lévinas e o pensamento contemporâneo, questões e interfaces**. POA: PUCRS, 2003.

OLIVIER, Paul. "L'être et le temps chez Emmanuel Lévinas". **Recherches de Science Religieuse**, n.71, 1983.

PELLIZZOLI, Marcelo. "Lévinas e Lacan, desejo e Linguagem". In: **Veritas**, POA: PUCRS, v.37, n°147, 1992.

_____. **A relação ao outro em Husserl e Lévinas**. POA: PUCRS, 1994.

_____. **Lévinas: a reconstrução da subjetividade**. POA: EDIPUCRS, 2002.

_____. **O Eu e a Diferença, Husserl e Heidegger**. POA: PUCRS, 2002.

- _____. “ A intersubjetividade em Husserl e Lévinas”. In: **Veritas**, POA:PUCRS, V.37, n.147, set/1992.
- _____. “Husserl, Heidegger e Lévinas – da (im)possibilidade da (inter)subjetividade”. In: **Veritas**, POA:PUCRS, V. 44,n.2, jun/1999.
- PEREZ, Félix. **D’une sensibilité à l’autre dans la pensée d’Emmanuel Lévinas**. Paris: L’Harmattan, 2001.
- PLOURDE, Simone. **Avoir l’autre dans as peau, lecture d’Emmanuel Lévinas**. Canadá: Les Presses de l’Université Laval, 2003.
- _____. **Emmanuel Lévinas, alterité et responsabilité**. Paris: La nuit surveillée. 1996.
- POCHÉ, Fred. **Penser avec Arendt et Lévinas, du mal politique au respect de l’autre**. Lyon: Savoir penser l’essentiel, 2003.
- OUAKNIN, Marc-Alain. **Biblioterapia**. SP: Loyola, 1996.
- _____. **Méditations Érotiques, essai sur Emmanuel Lévinas**. Paris: Editions Balland, 1994.
- PETIDEMANGE, G. & ROLLAND J. **Autrement que savoir**. Les Entretiens du Centre Sèvres. Paris: Osiris, 1988.
- PIVATTO, Pergentino. “A ética de Lévinas e o sentido Humano: crítica a ética Ocidental e seus pressupostos”. In: **Véritas**. POA:PUCRS, v. 37, n.147, set/1992.
- _____. **La relation a la transcendance dans l’œuvre d’Emmanuel Levinas**. Paris, 1980, (tese de doutorado).
- _____. “Ética da alteridade” (polígrafo de conferência). POA:PUCRS, 1999.
- _____. “Ser moral ou não ser ético”. In: **Véritas**. POA:PUCRS, v.44, n.2, jun/1999.
- _____. “Responsabilidade e culpa em Lévinas”. In: **Cadernos da FAFIMC**. Viamão, n.19, jan/jul, 1998.
- _____. (org) **Éticas – crise e perspectivas**. POA: EDIPUCRS, 2004.
- RICOUER, P. **Outramente**. Petrópolis:Vozes, 1999 (Trad. Pergentino Pivatto).
- REY, Jean-François. **La Mesure de l’homme. L’idée d’humanité dans la philosophie d’Emmanuel Levinas**. Paris: Michalon, 2001.
- _____. (ed.) **Répondre d’autrui: Emmanuel Lévinas**. Neuchâtel: La Baconnière, 1989.
- _____. **Le passeur de justice**. Paris: Michalon, 1997.
- REY, Antonio Domínguez. **La llamada exótica, el pensamiento de E. Levinas: eros, gnosis, poiesis**. Madrid: Trotta, 1997.
- ROLLAND, J. **Revue de Philosophie Noesis**. Nice: Centro de Recherches d’histoire d’idées, n.3, aut/1999.
- _____. **Parcours de l’autrement, lecture d’Emmanuel Levinas**. Paris: presses Universitaires de France, 2000.
- SIDEKUM, Antonio. **Ética e alteridade, a subjetividade ferida**. SL: UNISINOS, 2002.
- SOUZA, Ricardo Timm de. **Wenn das Unendliche in die welt des Subjekts und der Geschichte einfällt – ein metaphänomenologischer Versuch über das ethische Unendllliche bei Emmanuel Levinas**. Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, 1994 (tese de doutorado).

_____. **O infinito para além do infinito**. POA:PUCRS, 1991 (dissertação de mestrado).

_____. **Totalidade e desagregação**. POA: EDIPUCRS, 1996.

_____. **Existência em decisão, uma introdução ao pensamento de Franz Rosenzweig**. SP: Perspectiva, 1999a.

_____. **Sujeito, ética e história**. POA: PUCRS, 1999b.

_____. **O tempo e a máquina do tempo**. POA: EDIPUCRS, 1998.

_____. **Sentido e alteridade, dez ensaios sobre o pensamento de Emmanuel Lévinas**. POA:PUCRS, 2000.

_____. **Razões Plurais, itinerários da racionalidade ética no século XX: Adorno, Bergson, Derrida, Lévinas e Rosenzweig**. POA: PUCRS, 2004.

SUSIN, Luiz Carlos. **O Homem Messiânico, uma introdução ao pensamento de E. Lévinas**. POA: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes/ Vozes, 1984.

_____ et al. (org). **Éticas em Diálogo, Lévinas e o pensamento contemporâneo: questões e interfaces**. POA: EDIPUCRS, 2003.

VANNI, Michel. **L'impatience dès réponses: l'éthique d'Emmanuel Lévinas au risque de son inscription pratique**. Paris: CNRS, 2004.

VILA-Chã, J. "Heteronomia e Sentido. Uma abordagem da Meta-Ontologia em Emmanuel Lévinas". **Revista Portuguesa de Filosofia**. XLII, fsc. 1-2, p.55-86, jan/jun, 1986.

ZIELINSKI, Agota. **Lecture de Merleau-Ponty et Lévinas: le corps, le monde, l'autre**. Paris: PUF, 2002.

De Jacques Derrida

DERRIDA, Jacques. **Adieu à Emmanuel Lévinas**. Paris: Galilee, 1996; **Adiós a Emmanuel Lévinas. Palabra de acogida**. Madrid: Trotta, 1998d.

_____. **De l'hospitalité**. Paris: Calmann- Levy, 1997; Este texto se encontra presente na tradução brasileira **Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar Da hospitalidade**. São Paulo: Escuta, 2003.

_____. **Edmund Husserl, l'Origine de la géométrie**. Paris: PUF, 1962.

_____. **Introducción a "El origen de la geometría" de Husserl**. Buenos Aires: Manacial, 2000.

_____. **De la grammatologie**. Paris: Minuit, 1967; **Gramatologia**. SP: Perspectiva, 1973.

_____. **L'Écriture et la différence**. Paris: Seuil, 1967; **La escritura y la Diferencia**. Barcelona: Anthropos, 1989.

_____. *A voix et la phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*. Paris: PUF, 1967; *A voz e o fenômeno, Introdução ao problema do signo na fenomenologia de Husserl*. RJ: Jorge Zahar, 1994.

_____. *La Dissémination*. Paris: Seuil, 1972.

_____. *Marges - de la philosophie*. Paris: Minuit, 1972; *Margens da Filosofia*. SP: Papyrus, 1991.

_____. *Positions*. Paris: Minuit, 1972; *Posições*. BH: Autêntica, 2001.

_____. *Glas*. Paris: Galilée, 1974.

_____. *Eperons, Les styles de Nietzsche*. Paris: Flammarion, 1978;

Espolones. Os estilos de Nietzsche.

<http://personales.ciudad.com.ar/Derrida/eperons.htm>

_____. *La Carte Postale, De Socrates a Freud et au-dela*. Paris: Flammarion, 1980.

_____. *Forcener le subjectile. Etude pour les Dessins et Portraits d'Antonin Artaud*. Paris: Gallimard.

_____. *Schibboleth – pour Paul Celan*. Paris: Galilée, 1986.

_____. *De l'esprit, Heidegger et la question*. Paris: Galilée, 1987.

_____. *Psyque, Invention de l'autre II*. Paris: Galilée, 2003.

_____. *Circonfession*, in Geoffrey Bennington et Jacques Derrida, **Jacques Derrida**. Paris: Seuil, "Les Contemporains", 1991; *Circonfissão*. In Geoffrey Bennington e Jacques Derrida, **Jacques Derrida**. RJ: Jorge Zahar, 1996.

_____. *Points de suspension*. Paris: Galilée, 1992.

_____. *Khora*. Paris: Galilée, 1993.

_____. *Spectres de Marx*. Paris: Galilée, 1993; *Espectros de Marx*. RJ: Relume-Dumará, 1994.

_____. *Passions*. Paris: Galilée, 1993.

_____. *Sauf le nom*. Paris: Galilée, 1993; *Salvo o nome*. SP: Papyrus, 1995.

_____. *Force de Loi*. Paris: Galilée, 1994.

_____. *Politique de l'amitié*. Paris: Galilée, 1994; *Políticas de la amistad*. Madrid: Trotta, 1998.

_____. *Aporias*. Paris: Galilée, 1996; *Aporias, morir-esperarse (em) "los limites de la verdad"*. Barcelona: Piados, 1998a.

_____. *Voiles*, In Helene Cixous et Jacques Derrida. Paris: Galilée, 1998b.

_____. *Demeure, Maurice Blanchot*. Paris: Galilée, 1998c.

_____. *Sur parole, instantanés philosophiques*. Paris: l'Aube, 1999.

_____. *Genèses, généologies, genres et le génie, Lês secrets de l'archive*. Paris: Galilée, 2003.

_____. *Psyqué, Invention de l'autre II*. Paris: Galilée, 2003.

_____. *Sur Parole, instantanés philosophiques*. Paris: Editions de l'Aube/France Culture, 1999.

_____. (Seminaire de Montreal) *Dire l'événement, est-ce possible?* Paris: L'Harmattan, 2001.

_____. *Torres de Babel*. BH: UFMG, 2002.

_____ e ROUDINESCO, E. **De que amanhã ...** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

_____. **O animal que logo sou.** SP: UNESP, 2002.

_____. **Papel-Máquina.** São Paulo: estação Liberdade, 2004.

BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTAR

AMARAL, Mônica do. O espectro de narciso na modernidade – Freud a Adorno. **SP: Estação Liberdade, 1997.**

AMORÓS, Célia. Hacia una crítica de la razón patriarcal. **2ª ed. Barcelona: Anthropos, 1991.**

_____. Tiempo de Feminismo, sobre feminismo, proyecto ilustrado y posmodernidad. **Madrid: Ediciones Cátedra, 2000.**

_____. (org) 10 palabras clave sobre Mujer. **Navarra: EVD, 1998.**

_____. (org) Feminismo y Filosofía. **Madrid: Síntesis, s/d.**

_____. Sören Kierkegaard o la Subjetividad del caballero. **Barcelona: Anthropos, 1987.**

ANN KAPLAN, E. (org). O mal-estar no pós-modernismo. **RJ, Zahar, 1997.**

BADINTER, Elisabeth. L'Un est l'Autre. Des relations entre hommes et femmes. **Paris: Odile Jacob, 1986 (Livre de Poche).**

_____. XY De l'identité masculine. **Paris: Odile Jacob, 1992 (Livre de Poche).**

BAUDRILLARD, Jean. A transparência do mal – ensaios sobre os fenômenos extremos. **Campinas: Papyrus, 1992.**

BAUMAN, Zygmunt. Ética pós-moderna. **SP: Paulus, 1998.**

_____. Modernidad y Holocausto. **Madrid: Sequitur, 1998.**

Benhabib, Sheila e CORNELL, Drucilla. Feminismo como crítica da Modernidade, releitura dos pensadores contemporâneos do ponto de vista da mulher. **RJ: Rosa dos Tempos, 1987.**

BEAUVOIR, Simone de. O Segundo Sexo, 1. Fatos e mitos. **8ª ed. RJ: Nova Fronteira, s/d.**

_____. O Segundo Sexo, 2. A experiência Vivida. **7ª ed. RJ: Nova Fronteira, s/d.**

BENNINGTON, G. e DERRIDA, J. Jacques Derrida. **RJ: Jorge Zahar, 1996.**

BÍBLIA Sagrada. 6ª edição, **SP: ed. Paulinas, 1979.**

BLANCHOT, Maurice. O Espaço Literário. **RJ: Rocco, 1987.**

_____. A Conversa Infinita, a palavra plural. **SP: Escuta, 2001.**

_____. Le Dernier Homme. **Paris: Gallimard, 1957.**

- _____. Le pas au-delà. **Paris: Gallimard, 1973.**
- _____. L'Écriture du desastre. **Paris: Gallimard, 1980.**
- _____. Le livre à venir. **Paris: Gallimard/ Folio essais, 1959.**
- _____. Une voix venue d'ailleurs. **Paris: Gallimard/ Folio essais, 2002.**
- BORRADORI, Giovanna.** Filosofia em tempo de terror, diálogos com Habermas e Derrida. **Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.**
- BRAS-CHOPARD, Armelle Le.** Le masculin, le sexuel et le politique. **Paris: Plon, 2004.**
- BRIL, Jacques.** Lilith ou mère obscure. **Paris: Payot, 1981.**
- BUTLER, Judith.** Problemas de Gênero, feminismo e subversão da identidade. **RJ: Civilização Brasileira, 2003.**
- CARVALHO, Marie Jane Soares e ROCHA, Cristianne Famer.** Produzindo Gênero. **POA: Sulina, 2004.**
- CELAN, Paul.** Entretien dans la montagne. **Paris: Fata Morgana, 1996.**
- _____. Arte Poética. **Lisboa: Cotovia, 1996.**
- _____. Sete Rosas mais Tarde. **Lisboa: Cotovia, 1993.**
- _____. Morte é uma flor (a) Poemas de espólio. **Lisboa: Cotovia, 1998.**
- COLLIN, Françoise (dir).** Provenances de la pensée. **Femmes/Philosophie, Les Cahiers du Grif, 46, Printemps, 1992.**
- COMPAGNON, Antoine.** Os cinco paradoxos da modernidade. **BH: Ed. UFMG, 1996.**
- DELEUZE, G.** Différence et répétition. **3 ° edição, Paris: PUF, 1976.**
- _____. Empirisme et subjectivité. **4 ° edição, Paris: PUF, 1988.**
- _____. Lógica do Sentido. **RJ: Perspectiva, 2000.**
- DEKENS, Olivier.** Politique de l'autre homme, Lévinas et la fonction politique de la philosophie. **Paris: Ellipses Édition Marketing, 2003.**
- _____. Mil Platôs, capitalismo e esquizofrenia. **V.1,2,3,4, RJ: Ed.34, 1996.**
- DESCARTES, René.** Discurso sobre o método. **SP: Ohemus, s/d.**
- _____. **Meditações.** In: Obras Escolhidas. **SP: Difusão Européia do Livro, 1962.**
- DUBY, Georges & PERROT, Michelle.** História das Mulheres. **Volume I,II,III,IV,V. Porto: Afrontamento. 1991.**
- ESTRADA, Paulo César Duque.** Às margens, a propósito de Derrida. **RJ: PUCRIO/Loyola, 2002.**
- FERREIRA, Maria Luisa Ribeiro.(org)** O que os filósofos pensam sobre as mulheres. **Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 1998.**
- FINKIELKRAUT, Alain.** A derrota do pensamento. **RJ: Paz e Terra, 1988.**
- _____. A humanidade perdida. **SP: Ática, 1997.**
- FOUCAULT, Michel.** A Arqueologia do Saber. **5 ° ed, Rj: Forense Universitária, 1997.**
- _____. Surveiller et punir. Naissance de la Prison. **Paris: Gallimard, 1975.**
- _____. Les Mots et les Choses. **Paris: Gallimard, Bibl. Des Sciences Humaines, 1996.**
- _____. Microfísica do Poder. **RJ: Graal, 1979.**

_____. "Outros espaços". In: Estética: literatura e pintura, música e cinema. Vol.III, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.

FRAISSE, Geneviève. La controverse des sexes. Paris: PUF, 2001.

_____. La différence des sexes. Paris: Presses Universitaires de France, 1996.

_____. Les femmes et leur histoire. Paris: Gallimard, 1998.

FREUD, S. Résultats, idées, problèmes. Paris: PUF, 1984.

_____. A interpretação dos Sonhos. Vol. IV e V, RJ: Imago, 1987.

FUKUYAMA, Francis. O fim da história e o último homem. RJ: Rocco, 1992.

GIDDENS, Anthony. As transformações da intimidade – sexualidade, amor e erotismo sociedades modernas. SP: Ed. Da UNESP, 1993.

_____. As consequências da modernidade. SP: UNESP, 1992.

GROLLI, Dorilda. Alteridade e Feminino. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2004.

GUERREIRO, Antonio. O acento agudo do presente. Portugal: Cotovia, 2000.

GUILLON, C. e Le BONNIEC, Yves. Suicídio, modo de usar. SP: EMVV editores, 1984.

GUTIÉRREZ, Rachel. O feminismo é um Humanismo. SP: Antares, 1985.

HALL, S. Modernity and its futures. Cambridge, Polity., Open University, 1992.

HEIDEGGER, Martin. Identidad y Diferencia. Barcelona: Anthropos, 1988.

_____. Nietzsche, Metafísica e Nihilismo. RJ: Relume Dumará, 2000.

HOBBSAWM, Eric. Era dos Extremos- o breve século XX. SP: Cia das Letras, 1995.

JAMESON, Frederic. Pós-modernismo – a lógica do capitalismo tardio. SP: Ática, 1997.

_____. As sementes do tempo. SP: Ática, 1997.

_____. O marxismo tardio _ Adorno ou a persistência da dialética. SP: UNESP-Boitempo, 1997.

JUNIOR, Oswaldo Giacóia. Nietzsche, Para além do Bem e do Mal. RJ: Jorge Zahar, 2002.

KERSBERG, Pierre. Kant et nature: la nature à l'épreuve de la critique. Paris: Belles Lettres, 1999.

_____. Palton, la Justice. Toulouse: Presses Universitaires Mirail-Toulouse, 2002.

_____. Critique and Totality. NY: State University of New York, 1997.

_____. De Kant à la phenomenologie. Toulouse: Presses Universitaires Mirail-Toulouse, 2003.

_____. Hegel avant et après. Toulouse: Presses Universitaires Mirail-Toulouse, 2004.

_____. Penser la Vie. Toulouse: Presses Universitaires Mirail-Toulouse, 2004.

KRISTEVA, Julia. Étrangers à nous-mêmes. Paris: Gallimard, 1988.

KOLTUV, Bárbara Black. O livro de Lilith. SP: Cultrix, 1986.

LAURESTIS, T. Feminist Studies/Critical Studies. Bloomington e Indianapolis: Indiana University Press, 1986.

- _____. **A tecnologia do Gênero.** In: **Hollanda, H. (org)** Tendências e impasses. O feminismo como crítica da modernidade. **RJ: Rocco, 1994.**
- LES INROCKUPTIBLES. **N. 435, mars/avril, 2004.**
- LINS, Daniel.** Antonin Artaud, o artesão do corpo sem órgãos. **RJ: Relume Dumaré, 1999.**
- LOURO, Guacira Lopes.** Gênero, Sexualidade e Educação. **Petrópolis: ed. Vozes, 1997.**
- LYOTARD, Jean-François.** A condição Pós-moderna. **6º ed, RJ: José Olympo, 2000.**
- _____. O Pós-moderno explicado às crianças. **Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1993.**
- _____. O inumano – considerações sobre o tempo. **Lisboa: Editorial Estampa, 1990.**
- _____. **Moralidades Pós-modernas. SP: Papyrus, 1996a.**
- _____. **La Diferencia. Barcelona: Gedisa, 1988.**
- _____. **? Por qué filosofar? Barcelona: UAB, 1996b.**
- _____. **Economía Libidinal. México: Claves, 1990.**
- MAGAZINE littéraire. Jacques Derrida. N. 430, avril, 2004.**
- MAGDA, Rosa Mª Rodriguez.** Mujeres en la historia del pensamiento. **Barcelona: Anthropos, 1997.**
- _____. **Feminino fin de siglo, la seducción de la diferencia. Barcelona: Anthropos, 1994.**
- MARQUES, Jordino.** Descartes e sua concepção de Homem. **SP: Ed, Loyola, 1993.**
- MARTINO, G. e BRUZZESE, Marina.** Las Filósofas. **Madrid: Cátedra, 1994.**
- MENEZES, Magali Mendes de.** “A mulher enquanto outro na obra de Simone de Beauvoir”. **Dialogo. N. 2, dez., 2001.**
- _____. **(org) O amor em transeto. NH: FEEVALE, 2002.**
- _____, **TIBURI, M. e EGGERT, E. (org.).** As Mulheres e a Filosofia. **SP: UNISINOS, 2002.**
- MISRAHI, Robert.** Désir et Besoin. **Paris: Ellipses, Collection Philo, 2001.**
- NASCIMENTO, Evando e GLENADEL, Paula.** Em torno de Jacques Derrida. **RJ: 7 letras, 2000.**
- _____. **Derrida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.**
- NIE, Andrea.** Teoria Feminista e as Filosofias do Homem. **RJ: Rosa dos Tempos, 1995.**
- NIETZSCHE, F.** Assim falava Zaratustra. **Lisboa: Guimarães editores, 1973.**
- _____. **Gaia Ciência. SP: Companhia da Letras, 2001.**
- _____. **Além do Bem e do Mal, prelúdio a uma filosofia do futuro. 2ª ed. SP: Companhia das Letras, 2002.**
- _____. **Crepúsculo dos ídolos, a filosofia a golpes de martelo. RJ: Ediouro, s/d.**
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. et alii.** Pós-modernidade. **Campinas: Ed. da UNICAMP, 1993.**
- PLATÃO.** O Banquete. **SP: Abril Cultural, Col. Os Pensadores, s/d.**
- _____. **A República. SP: Martins Claret, 2002.**
- RAMOND, Charles.** Le vocabulaire de Derrida. **Paris: Ellipses, s/d.**

RENAUT, Alain. O Indivíduo, reflexão acerca da filosofia do sujeito. **RJ: DIFEL, 1998.**

RICHIR, Marc. Le corps, essai sur l'interiorité. **Paris: Optiques philosophie, Hatier, 1993.**

RICOEUR, Paul. O si-mesmo como um outro. **Campinas: Papyrus, 1991.**

ROSENZWEIG, F. La estrella de la redencion. **Salamanca: Ediciones Sígueme, 1997.**

SANTOS, Boaventura de Souza. Pela mão de Alice – o social e o político na pós modernidade. **SP: Cortez, 1997.**

SOUZA, Nelson Mello e. Modernidade: desacertos de um consenso. **Campinas: Ed. UNICAMP, 1994.**

SICUTERI, Roberto. Liliith, a lua negra. **RJ: Paz e Terra, 1990.**

SILVA, Tomaz Tadeu da. (org) Identidade e Diferença, a perspectiva dos Estudos Culturais. **Petrópolis: Vozes, 2000.**

_____.(org) Liberdades reguladas, a pedagogia construtivista e outras formas de governo do eu. **Petrópolis: Vozes, 1998.**

SILVA, Juremir Machado da. O pensamento do fim do século. **Porto Alegre: L&PM, 1993.**

SOUZA, Ricardo Timm e DUARTE, Rodrigo (org). Filosofia & Literatura. **POA: EDIPUCRS, 2004.**

_____. As fontes do Humanismo Latino, a condição humana no pensamento filosófico contemporâneo. **V. 2. POA: EDIPUCRS, 2004.**

SUBRATS, Eduardo. Da vanguarda ao pós-moderno. **SP: Nobel, 1991.**

TEIXEIRA COELHO, José. Moderno Pós-moderno. **SP: Iluminuras, s/d.**

VATTIMO, Gianni. A sociedade transparente. **Lisboa: Ed. 70, s/d.**

_____. **et alii.** En torno a la post-modernidad. **Santa Fé de Bogotá: Anthropos, 1994.**

VAZ, Henrique C.L. Ética e a razão moderna. **Síntese Nova Fase, vol.22, n ° 68, 1995.**

VVAA. Utopia y postmodernidad. **Salamanca: Ediciones de la Universidad Pontificia, 1986.**

_____. **Pós-modernidade.** Campinas: Ed. da UNICAMP, 1993.

ZAMBRANO, Maria. **Filosofia y Poesia.** México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)