

LINGUAGEM, FEMININO E LITERATURA

— IV SEMINÁRIO INTERNACIONAL
EMMANUEL LEVINAS

**GREGORY RIAL
LUCIENE DOS SANTOS
(ORGs)**



CONPEDI

Conselho Nacional de Pesquisa
e Pós-Graduação em Direito



CEBEL

Centro Brasileiro de
Estudos Levinasianos



Dom Helder

ESCOLA DE DIREITO

**IV SEMINÁRIO INTERNACIONAL
EMMANUEL LEVINAS**

LINGUAGEM, FEMININO E LITERATURA

L755

Linguagem, feminino e literatura [Recurso eletrônico on-line] organização IV Seminário
Internacional Emmanuel Levinas – Belo Horizonte;

Coordenadores: Gregory Rial e Luciene dos Santos, 2019.

Inclui bibliografia

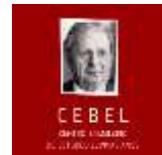
ISBN: 978-65-00-00046-7

Modo de acesso: www.conpedi.org.br em publicações

Tema: “O sentido do humano: ética, política e direito e tempos de mutações”.

1. Ética. 2. Literatura. 3. Feminino. 4. Linguagem. IV Seminário Internacional Emmanuel
Levinas (1:2020 : Belo Horizonte, BH).

CDU: 34



SUMÁRIO

"EIS-ME AQUI!": O TESTEMUNHO INFINITO DO OUTRO NAS IMAGENS <i>Frederico Da Cruz Vieira De Souza</i>	4
A CARNALIDADE DA ESCRITURA: UMA INTERLOCUÇÃO ENTRE EMMANUEL LÉVINAS E MAURICE BLANCHOT <i>Edvaldo Antonio de Melo</i>	20
A LINGUAGEM DO FEMINISMO ANTE O ROSTO DO OUTRO <i>Patrícia Menezes de Queiroz Vieira</i>	36
ACOLHIMENTO, CONSIDERAÇÃO E HOSPITALIDADE NA EXPERIÊNCIA DO ESTRANGEIRO: POTÊNCIAS DO FEMININO <i>Luis Mauro Sa Martino</i>	47
ACOLHIMENTO, CONSIDERAÇÃO E HOSPITALIDADE NA EXPERIÊNCIA DO ESTRANGEIRO: POTÊNCIAS DO FEMININO <i>Luis Mauro Sa Martino</i>	66
CARCEREIRAS E ENCARCERADAS: A DUALIDADE VIVIDA PELAS AGENTES PENITENCIARIAS BRASILEIRAS VS AS PRESIDIÁRIAS <i>Ana Luíza Rocha Barros</i> <i>Flávia Costa Brettas</i>	82
DA DE-POSIÇÃO À ELEVAÇÃO. ENSAIO SOBRE A AÇÃO HUMANA INJUSTIFICÁVEL. <i>Nelio Vieira de Melo</i>	94
DESEJO E ALTERIDADE: A DIMENSÃO DA LINGUAGEM EM LÉVINAS <i>Lucila Lang Patriani de Carvalho</i>	108
ILÍADA: DUAS MÁSCARAS PARA A JUSTIÇA <i>Davi Augusto Santana de Lelis</i>	126
LLANSOL - LÉVINAS: ATÓPIA DA EXCRITA <i>Jonas Miguel Pires Samudio</i>	142

O OUTRO E O IDEAL DE SER PAUTADO NO MESMO: A TEORIA
DA ALTERIDADE NA SUBVERSÃO DE GÊNERO

Thaís Maciel de Oliveira

Noli Bernardo Hahn

159

O SUBSTRATO BÍBLICO, CABALÍSTICO E TALMÚDICO EM EE E
TA E O FEMININO

Zuleica Aparecida Silvano

174

RASTROS DO FEMININO

Gregory Rial

Nilo Ribeiro Junior

189

ROSTO E LINGUAGEM: PARA PENSAR O ROSTO COMO
FUNDAMENTO DA SIGNIFICÂNCIA ÉTICO EXISTENCIAL DO
HUMANO

Jéferson de Jesus Teixeira

204

IV SEMINÁRIO INTERNACIONAL EMMANUEL LEVINAS

LINGUAGEM, FEMININO E LITERATURA

Apresentação

O presente volume reúne os textos que foram apresentados no grupo de trabalho "Linguagem, Feminino e Literatura" durante o IV Seminário Internacional Emmanuel Levinas ocorrido nos dias 8, 9 e 10 de outubro de 2019 na Dom Helder Escola de Direito.

Estes textos representam a versatilidade do pensamento levinasiano: são artigos não só da filosofia, mas também de áreas como teologia, direito, letras, comunicação social e psicanálise. As leituras transversais que os autores destes textos fazem da obra de Levinas permitem encontrar nos testemunhos da literatura, das imagens e dos rostos femininos o enigma do Outro, o rastro de uma ética não tematizável. A partir deste enigma são problematizadas e matizadas questões fundamentais para o atual momento e cria-se, do ponto de vista metodológico, uma epistemologia diferencia que ultrapassa a mera hermenêutica filosófica.

Destaca-se a renovada leitura do problema do feminino em Levinas que tem sido explorada e aprofundada como forma de responder ao premente apelo do nosso tempo de quitar a dívida histórica com as mulheres. Também as interfaces com a literatura criam uma

aproximação da filosofia com as letras em que se é possível escutar uma voz que interpela: serão os personagens literários uma figura do drama ético que a nossa carne experimenta? Em que medida a linguagem inacabada dos literatos conserva o dizer do encontro ético, do face a face?

Ressalta-se a abertura dos estudos levinasianos para a área da comunicação social, uma articulação promissora ao entrever nestes escritos filosóficos uma teoria da comunicação que não se reduz à mera troca de informações de uma interlocução contextualizada, mas que parte do pré-original: da abertura de um sujeito ao outro - condição de possibilidade de qualquer comunicação. Além disso, a apropriação dá filosofia levinasianos pela Comunicação Social alimenta uma tensão muito pertinente que trata das possibilidades de encontrar o Rosto na plasticidade das imagens ou até que ponto uma imagem é epifania e em que momento é

reificação totalizante do Outro.

À apresentação oral destes textos seguiram preciosas discussões cujo conteúdo, infelizmente, não foi registrado em texto. Mas almejamos que a disponibilização deste material contribua para futuras discussões que, cremos, contribuirão para o aprofundamento de Levinas na academia brasileira.

Os organizadores

"EIS-ME AQUI!": O TESTEMUNHO INFINITO DO OUTRO NAS IMAGENS

"¡AQUÍ ESTOY!": TESTIMONIO INFINITO DEL OTRO EN LAS IMÁGENES

Frederico Da Cruz Vieira De Souza¹

Resumo

O artigo se propõe a pensar a imagem como gesto político de abertura à escuta do outro, valendo-se da linguagem ética levinasiana, sobretudo das noções de eleidade e testemunho. Proponho uma visada metodológica de análise das imagens em que a susceptibilidade do olhar move-se face às formas corpóreas de outrem, no aquém e no além da dimensão representacional. Em breve análise, elejo uma série assinada por Thiago Foglin, fotógrafo que revela a passagem dos rostos das ruas da cidade de São Paulo; imagens que clamam: "eis-me aqui!"; e que nos concernem ao infinito testemunhar de uma política por vir.

Palavras-chave: Imagens, Eleidade, Testemunho, Rosto, Povos de rua

Abstract/Resumen/Résumé

Pensar en la imagen como un gesto político de apertura a escuchar a los otros, utilizando el lenguaje ético levinasiano, las nociones de elegido y testigo. Propongo un enfoque metodológico para el análisis de imágenes en el que la susceptibilidad de la mirada se mueve en relación con las formas corporales de los otros, antes y más allá de la dimensión representativa. Elijo una serie por Thiago Foglin, un fotógrafo que revela el paso de rostros de las calles de São Paulo; imágenes que gritan: "¡Aquí estoy!" y que pidem el testimonio infinito de una política por venir.

Keywords/Palabras-claves/Mots-clés: Imágenes, Electividad, Testimonio, Rostro, Gente de la calle

¹ Doutor e Mestre em Comunicação Social pela Universidade Federal de Minas Gerais

Bendito és Tu, A-do-nai, nosso D'us, Rei do Universo, ó D"us, nosso Pai, nosso Onipotente, nosso Criador, nosso Salvador, nosso Autor, nosso Santo, ó Santo de Yaacov, nosso Pastor, ó Pastor de Israel, ó Rei que é bondoso, e age com benevolência para com todos, dia após dia. Ele agiu para conosco, age para conosco e agirá para conosco com benevolência; Ele derramou, derrama e derramará sobre nós benefícios para sempre, [dando-nos] graça, benevolência, misericórdia e alívio, liberdade e prosperidade, bênção e salvação, consolo, subsistência e alimento e misericórdia e vida e paz e todo o bem. E de qualquer espécie de bem não nos deixe jamais ter carência. (BANDE, 1979, p.103-104, grifo meu)¹

O Rosto diz “*Eis-me aqui!*” e se retira antes que o visível possa capturá-lo; e nesse dizer já dá testemunho do Infinito, abertura que louva ao rosto que me antecede; porque próximo do tu, o ele faz morada. Nas imagens dos rostos, os terceiros da política, outros dos outros, já habitam *outramente* o tu que me interpela. Levinas (1982) lembra que a mística judaica nos provoca com um de seus traços singulares: o fiel inicia seu dizer a Deus (Infinito) valendo-se do *Tu*, e acaba seu louvor dizendo *Ele*, como se nas cercanias da visitação do *tu*, sobreviesse a sua transcendência no *ele* (eis um exemplo na benção que abre a análise dessa série). É o que Levinas chama de *eleidade* do Infinito. “Direi que o sujeito que diz “Eis-me aqui!” dá testemunho do Infinito. É por este testemunho, cuja verdade não é verdade de representação ou de percepção, que se produz a revelação do Infinito.” (p. 88) Levinas não se refere a um testemunho baseado numa tematização ou conhecimento, mas a um modo de revelação; por isso o rosto *significa* o Infinito.

Na série fotográfica a seguir, de autoria de Thiago Fogolin², encontram-se reunidas dez imagens que expõem modos de aproximação do face a face que perfazem sinal da doação de sinal, na abertura da Comunicação dá-se o gesto de exposição à humanidade infinita. Procurarei *dizer* essa espécie de passagem do ético ao político acionada pela eleidade dos rostos retratados por Thiago – do eu-tu ao eles-diferindo-em-nós. Assim, permeiam o texto dois fragmentos do conjunto de *incursões* que fiz, as quais distam de um relato etnográfico clássico ou do rigor da descrição fenomenológica, embora se possa reconhecer certos elementos típicos desses instrumentos de pesquisa na composição do método e na experiência de *perambular com outro*. A performance da escrita tenta (des)dizer percepções, afetações e reflexões resultantes do processo de aproximação e avizinhamento junto ao

¹ Tradução da Quarta Benção Judaica de Graças após a Refeição com o Pão (*Bircat Hamazon*), das séries de bênção sobre os alimentos.

² Fotógrafo que circula desde 2008 pela Praça da Sé e hipercentro da cidade de São Paulo, fotografando rostos e corpos, e que expõe sua produção *online* nas plataformas do *Facebook* e do *Instagram*, sem realizar, contudo, exposições tradicionais em salas ou galerias de arte. Seu acervo contabiliza mais de 60 mil imagens.

Série Fotográfica – “Eis-me aqui!” de Thiago Fogolin



As citações das fotografias contidas no artigo seguem a ordem exposta pela série acima: da esq. para a dir. e de cima para baixo. Todas as imagens são nomeadas pelo fotógrafo Thiago Fogolin como “Sem Título”, sendo a sequência dos anos de realização dos retratos: a. 2011; b. 2009; c. 2016; d. 2015; e. 2009; f. 2009; g. 2012; h. 2009; i. 2009; j. 2012.

fotógrafo Thiago Fogolin, e aos outros das ruas, viventes da região da Sé, São Paulo.³ Nesse âmbito, a proposta de cada incursão era a de gerar uma abertura para experiência com o outro, via contato e afetação, percorrendo-se um itinerário que se definia a partir do encontro com o fotógrafo, da maneira mais espontânea possível. Em geral, tanto eu quanto o fotógrafo percebíamos o momento em que a experiência começava a se esgotar. Quando isso ocorria, despedíamo-nos e eu, em seguida, registrava de imediato em texto o processo vivenciado ao longo daquelas últimas horas. Refluia nos aspectos e quadros de sentido do dia padecido. A tentativa, nesse momento, não era a de resgatar de forma cronológica o que fora vivido, tampouco de responder a um roteiro estruturado de perguntas e observações. Era “expandir” a elaboração da experiência a partir do exercício do relato, da escrita.

Importa lembrar que Levinas, contrapondo-se ao modelo de via aberta para circulação das informações em mão-dupla, aposta na dissimetria das relações comunicativas, que se dão na proximidade.

A proximidade não é simples coexistência, mas inquietude. Há qualquer coisa que passa de um para o outro e do outro para o um, sem que os dois movimentos difiram unicamente de signo. Então dir-se-ia ou comunicar-se-ia alguma coisa no contato? Alguma coisa se tematizaria? *Nada, a não ser o contato pelo próprio contato.* Nada se dirá, a não ser esse mesmo contato, essa aliança e essa cumplicidade. (...) Este dizer do contato não diz e não comunica senão esse mesmo fato de dizer e comunicar. Também aí, como uma carícia. (LEVINAS, 1999b, p. 282)

Pela perspectiva ética da linguagem em Levinas, o corpo exposto numa imagem se assumia como espécie de vetor da cumplicidade e da carícia, contato pelo contato, antes de quaisquer entendimentos. No pele a pele – olho a olho; retina a retina; estou entregue. Mas se a *susceptibilidade* para Lévinas é inescapável, por outro lado o filósofo nos alerta para os limites dessa exposição ao lembrar que sempre haverá *outrem do outro*, o terceiro, aquele que cumpre o papel de atravessar o eu-tu e fazer justiça à possibilidade de tirania do outro sobre mim. A figura do terceiro será, e especialmente no campo da comunicação e das imagens, um paradigma para se pensar as relações que se estabelecem a partir de outra ética. Promove-se o “arrancamento” de si, apesar de si, na interdição dos sis por outrem.

O artigo se propõe a provocar uma reflexão sobre a imagem fotográfica como gesto político de acolhimento e de abertura à escuta do outro, valendo-se da linguagem ética levinasiana, com destaque às noções de eleidade e de testemunho desenvolvidas pelo filósofo lituano. Proponho uma visada metodológica de análise das imagens em que a *susceptibilidade*

³ Entre abril e dezembro de 2016, foram realizadas sete incursões nas seguintes datas: 30/4; 4/6; 9/7; 6/8; 3/9; 7/10; 5/11, sempre aos sábados, durante algumas horas.

do olhar do pesquisador move-se face às formas corpóreas de outrem, que naquele atuam como catalisadoras de significâncias no aquém e no além da dimensão representacional da imagem. Com Levinas e seus interlocutores é preciso *pensar outramente* as fotografias, a partir de atravessamentos do contato que se estabelece no face a face: tríade eu-outro-terceiro.

a. Política *por vir*

A noção da fraternidade em Levinas quer exprimir a passagem do face-a-face ético ao terceiro, o que está conectado ao conceito de proximidade. Nas palavras de Carrara (2010), a fraternidade levinasiana pode ser compreendida como a relação que revela “a simultaneidade da unicidade de minha eleição com a pluralidade incontável de outros igualmente eleitos, escapando à neutralidade da ordem do terceiro e à simetrização imposta pela justiça e pela política” (p. 113). Ela é o modo como os outros de outrem se anunciam no rosto que se aproxima; uma situação intermediária entre a assimetria do face-a-face ético com a reciprocidade que “iguala” perante a justiça.

Portanto, se por um lado é questionável o fato de Levinas desenvolver uma filosofia política, por outro é inegável que ele tenha um modo de pensar o político, articulado à responsabilidade ética. O difícil exercício de comparar as infinitas alteridades, em suas singularidades e assimetrias, exige que de alguma maneira *alguém passe adiante*.

A política nasce dessa dificuldade de organizar a justiça em proximidade à pluralidade dos entes. Eis aí a questão ética, já que os sujeitos da ação política têm que inevitavelmente refletir sobre os desdobramentos disto ou daquilo que decidem sobre as vidas de outrem. Por conseguinte, o face-a-face ético torna-se imperativo àqueles que se situam no campo da Justiça e da Política, não permitindo que as liberdades individuais exerçam efeito totalizante sobre os modos de vida e sobre suas múltiplas formas de manifestação. Chalier (2003) aborda o pensar de Levinas a respeito do *início do político*, citação muito bem ajustada à reflexão sobre as condições precárias – muitas vezes miseráveis e desumanizantes – padecidas pelos *povos de rua*.

Para aquele cujo infortúnio mudo nada sabe pedir e que esqueceu mesmo, frequentemente, que poderia esperar alguma coisa de alguém, ou simplesmente para aquele que, por eu ter dado demasiado a um, não receberá nada e verá mesmo às vezes a sua sorte piorar, *consentir ouvir essas questões como dirigidas a si, é imediatamente saber que o amor por outrem não se pode emancipar da preocupação pela justiça, ou do dever de comparar os incomparáveis, quer dizer, outrem e o terceiro, e decidir das suas prioridades*. Este é para Levinas o ato inaugural do político, porque essa é a dificuldade por excelência que preside a organização da pluralidade humana. (CHALIER, 2003, p. 138-139, grifo meu)

Já para Sebbah (2009), apesar de Levinas não ter formulado exatamente a ideia de um *enraizamento* do político na ética, é possível entrever a anterioridade dessa àquele, na medida em que o político passa de uma tomada de consciência “posterior” da pluralidade dos rostos para se referir à situação ética naquilo que há nela de mais profundo. Assim,

[...] seria possível ver no político – para retomar um movimento de pensamento bastante apreciado por nosso filósofo – uma *evasão* fora da ética que a libera de si mesma e, desta vez, permite-lhe ser verdadeiramente ela própria, sem sucumbir a seu próprio peso. Uma evasão fora da ética que é sua continuidade em condições que não poderiam ser mais favoráveis, evitando que ela se transforme em seu contrário, permitindo-lhe, de maneira bastante paradoxal – na tese, contudo, sempre provisória, de um Estado de Direito que garante a justiça –, continuar a libertar-nos do ser (que, em sua perseverança, é guerra e mal). (SEBBAH, 2009, 210-211)

A perspectiva levinasiana faz frente ao Estado que cria o sentimento de medo e morte pelo princípio da coerção; a cidadania política que ele propõe não está ancorada na autonomia da modernidade ou da liberdade grega, mas na responsabilidade atenta às exigências de justiça e bondade, o que colocaria o princípio de liberdade sempre em suspensão.

Sem aprofundar demasiadamente nessa questão, posso afirmar com Costa (2013) que o Estado em Levinas ultrapassa seu papel regulador e normativo da sociedade política, mas ficaria ele mesmo “autocrítico de suas atribuições de necessidades administrativas e burocráticas” (p. 231). Esse princípio torna-se pujante quando se pensa em políticas públicas e de governo que visam acolher demandas de segmentos sociais como são os *povos de rua*. Neles as condições de precariedade são tamanhas que se por um lado há necessidade de melhor protegê-los, não se pode permitir que tal proteção recaia numa tutela impregnada de assistencialismos e alijamentos das capacidades criativas dos sujeitos que padecem violências de múltiplas ordens. Novamente a ética bate à porta do albergue da política para reconduzir o todo às singularidades.

Mas como superar as situações de desfiguração do rosto operada pelo terceiro no campo político? Se a política pensada a partir da liberdade suprime o diálogo e se define pela ordem da razão universal, como a Política pode sobreviver e assinar o salvo-conduto do rosto frente à livre violência e ao anonimato normativo?

Seria uma política *por vir*. Política da ordem da promessa, que está sempre por chegar. Que rompe com a tendência do conhecimento à unidade, à supressão da multiplicidade na unificação operada pela razão, o que por vezes resulta na destruição da alteridade. Lugar da

responsabilidade diaspórica, abraâmica, que não retorna a si, mas que sai rumo ao infinito deserto de nossa responsabilidade. A política *depois* que, inspirada pela ética primeira, faz o homem no futuro retornar ao seu advento *an-árquico*, ao *depois* não submetido ao presente, mas orientado pela velhice do que virá, pele rugosa da alteridade que faz po-ética em mim na exposição a outrem. Homem que padece de seu não-poder-poder⁴ e faz disso seu campo político.

Assim, a ideia de uma inspiração ética da política poderia fornecer um critério empírico, permitindo julgar uma ação ou uma lei. Essas poderiam ser chamadas “boas” se elas não se substituíssem ao acontecimento ético que as precede e se elas não obstruem o antes-da-lei, o antes-de-toda-lei, não reconhecendo nem sob elas nem alem delas mesmas, dito de outra forma, se elas autorizam sempre e conduzem continuamente à possibilidade de sua interrupção. *Política depois, então, porque pré-originária numa tomada do sujeito, “mais velha” que todo conceito da e do político. Mas ética depois deste depois, num tipo de retorno da arqui-origem, depois da instituição da ordem do universal* (BENSUSSAN, 2009, p. 78, grifo meu).

Conforme lembra Korelc (2017) o *por vir* para Levinas é definido pela alteridade, “e a alteridade é definida como o evento em que cessa o poder do sujeito de captar, de assimilar, de possuir e dominar e se pôr como sujeito, isto é, liberdade” (p. 142) *Por vir* da política não como simples futuro, derivado do tempo presente. Nas palavras de Levinas:

Quanto ao futuro – não é minha antecipação de um presente que me espera já todo pronto e semelhante à ordem imperturbável do ser, como se ele já tivesse chegado, como se a temporalidade fosse uma sincronia. O futuro é o tempo da profecia, que é também um imperativo, uma ordem moral, mensagem de uma inspiração (...) um futuro que não é simples por-vir. (LEVINAS, 2010, p. 143)

Nesse *por vir* – marcado pela aqui-origem da ética; nos ditos de filósofo judeu, sofre uma compreensão da política que se articula, em primeiro plano, em torno dessa fraternidade e da responsabilidade por outrem e que, mais profundamente se revela no plano das corporalidades (rosto) e de sua passagem pelas imagens (fotografias).

⁴ Levinas nos alerta sobre o possuir, o reconhecer e o apreender; na visão do autor eles são sinônimos de poder – lavoura infinita para a Ciência Política. O filósofo denuncia o fracasso da Política na mesma medida em que o *Eros* é reificado; para ele, o não-poder-poder é o que permite à alteridade sustentar o outro como determinação essencial. Nele reside a razão por que procuramos a alteridade na relação absolutamente originária do *Eros*, numa relação que fica impossível ser traduzida em poder (LEVINAS, 1984) Não tenho a pretensão nessa tese de tratar do *Eros*, ligando-o diretamente à Política, mas tal dimensão do pensamento levinasiano, não posso deixar de citar nesse contexto, uma vez que o não-poder-poder é que, em grande medida, permite que o rosto de outrem surja contra a absolutização que o aniquila. O corpo comparece ao pensamento de Levinas sobre o *Eros* não como mercadoria a ser consumida, mas como lugar da negatividade, do tensionamento entre mim e outrem, da manutenção da distância no momento em que a proximidade se desenha pele a pele. Pensamento não fusional, mas amoroso, posto que assim como a alteridade, o amor não é uma possibilidade, não é devido nossa iniciativa; ele é sem razão, ele se precipita sobre nós e nos fere (*Ibid.* p. 56).

b. Fragmento I⁵

Antes de nos assentarmos no buteco, passamos por uma senhora, assentada ao chão, encolhida entre uma banca de jornal e o seu carrinho cheio de coisas. Thiago cumprimentou-a: “Dona Vânia!”; ela sorriu e respondeu, chamando-o pelo nome. Quando a avistei, reconheci o mesmo rosto e o turbante das fotografias de Thiago. Uma sensação curiosa; passaria direto por aquele espectro, mas agora ele tinha nome. No cumprimento de Thiago, nasceu a pessoa, a Dona Vânia. “Eis-me aqui”, penso Lévinas. Logo percebi a cegueira branca do jogo de esconde-esconde, invisibilizante, silenciante. E Thiago me contou que nem sempre Dona Vânia fora assim, tão amistosa. No início, mandava Thiago tomar no cu. Certa feita, ele ofereceu uma fanta uva para ela, que Dona Vânia repassou a outra pessoa. A partir de então, o sorriso aconteceu e eles se tornaram conhecidos um do outro.

No bar, de vez em quando, Thiago clicava entre um gole e outro. À frente da calçada, um senhor estava sentado com um saco de tecido roto, assistindo a TV, diante da loja de eletrodomésticos. “É assim todo dia”, disse Thiago. “Ele vem, assenta e fica aí”. Papeamos um bocado mais. Talvez por mais de uma hora. Thiago acertou a conta e tornamos a caminhar.

Passamos novamente por um grupo de pastores que sempre prega (dentre outros muitos) na Praça da Sé. Thiago havia me dito que eles vêm a pé de Guarulhos até ali. Usam barbas grandes, calças e camisas sociais, batem na bíblia, xingam e berram, se assim necessário for. Em geral, não ficam de conversa com as pessoas; estão ali para pregar. Mas parece que ao menos um deles se sente à vontade com Thiago. Acercou-se de nós, falou bastante sobre Deus, sobre não beber, não fumar; tinha os olhos firmes, era terno e frio ao mesmo tempo. Estava estampado no seu olhar a alegria em reencontrar Thiago; talvez não tão alegre por perceber que Thiago se esquivava de se “entregar a Deus”. “Depois tenho que trazer aquela foto que tirei de você.” “Não, Thiago, essa história de foto é muito complicada”. E o pregador explicou que, sendo a foto “boa”, a pessoa retratada se sentia envaidecida e isso alimentava o orgulho. Se por outro lado, a pessoa retratada morresse, a fotografia seria danosa para quem ficava com a lembrança; sempre que se olha para uma foto de alguém que se foi, revive-se a tristeza e saudade.

⁵Trecho das anotações “Incurssões”, de 30/4/16.

c. Encarar

A primeira parte da série (a – c) nos oferta a frontalidade dos rostos, implicando-nos prontamente na responsabilidade ética inescapável da mirada dos pares de olhos que se apresentam em incompletude. Há um olho que vê e outro que não vê, mas talvez se *veja mais* pelo olho que falha, por aquilo que se hospeda no *para além* da visitação do visível; uma interrupção do par de olhos: a linha da visão que escapa da assimetria ética do face a face para uma política que impede a totalização, porque considera o que difere nas cercanias do tu, o não visto, ou o que por vezes se quer negar ao visível.

O *punctum* barthesiano que “cega” o olhar, a interdição do modo de ver que, com efeito, nos retira da tirania da relação eu-tu e nos expõe aos eles, infinitamente outros.

Pelos rostos nas imagens o que se revela evade qualquer tentativa de tematização, ou de se fazer conhecimento. O enquadre de Thiago parece privilegiar na exposição desses rostos o esvaziamento de si como fotógrafo, para que o outro encontre fresta na imagem; da habitação dos elementos sensíveis ao apanhamento *de passagem* no visível, *como se* os olhos “sim-não” nos olhassem diretamente nessa assimetria ética.

Ou diriam os pares de olhos, derridianamente: um “Sim.” e outro “Sim. Sim.”? Sem dúvida, a falha nos desaloja da segura morada do eu para que nos hospedemos na rua daquele que, em nosso olhar, hospedamos. Duplo albergue.

Eles passam. O sorriso discreto da senhora, mão direita ao peito, o acumpliciamento do batom e dos brincos; um meneio de moça brejeira no gesto-pescoço, fluido flerte com o homem que a vê (a). O silêncio inescapável da firmeza negra e rugosa de um almirante das ruas, cabelos brancos, boca certeira e inteira, potestade no cenho, a um só tempo sereno e grave (b). A placidez dos traços doídos, entremeios de uma ternura que faz padecer o rosto, sombreado das infâncias violentas nas bochechas macilentas, em queda; mas o olhar curioso que faz generosidade é o olhar que adentra os cabelos desalinhados e que nosso mirar pode acarinhar (c). Esse homem que passa an-áquico, desde Diógenes até o *por vir*.

São os rostos que passam e transcendem – os que nos dão testemunhos de que *os povos de rua* são muitos e que suas marcas, sempre diferindo, *dizem* uma infinidade de vidas e de modos de viver.

No gesto do fotógrafo Thiago, e na expectativa de nosso olhar convocada pelas três imagens, encontro certa aproximação com princípio de *kenosis* (MONDZAIN, 2013), produzido pelo confrontar-se dos fiéis com os ícones bidimensionais da tradição ortodoxa

cristã. São rostos que “flutuam” e produzem a distância fundamental à ocupação pelos sentidos, na medida em os retratos *falham* em tridimensionalidade e profundidade. Os rostos escapam no para além do visível e se elevam; *tocam* pela distância que produzem a retina *susceptível* do expectador com uma espécie de doação. Não é possível se deixar ocupar pelo doador, pela chegada inesperada de outrem quando estamos cheios de nós mesmos.

Diferentemente da imagem que totaliza e nos enfeixa, na comunhão que sacia a fome da fé em um corpo único, o corpo que salva a imagem é aquele que produz diferenças em sua aproximação. Produz-se a eleidade. Curiosamente, o aplanação visual que as imagens apresentam aqui é de outra ordem; um aplinar que não simplifica para rostificar, mas que desacostuma o olhar, desarranja-o para nos esvaziar de nossas certezas e autonomias visíveis, de nossa tridimensionalidade corporal hipervisível, mostração aflita que sempre volta ao mesmo e que corre o risco de incorporar, totalizar.

Nesse sentido, as fotografias de Thiago se *revelam* quando efetivamente vistas em seu *para além* da representação e da percepção, assim como sugere Levinas; operações cujos traços estão aninhados nos rostos que se ofertam a nós pelas lentes nuas de Thiago. No imbricamento dessas operações eis todo o enigma que o rosto é capaz de nos ofertar nas infinitudes que o travessam.

Na segunda parte (d – f) se mostram outros três rostos em uma gestualidade afetiva, comunicante, que remontam àquilo que Levinas (1986)⁶ define como *oferecimento do rosto à tua misericórdia e à tua obrigação*; trata-se de en-carar o outro muito mais que des-carar.

Sim, encarar... ainda que se encare muitas vezes des-carando. Sabe-se a cor dos seus olhos, o formato do nariz etc., mas olhando como uma imagem. Porém, quando eu te digo “bom-dia!”, eu te abençoei antes de te conhecer, eu me ocupei com seus dias, eu entrei em sua vida além do simples conhecimento (...) respeitar outrem é dar-se conta de outrem, é fazê-lo passar antes de si próprio. E a cortesia! Ah, mas é muito bom: o fazer passar antes de mim, esse pequeno impulso de cortesia é um acesso ao rosto também. Por que você deve passar antes de mim? É bem difícil, porque você também abordou meu rosto. Mas a cortesia ou a ética consiste em não pensar nessa reciprocidade. (LEVINAS, 1986, p. 85-86, grifo meu)

Interessante perceber como a perspectiva de Lévinas traz o *dizer* da imagem *para além* dela, na medida em que a imagem rompe com o regime da representação ou das simples percepções que se apresentam no visível.

⁶ Em entrevista concedida a Francois Poirié, entre abril e maio de 1986. Publicado em: POIRIÉ, François. *Emmanuel Lévinas: Ensaio e entrevistas*. São Paulo: Perspectiva, 2007.

Os ditos fotográficos (feições que se manifestam na cor dos olhos, no formato do nariz...) são atravessados pelo dito “bom dia!”, o que se desdiz porque vai além de um protocolo de boas maneiras. Aqui o gesto insignificante de se ocupar com a vida de outrem, “passando-o adiante” num cumprimento, num olhar, num oferta de si; significa não pensar em devolutiva. A gratuidade do gesto que des-cara, para en-carar o que nos chega como revelação – novamente o que o conhecimento não pode compreender pela via do *logos*.

Vemos o sorriso de Dona Vânia, com seu turbante-enigma (d); a candura do olhar do senhor de bigodes, que remoça no encontro, *como se* singularizasse o bom dia que prossegue a responder, diferindo cada passada adiante e a partir do sorriso que lhe renova (e); ou no aceno ao longe, acumpliciamento do outro em mim, na mão que se ergue para *dizer* que eu-como-outro se mostra albergado na lente de um fotógrafo que dá passagem a esse gesto, olho que se (des)ocupa de outrem antes mesmo que esse se faça *visage*; antes que se mostre propriamente imagem.

Esses sorrisos, expressões ternas e infinitamente padecentes me enlaçam, me acolhem, me desafiam, se apresentam a mim num misto de oferta e convite. São imagens que mobilizam afetos e nos levam a uma (in)certa *fraternidade*. Movimento não sem dor, sem violência, sem o padecer que a eleidade nos indica; eles-outros, que se dão e ao mesmo tempo me violam, e por quem, mesmo na violência, sou absolutamente responsável.

d. Fragmento II

Logo na chegada à Praça, me alcança o rosto de Araci. “Sem s, nem y, com i”, firma. Ela veio da Bahia, Feira de Santana. Com uma rosa amarela que ganhara de uma mulher que saía da Igreja, traz consigo uma sacola plástica de tralhas e uma pequena garrafa *pet* de cocacola cheia de cachaça. Ainda não sabia seu nome, enquanto nos olhávamos e ela ria de um outro que gritava *como se* fosse um pastor a pregar, vociferando “eu pego você, seu filho da puta!”. Ela espiava, escondendo o rosto por detrás da palmeira. “Esse cara é doido; eu já trabalhei com ele na banca”, sorri.

Assentamos. Eu ao lado de Araci, Thiago à sua frente. O sol coa entre os prédios, lambendo o chão.

Dona Araci fuma e conta que não mora na rua, mas na Vila Mariana. Ela se remexe quando Thiago lhe pergunta se vive na Sé. “Eu tenho casa, alugo um quartinho; vocês já almoçaram?” Dissemos que sim e o papo engatou. Com apenas um dente à mostra na parte de baixo da boca, fala ágil e olhos firmes, entre um trago e outro de cachaça, Dona Araci diz que

sua mãe, Percília, era lavadeira e muito bonita; havia se separado de seu pai, Ramiro, após um derrame. “Falavam mal dela, dizendo que, depois da doença, minha mãe se separou dele porque o traía. Mas não... ela me falava para eu visitar ele e eu ia lá. Minha mãe era boa.”

Araci remonta à época em que trabalhava na banca. Diz gostar de se comunicar e dá risada quando fala das bijouterias que vendia. A estratégia da época era elogiar as argolas que estavam na moda, por conta da viúva Porcina, na tevê.

“Eu conheci a Dona Ana Rosa”, e começa lamentar com o *rosto todo* a morte de Rosa, quem levava para ela o almoço de todo dia. “Antes de ter o metrô, antes dos pontos de ônibus, ali, no largo da Ana Rosa, ela descia logo cedo pra rua e varria. Varria, ia varrendo, até lá na frente. Varria tudo. Quando via, já estava com a pá perto da minha banquinha.” Dona Araci diz que Ana Rosa era uma mulher boa, como é que podia ter morrido? E daquele jeito? Passou o prato quebrado no pescoço. “Assim”, mostra. “Nem gosto de lembrar”. Ela se matara e antes da hora. Horrível. E Araci remexe as coisas da sacola para mudar de assunto. Tal a moral: o Largo leva nome Ana Rosa hoje por conta da boa senhora varredoura, e que não suportou mais viver, e que deu cabo de seu próprio rumo nesse mundo. E hoje são lojas, trânsito e são gentes. *Como se Rosa fosse, despetalada no prato de sangue.*

Ficamos um pouco mais, o tempo se esgota, o papo diminui. Rosa amarela no pote de água que veio da Igreja. Dona Araci bate a mão e derrama; fica pouca água no pote. “Depois consigo mais, deixa quieto”. Cor de rosa, o cobertorzinho, mantinha de bebê, que Dona Araci traz a tira colo. E Ana Rosa na memória. E nas suas costas a pele descascada, perebas, os cabelos dentro da touca. Os sapatos, dobrados nas pontas do calcanhar, revelam as cascas e fissuras sem sangue do corpo.

e. Enlaçar

Na proximidade de outrem, a carícia que me afeta pelo *tocar* se dá na revelação da imagem dos rostos que se visitam e, tocando-me os sentidos, *fazem* visitação em mim. Na esteira do pensamento de Lévinas, me avizinho das palavras de Nancy (2014b) que diz do *estremecer*; nesse inter-peles, o tocar aciona em nós uma vibração que separa, distancia no gesto de por em contato, inter-pelar.

Tocar agita e faz mexer. A partir do momento em que me aproximo meu corpo de outro corpo – seja este inerte, de madeira, de pedra ou de metal – desloco o outro – ainda que com um desvio infinitesimal – o outro me afasta de si e de certo modo me retém. O tocar age e reage ao mesmo tempo. O tocar atrai e rejeita. O tocar empurra e repele, pulsão e repulsão, ritmo de fora e de dentro, da ingestão à rejeição, do apropriado e do inapropriado. (NANCY, 2014b, p.16)

Na última parte dessa série nos colocamos perante quatro imagens que a-pelam para o infinito do rosto que se abre no corpo e, como tal, se alastrar para o exterior. São fotografias, peles, superfícies, cascas que imageiam, e é evidente que se trata também do regime do ver, do que se faz visível nessa superfície. Mas como a afeição e a afetação se manifestam de diferentes modos, será também a pele responsável por unir esses regimes entre si – ver, ouvir, farejar, experimentar –, sem, contudo, fusionar. Como afirma Nancy (2014, p. 2021), “a própria pele que reveste não passa de desenvolvimento e realização, exposição completa de toda a circunscrição do corpo (de toda sua separação).”

Não seria exagero dizer que os gestos de carícia que comparecem às imagens de Thiago nos tocam em profundidade *a alma*, e essa expressão nunca será uma simples metáfora. O toque que faz os corpos se alastrarem por meio dos sentidos que se movem e nos movem, deriva uma vibração tal como – e ainda a partir de Nancy – o toque de um pintor, de um pianista, de um teclado de computador, de fantasia ou melancolia; o toque erótico de um texto e ou de uma cena. O toque dos rostos tocados-tocantes por-de Thiago. Imagens que fazem da interpelação a resposta, a responsabilidade. Alma como corpo.

A alma é o corpo tocado, vibrante, receptivo e reativo. Sua resposta é a partilha do toque, seu lançamento em sua direção (...) Um corpo insurge contra o seu próprio encerramento, contra seu fechamento em si, contra sua entropia. Ele insurge contra sua morte. Não é impossível, talvez, que o próprio toque da morte provoque uma última insurreição, ao mesmo tempo dilacerante e abandonada. (NANCY, 2014b, p. 27)

A teima da vida em viver, sobreviver e insurgir-se transcende no gesto concreto de tocar e ser tocado por outrem, na passagem dos infintos rostos que tocam o rosto singular. Essa busca por outrem primordial, que nos faz evadir do solipsismo do eu, faz uma travessia nas imagens finais dessa série.

O abraço (g) que envolve o riso e o risco do aconchegar-se, corpo a corpo em outrem *como se* abraço nosso neles. Entregues nuas às bocas; partes de nós ditas das mais vulneráveis. O pescoço passivamente posicionado, receptivo ao gesto de outrem, acolhe e sorri. Nossas nuas expectadoras e expectantes, em encontro-olho-vibrante se fazem também expostas diante daquilo e daqueles que se expõem. Elas acolhem esse gesto de afeto talvez banal e cotidiano, mas que, por sua envolvente insignificância, traz em si beleza ímpar. O dorso que se oferece ao aperto dos braços, pele à mostra em justaposição calorosa *diz* do enterneecimento que segue *para além* do visível.

O encontro das mãos, os fios da barba deitados sobre os ombros, fazem menino o homem, materializam a senhora e nos remetem a uma infância dos corpos em aproximação. Atar em separação; aninhamento e sucção que faz parir num fora o tocar do outro em mim. Alteridade que se deixa ficar pelas costas e que se entrega em seu *peso de ser*, oferta em desinter-essea mim. Depósito das contas do Ser que, no fim, pesa nada e que, por nadificar, torna-se infinitamente pesado no reino do mesmo.

Outro enlace comparece na face acolhida de um homem ao outro (h). Esse deixar-se em *mais que dor* recebe da aproximação dos rostos a ternura de um encontro; o braço que o envolve, guardado no blusão de lã é o mesmo que poderia asfixiar. Mas dele surge uma expressão de angústia que, em seu sofrer, nos toca como se nosso braço abrisse passagem no gesto de outrem.

Eis que o ente-carne-corpo materializa esse afeto miúdo. A imagem separa e divide ainda o espaço do gesto entre as ninharias da garrafa de coca-cola vazia, a bolsa ao ombro. Entre-peles e pêlos, as pontas dos dedos, o encontro macio das carnes. A imagem tece – tecida albergaria do que segue diferindo na máxima aproximação. Gesto que termina mesmo no tecido que protege a cabeça, na pele da pele que se enovelava ao campo da razão, depondo-a do seu império consciente. A camisa *como se* diadema desse encontro, cobertura da fronte em abertura e doação.

“Entre nós” *dizem* os rostos ancorados um ao outro pela afetação assimétrica do olhar (i). No colo que padece em *ombridade*, as espáduas do par de olhos incertos acolhem a mirada do rosto que flerta com o fotógrafo. Um outro, chamando a responder ao gesto do primeiro, olhar que *vai além*; ele faz ruptura com a linha de fuga das pupilas que vagueiam num sem-lugar, a uma distância (in)finita.

Na fragilidade daquele que se eleva na imagem, um dos rostos se revela em uma força vulnerável que nos toca por seus lábios enternecidos, pelas veias que irrigam as têmporas, pelo chorar que marulha a ressaca seca de si, entreolhos das marcas de si que miram o chão. E *eis-me como se* isso: entreolhos, *entre nós*. A constituição da precariedade e da fraternidade que nos abarca e que responde a outrem; anagrama-resposta à *morbidade*, gesto de ombridade.

Ombro. Ombro ao rosto, rostos ao outro, os outros em nós. “Entre nós”, clamam. Já não se pode fazer ditos sem as falhas advindas dos terceiros, porque a diáde desses dois pares de olhares-rostos nos implicam na triangulação dos silenciosos que comunicam. Já nos tornamos *entre* na medida em que o eu-tu segue diferindo nos modos de ver, de en-carar. O toque

desses homens fazem da imagem *como se* vibração daquilo que nos des-encara; mandamento imperativo –*não matarás!*

A fotografia faz do testemunho o que se apresenta; ela segue seu jogo de luz e sombra que deita clarão ao rosto que me fita diretamente, aninhado ao ombro do outro, mas que não se deixa capturar. Mesmo jogo de cinzas e branco que se oferece no esteio, no ombro-nosso. Solicita-nos a mirada como a sombra que sobrevém às chagas e que adentra escápulas. Contudo, no gesto da dádiva *para-outrem*, são os meus ombros que carregam a maior responsabilidade de todas, que se *implicam em* para se *explicarem com*. E mesmo que em todos os ombros-nossos se sobreponha o peso da dor dos terceiros, a eleideade que vém nos retira do si.

Eis que a eleideade movimenta as interrelações; ela já se faz infinito na assimetria dos olhos de ambos os homens retratados que me olham-não-olham, indicando sempre um *para além* que já me ocupa. Sou tocado, vibra o corpo que se deixa apanhar pelos gestos que nos ofertam *cascas*. Gestos que realizam um a-pelo à ombridade, que é anterior ao tempo da razão. A eles respondo: “bom dia!”

Coloco-me perante a última imagem, a do *em face* de Aloísio que antes me olhava como busto de pele marcada, incêndio debelado pela tez suberina e que agora me fita como rosto *post mortem* que se eleva pela mão de outrem (j). Gesto terno do encontro dos corpos. Mão e face generosos, cúmplices.

Não se trata de uma espiral dialética que nos devolve ao retorno-início das coisas. Aloísio, o Cu, fatidicamente assassinado. Ele não nos traça um péríodo de Odisseu, mas nos coloca perante o percurso abraâmico de evasão, que sai sem retorno, diferindo no infinito deserto dos rostos da Praça da Sé. Aloísio sorri em uma itinerância sobrevivente; em busca de um *por vir*, de uma promessa de terra que sempre está um pouco além e que nos passa a dianteira. O Cu da rua me toca pela planta dos pés às palmas das mãos em gesto cuidadoso, seguro. Cu é en-carado, en-cara-se-em-nós para nos de-sen-carar.

Lembro-me novamente do des-inter-esse levinasiano hospedado nas mãos desconhecidas, mas que ternamente captam as águas vertidas das rugas e olhos. Cu do corpo incinerado, sobrevivente marca do massacre de 2004⁷. Morto a pancadas por homem

⁷ Em 2004, um massacre de pessoas em situação de rua na Praça da Sé ganhou repercussão internacional. Os crimes ocorreram entre os dias 19 e 22 de agosto daquele ano e deixaram sete mortos. As vítimas foram assassinadas com golpes na cabeça enquanto dormiam no local. Outras oito pessoas ficaram gravemente feridas. Depois disso, estabeleceu-se 19 de agosto como Dia Nacional de Luta da População em Situação de Rua. Nenhum dos suspeitos identificados como autores dos crimes foi condenado, nem sequer preso. Aloísio, o Cu, era um sobrevivente desse massacre, cujo corpo trazia marcas da violência sofrida naquela ocasião.

anônimo, rastro de violência sem destino, destinação. Aloísio, o Cu que se entrega ao tocar de outrem para nos tocar na imagem do tremor; dádiva de Thiago –“bom dia, Aloísio!” Os dedos vivem para suportá-lo *como rosto* que se expressa em toda sua beleza e miséria, num soerguimento da subjetividade desse homem tão rosto de outros tantos da Praça da Sé.

O fotógrafo revela-se-nos na passagem desse poema-imagem. O ato de tocar outrem em sua dignidade e de habitar o vazio da diferença na espera da chegada do estrangeiro – inauguração do tempo – é o que nos dá testemunho da imagem mais fraterna que se possa produzir a partir da saída de Si para-outrem.

O amor, meus amigos; o amor. Eis o que nos torna *por vir* da Política em *difference*; rostos singulares entre nós; des-inter-essamento no face a face que nos permite imagear a pura comunicação na abertura! Rosto tão assim: mão ao queixo. Aloísio, o Cu, nos toma pela sua vulnerabilidade e nos torna infinitamente humanos na responsabilidade anterior a qualquer intenção. E em tal exposição, Aloísio nos dá testemunho da absoluta despossessão. O encontro que nos faz tremer, que nos toca com sua oferta de passagem para a substituição de Si para outrem: a imagem-amor.

REFERÊNCIAS

- BANDE, Yaakov. *Manual de Bênçãos*. Editora Chabad, 1979. Disponível em: http://www.chabad.org.br/biblioteca/publicacoes/Manualbencaos/Manual_de_Bencaos.pdf. Acesso em 15 jan 2018, às 22h. p.103-14
- BENSUSSAN, Gerard. *Ética e experiência: a política em Lévinas*. Trad. Ozanan Vicente Carrara. Passo Fundo: IFIBE, 2009.
- CARRARA, Ozanan Vicente. *Lévinas: do sujeito ético ao sujeito político, elementos para pensar a política outramente*. São Paulo: Ideias & Letras, 2010.
- CHALIER, Caterine. *Lévinas: a utopia do humano*. Tradução de Antonio Hall. Lisboa: Instituto Piaget, 2003
- COSTA, José André da. *Ética e política em Lévinas: alteridade, responsabilidade e justiça*. Passo Fundo: IFIBE, 2013.
- KORELC, Martina. *O problema do ser na obra de E. Lévinas*. Goiânia: Editora da Imprensa Universitária, 2017.
- LÉVINAS, Emmanuel. *De outro modo que ser ou para lá da essência*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 1974; 2011.
- _____. *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. Petrópolis: Vozes, 2010.
- _____. *Descobrindo a existência com Husserl e Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1967; 1999b.
- _____. *Die Zeit und der Andere*. Hamburgo, 1984.
- _____. *Ética e infinito*. Lisboa: Edições 70, 1982; 2007.
- MONDZAIN, Marie-José. “Doutrina da imagem e do ícone”. *Imagen, ícone, economia: fontes bizantinas do imaginário contemporâneo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2013. p. 103159.
- NANCY, Jean-Luc. *À escuta*. Belo Horizonte: Edições Chão de Feira, 2014.
- _____. *Arquivida: do senciente e do sentido*. São Paulo: Iluminuras, 2014b.
- POIRIÉ, François. *Emmanuel Lévinas: Ensaio e entrevistas*. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- SEBBAH, François-David. *Lévinas* (Col. Figuras do Saber; n. 24). São Paulo: Estação Liberdade, 2009.

A CARNALIDADE DA ESCRITURA: UMA INTERLOCUÇÃO ENTRE EMMANUEL LÉVINAS E MAURICE BLANCHOT

LA CARNALITÉ DE L’ÉCRITURE. UNE INTERLOCUTION ENTRE EMMANUEL LÉVINAS ET MAURICE BLANCHOT

Edvaldo Antonio de Melo ¹

Resumo

O presente texto tem como meta investigar a relação entre a fragmentação da escrita e a fragilidade da carne, tendo como embasamento as fontes filosóficas e sobretudo literárias que se encontram em ressonância nos autores Emmanuel Lévinas e Maurice Blanchot. Trata-se de um estudo que surge imbuído do desejo de aprofundar o “dizer” da “carne” que perpassa os referidos autores e que se torna visível na trama do texto por nós intitulado “carnalidade da escritura”.

Palavras-chave: Linguagem, Literatura, Ética, Carnalidade, Escritura

Abstract/Resumen/Résumé

Le présent texte vise à étudier la relation entre la fragmentation de l’écriture et la fragilité de la chair, à partir des sources philosophiques et principalement littéraires qui résonnent chez les auteurs Emmanuel Lévinas et Maurice Blanchot. C’est une étude qui semble imprégnée du désir d’approfondir le “dire” de la “chair” dans les dits auteurs et qui devient visible dans l’intrigue du texte que nous intitulons “carnalité de l’écriture”.

Keywords/Palabras-claves/Mots-clés: Langage, Littérature, Étique, Carnalité, Écriture

¹ Doutor em filosofia pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma, atualmente professor e coordenador do curso de Filosofia da Faculdade Dom Luciano Mendes – FDLM – de Mariana-MG.

1. INTRODUÇÃO

No que diz respeito à importância, bem como à pertinência do tema, constatamos que os dois pensadores em questão, a saber, Emmanuel Lévinas e Maurice Blanchot, deixaram profundas marcas em vários pensadores da filosofia contemporânea, sobretudo, nos filósofos franceses do Século XX (CHOPLIN, 2009, p. 217-233). Alguns temas afins que emergem da filosofia inspirada em nossos pensadores podem ser elencados, dentre eles citamos: a questão da corporeidade, a ética da alteridade e da amizade, a questão do judaísmo, bem como temas relacionados à linguagem filosófica e literária. No presente texto focaremos a temática da “carnalidade da escritura”¹ na ressonância entre a filosofia e a literatura nos respectivos autores. Nesse sentido, é digno de apresentar aqui, a título de informação, como se dá o contato de Lévinas com a temática da literatura – e que nesta pesquisa a intitulamos “carnalidade da escritura” – na sua interlocução com Blanchot.

2. A EXPERIÊNCIA ÉTICO-LITERÁRIA LEVINASIANA

Partindo da experiência filosófica levinasiana, constata-se que desde a sua formação inicial o seu pensamento emerge do entrelaçamento de fontes não propriamente filosóficas, a saber, a da leitura talmúdica da qual Lévinas herda a “outra maneira” de ler o versículo e a da literatura russa, sobretudo Dostoievski, da qual herda o sentido do drama da existência humana. Somente depois do contato com estas fontes – judaicas e literárias – é que Lévinas depara-se propriamente com a filosofia de procedência fenomenológica alemã e francesa, como se pode notar a partir da influência originária da filosofia husserliana – sobretudo na distinção entre *Körper* e *Leib*² –, bem como da filosofia de procedência heideggeriana – particularmente da obra *Ser e tempo* – da qual intui a temporalidade da existência do ser humano no mundo. No que diz respeito à fenomenologia francesa, a nosso entender, é nesta que se revela de modo mais visível os traços da literatura que aparecem, sobretudo, nas conferências e textos inéditos de Lévinas das décadas de 40 e 50. Pode-se mencionar aqui, por exemplo, o volume intitulado *Eros, littérature et philosophie*, no qual deparamos com a “intriga literária de Lévinas” (*l'intrigue littéraire de Lévinas*), expressão com a qual Jean-Luc Nancy (2013, p. 9) descreve, no “Prefácio” da referida obra, o estranhamento de Lévinas diante da literatura, referindo-se a sua leitura de literatos como Proust, Dostoievski, Blanchot, Celan, dentre outros.

¹ O presente texto faz parte do Projeto de Pesquisa em Estágio Pós Doutoral que estamos desenvolvendo junto ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade Jesuíta – FAJE – de Belo Horizonte – MG.

² Em francês, os termos alemães *Körper* e *Leib* tem apenas um equivalente *corps*. A alternativa em geral é traduzir *Körper* por “corpo” (*corps*) e *Leib* por “corpo orgânico” (HUSSERL, 2014, p. 159, nota). Entendemos por *Leib* o corpo vivente, no sentido da “carne” (*chair*).

Evidenciamos que a literatura não é um ponto isolado no pensamento levinasiano. Desde os *Carnets de captivité* (1940-1945) já se encontra registros que atestam a carnalidade na dimensão erótica, da carícia na temporalidade humana vivida (LÉVINAS, 2009a, p. 186) numa perspectiva também literária. Ora, perpassando os seus textos iniciais, deparamos também com a estranheza de nosso autor em relação à questão do ser. Trata-se de uma estranheza que reflete a sua experiência ético-literária, conforme se pode ver, por exemplo em *Da existência ao existente* de 1947, na qual afirma: “A questão do ser é a própria experiência do ser em sua estranheza [étrangeté]. Ela é, portanto, uma maneira de assumi-lo. [...] O ser é essencialmente estranho e nos impacta. Sofremos seu aperto sufocante [étreinte étouffante] como a noite, mas ele não responde” (LÉVINAS, 1998, p. 23/25)³. Ora, diante desta “estranheza”, Lévinas recorre à metáfora literária blanchotiana do murmúrio da “noite”⁴ – da “presença da ausência” [présence de l'absence] (BLANCHOT, 2011, p. 22/26)⁵ – para falar do “mal de ser”, a saber, do horror da Segunda Guerra Mundial que “pesa”, reconduzindo-nos à ausência, ao vazio do *il y a*, da existência sem existente (LÉVINAS, 1998, p. 23/25).

Nas conferências que se seguem à obra *Da existência ao existente*, como a conferência de 1948, intitulada *Parole et silence*, constatamos o esforço do autor em avançar para além do murmúrio anônimo do *il y a* e colocar em relevância o sentido da “palavra” que ensina enquanto escritura do “outro”⁶. Em seu “ensinamento” (*enseignement*), Lévinas revisita também os clássicos, sobretudo Sócrates e Platão, na tentativa de mostrar que o “ensinamento” não vem somente da iluminação fenomenológica, mas do encontro com o mestre que é da ordem da alteridade⁷. Na conferência de 1952, intitulada *L'écrit et l'oral*, Lévinas exprime o sentido da “fragmentação” (*faiblesse*) do escrito na sua relação com a fragilidade humana. Esta experiência também encontra ressonância na literária de Blanchot, sobretudo em sua obra *L'écriture du désastre*, na qual o autor sustenta a dimensão fragmentária da escrita (BLANCHOT, 1980, p. 30), a saber, uma situação experimentada pela fragilidade humana, na sua invisível passividade (BLANCHOT, 1980, p. 39)⁸.

³ Damos preferência para as obras de Lévinas e Blanchot escritas em português que tivemos acesso. No entanto, por razões literárias, recorreremos a uma ou outra expressão das obras em original francês que julgarmos mais conveniente. Neste caso, advertimos que a numeração que se encontra antes da barra (/) refere-se às páginas das obras traduzidas em português; e a numeração que se encontra após a barra, refere-se às páginas das obras em original francês, conforme se pode ver nas referências bibliográficas.

⁴ De acordo com Poirié (2006, p. 17), o tema da “noite” foi escrito por Blanchot – por exemplo em *Espaço literário* – fazendo eco a Lévinas.

⁵ O próprio Lévinas (1998, p. 73, nota), recorrendo a esta metáfora, destaca que fez uso do capítulo II de *Thomas l'obscur* (BLANCHOT, 1950, p. 14-20).

⁶ Escrevemos entre aspas os termos: “outro”, “outrem”, “dizer”, “dito”, “des-astro”, dentre outros, para distinguir do uso corriqueiro e apontar para uma “alteridade” que habita no “verso” da escritura dos mesmos.

⁷ Conforme Lévinas dirá mais tarde, em sua obra de 1961, que o ensino vem da altura, manifestação de “outrem” no rosto (LEVINAS, 1991, p. 153).

⁸ O tema blanchotiano da passividade tem inspiração levinasiana (BLANCHOT, 1980, p. 37).

Nos textos que se seguem às conferências citadas anteriormente, como é o caso de *Totalidade e infinito*, constata-se que o filósofo continua recorrendo às metáforas blanchotianas, por exemplo, a metáfora do “neutro” (LÉVINAS, 1991, p. 30) para fazer suas críticas à filosofia de procedência fenomenológica⁹, sobretudo em sua crítica à ontologia de matriz heideggeriana. Ora, diferentemente do fascínio pela iluminação do ser, Lévinas (1991, p. 60/46) fala da experiência de encontro com o “absolutamente estranho [...] *traumatismo do espanto* [*traumatisme de l'étonnement*]”¹⁰ que nos é capaz de instruir e ensinar, porém não mais sob o viés da ontologia, mas da ética. Deste modo, graças à sua linguagem ético-literária, Lévinas dribla o jogo da essência e defende a primazia da relação de alteridade. Na obra de 1974, esta questão ganha significância nos temas da subjetividade, da passividade, da paciência, da corporeidade e da sensibilidade (LÉVINAS, 2011, p. 74-76). Aliás, o próprio Blanchot retoma o pensamento de Lévinas, relacionando, por exemplo, os temas da subjetividade e da passividade com o da escritura (BLANCHOT, 1980, p. 43-44).

A partir dos elementos afirmados anteriormente, verifica-se que, embora a literatura não seja uma questão tão estudada em Lévinas – e talvez este seja também o motivo da escassez de comentários críticos sobre a temática em questão – não se pode negar que a filosofia levinasiana sempre foi inspirada pela literatura e que, em suas obras, ressoam questões literárias que, na maioria das vezes, encontram-se diluídas em temas filosóficos. Constata-se, portanto, que a literatura não é um tema marginal em sua filosofia, mas de fronteira com a filosofia mesma. Parafraseando Paul Ricoeur, pode-se dizer que “a literatura dá o que pensar”¹¹ não somente a Lévinas, mas também a nós.

Deste modo, acreditamos que o presente estudo se faz urgente e necessário, sobretudo para o público de língua portuguesa, uma vez que são escassas as obras e os comentários críticos que encontramos sobre a fecunda aproximação entre Lévinas e Blanchot. A procedência da literatura disponível é, em sua maioria, de língua inglesa e francesa. Daí a nossa tarefa de, ao reler Lévinas pelo viés da literatura, contemporaneamente tornar Blanchot mais conhecido aos ambientes de língua portuguesa. Mas afinal, por que escolhemos Blanchot como interlocutor de Lévinas se, como já dissemos, existem outros literatos que influenciaram consideravelmente o pensamento de Lévinas? Qual a peculiaridade de Blanchot neste diálogo com Lévinas?

⁹ Por exemplo, quando Lévinas (1991, p. 15) afirma: “a fenomenologia é um método filosófico, mas a fenomenologia – compreensão através da iluminação – não se constitui o acontecimento último do próprio ser”.

¹⁰ Na entrevista de Philipe Nemo – na obra *Ética e Infinito* – quando perguntado como se começa a pensar, Lévinas (1988, p. 11) faz questão de enfatizar que o “trauma” é um dos pontos de partida. Trata-se do pensar ético.

¹¹ “O símbolo dá que pensar, faz apelo a uma interpretação, precisamente porque ele diz mais do que não diz e porque nunca acabou de dar a dizer” (RICOEUR, 1988, p. 29). “‘O símbolo dá que pensar’; esta sentença que me encanta diz duas coisas: o símbolo dá; eu não ponho o sentido, é ele que dá o sentido, mas aquilo que ele dá, é ‘que pensar’, de que pensar” (RICOEUR, 1988, p. 283).

3. A ESCRITURA COMO LUGAR DE ENCONTRO ENTRE LÉVINAS E BLANCHOT

Intrinsecamente ligado à experiência ético-literária levinasiana, deparamo-nos com a particular relação de amizade existente entre Lévinas e Blanchot. Trata-se do que chamamos aqui de “avesso” da escritura. Neste sentido, muito mais do que pensar a “intriga” filosófica-literária nos autores em questão, acentuamos a experiência originária da literatura e do filosofar que emerge dessa relação.

Assumimos como ponto de partida a constatação: “há uma escritura de Lévinas e também uma escritura de Blanchot (COLLIN, 2015, p. 19, tradução nossa). A princípio, entende-se por “escritura” os “traços” originários dos registros filosóficos e literários presentes nos autores e que se encontram em seus escritos. Com a expressão “carnalidade da escritura”, tem-se em vista tanto a experiência do escritor diante da obra, quanto a do leitor diante deste “outro” que nos interpela na obra. Na perspectiva blanchotiana, pode-se dizer que há um “estranhamento” vivenciando na relação de intimidade entre o autor, a obra e o leitor. No entanto, a obra não se reduz ao contato com o livro e nem simplesmente na amizade com o escritor. Enquanto o livro ainda é da ordem textual, a obra nos “toca” por aquilo que ela “é”, no entrelaçamento da intimidade entre escritor e leitor. É uma experiência de subjetividade profunda, aberta a acolher os segredos do “outro” que a escreveu. Na intimidade da escrita – daquele que escreve e daquele que lê – o poeta suporta essa ausência na sua “pele”, ou melhor, na “carne” de sua escritura e torna-se responsável por ela. É uma intimidade que suporta o risco da própria morte (BLANCHOT, 2011, p. 31).

Adentrar nessa intimidade significa deixar-se arriscar também pela “solidão” da obra, deixar-se perguntar por este “lugar” da literatura que sugere o pensar, de tal modo que o pensar não é mais abstrato – conceitual – mas ganha significância encarnada em nós no próprio ato da leitura. Neste sentido, contrariamente ao que se poderia pensar, o texto não é somente o texto “perfeito” que preenche todos os requisitos lógicos gramaticais de uma língua. Por vezes, a escritura “des-ordena”, ou melhor, transgride as próprias leis do escrito. Essa transgressão está presente em ambos os autores em questão, a começar pelo estilo assistemático. Em Lévinas, por exemplo, há uma experiência de estranhamento para com seu método hiperbólico de escrever. Além de hipérboles, o autor faz uso constante de metáforas¹², permitindo e sugerindo que o leitor esteja sujeito, inclusive, às contradições lógicas. Diferentemente do logicismo matemático, como se poderia pressupor de uma literatura analítica, com Lévinas e também com Blanchot, a trama do texto é “tecida” e ao mesmo tempo “quebrada” (*brisée*) em cada ato de

¹² Termo sugerido por Del Mastro (2012) em sua obra *La métaphore chez Lévinas*. O próprio Blanchot (1969, p. 89-90) menciona o uso das metáforas no pensamento ético de Lévinas, por exemplo, quando ele (Lévinas) refere-se a “outrem” (*autrui*) com palavras de altura e de eminência.

leitura. Como se pode ver, há um estranhamento que se faz presente já nos títulos das obras na língua original francesa dos referidos autores escolhidos para este estudo¹³. Trata-se de textos que desafiam a lógica da tradução e da interpretação. Daí o caráter invasivo e estranho que se experimenta tanto na arte de escrever quanto de ler uma obra.

Blanchot parece consciente deste caráter de “desastre” da escritura e mesmo daquilo que a sua obra viria a provocar no leitor, pois já na epígrafe da obra *O espaço literário* afirma: “Um livro, mesmo fragmentário, possui um centro que o atrai: centro esse que não é fixo, mas se desloca pela pressão do livro e pelas circunstâncias de sua composição” (BLANCHOT, 2011, p. 7). Ora, que centro é este que atrai o leitor? No caso particular da obra *L'écriture du désastre*, tem-se uma escritura em forma de fragmentos, sem um fio condutor sistemático, causando, de fato, uma estranheza no seu leitor, a ponto de se falar de um verdadeiro “desastre” que o leitor suportaria pacientemente. Quanto ao texto *De outro modo que ser* de Lévinas propriamente falando, constata-se que este não tem o mesmo estilo do texto *L'écriture du désastre* de Blanchot que é um texto em fragmentos¹⁴. Se em *De outro modo que ser* não temos este estilo fragmentário textual, temos seguramente um texto fragmentável a causa de suas hipérboles, metáforas e contrações internas que causam grande estranheza no leitor não habituado com seu estilo. Talvez seja este estilo de escrever que levou, por exemplo, Derrida (1967, p. 124, nota) a afirmar que o pensamento de Lévinas se assemelha a “ondas” que se quebram na praia justamente pelo caráter metafórico, dinâmico e vivo de sua escritura.

Tal estranheza textual, na “carne” do leitor, torna-se ainda mais instigante, quando se lê Lévinas e Blanchot sob o prisma da experiência de amizade que existia entre eles. Como autores tão diferentes podem ter uma grande afinidade a ponto de se tornarem amigos íntimos? O que os liga? Acaso é o “fio” da literatura que os mantém entrelaçados? Todavia, embora sendo amigos, eram assinalados por uma estranha diferença na escritura. Por exemplo, é bastante sugestiva a fala que Lévinas dirige ao seu amigo mencionando o período em que ele (Lévinas) foi refém no campo de concentração, conforme se pode ver em uma das conversas (*entretiens*) de Lévinas com Poirié:

Ele [Blanchot] às vezes menciona-me em seus livros e me exalta muito em todos os sentidos do termo. Quero dizer que me acho muito exaltado quando em suas intervenções ele se aproxima de mim. Em muitos pontos, pensamos de acordo. Ele passou por uma evolução interior onde nunca houve a menor concessão, nem para si mesmo. Impressão de um homem sem oportunismo. Ele viveu de maneira extremamente aguda e dolorosa a Ocupação; ele salvou minha esposa durante a guerra quando eu estava em cativeiro, e ele também viveu de maneira extraordinária o maio de 68! Ele sempre escolheu o caminho mais inesperado e nobre, o mais difícil. Essa elevação moral, essa aristocracia de pensamento fundiária é o que mais importa e o eleva (POIRIÉ, 2006, p. 72-73, tradução nossa).

¹³ *Autrement qu 'être ou au-delá dell'essence* (de Lévinas) e *L'écriture du desastre* (de Blanchot).

¹⁴ Não “fragmentos” no sentido técnico de uma obra perdida e recuperada em partes, mas “fragmento” enquanto estilo narrativo da escritura. No “fragmento” está “tudo” que o leitor precisa para continuar a sua obra.

O registro literário e bibliográfico acima citado, evidencia não somente a amizade entre Lévinas e Blanchot, mas também o encontro no “verso”, ou no avesso mesmo de seus escritos, sugerindo a experiência vivida e suportada por eles. Evidencia também as convicções políticas e religiosas que tanto os aproximavam quanto também os distanciavam. No entanto, há um elemento que os une e os faz muito próximos: o sofrimento humano. A escritura deixa escapar este elemento quase invisível, ou melhor, a escritura “traduz” a experiência originária em ambos. Eis o sentido da carnalidade da escritura, que ora emerge de modo textual na visibilidade da trama do texto, na sua invisibilidade sugerida pelo lado avesso do mesmo. É como se as palavras fizessem sair de mim um outro “eu” que sou, sugerindo o pensamento da alteridade que a própria amizade põe em relação de modo visível.

4. MARGENS DA ESCRITURA

É justamente porque no avesso está a amizade – a intimidade entre autor e leitor – que na “margem”¹⁵ encontra-se a escritura. Utilizamos a metáfora da margem para descrever o que se pretende com este “lugar” no qual se dá a interlocução entre a filosofia levinasiana e a literatura blanchotiana. Tomamos esta metáfora também da filosofia de Derrida (1972, p. IX) o qual intitula um de seus livros *Marges de la philosophie*. Nesta obra o autor se pergunta se enquanto houver margens existirá ainda “uma” filosofia. Não podemos deixar de recordar que esta metáfora foi também usada pelo nosso poeta Guimarães Rosa (1988, p. 32-37), em seu conto “A terceira margem do rio”. Portanto, a metáfora da margem parece realmente, de modo particular, sugestiva. Vejamos como encontra-se nos nossos autores.

Em Lévinas, a metáfora da “margem” aparece no último capítulo de sua obra *De outro modo que ser* intitulado “Au dehors”, – “À margem” (LÉVINAS, 2011, p. 187/269). Em Blanchot, a expressão aparece na obra *L'écriture de désastre* e não indica somente um “fora” (*hors*) da escritura e do pensamento, algo meramente “exterior” e inexperimentável, mas indica algo que nos “toca” no “limite da escritura” (BLANCHOT, 1980, p. 14-17). Este limite sugere o sentido do esquecimento, da memória e da própria morte¹⁶. Neste sentido, podemos afirmar que, tanto na filosofia quanto na literatura dos nossos autores, “à margem” remete ao sentido da fronteira, do ultrapassamento e da própria transgressão dos limites. A “margem” é o espaço do perguntar que atravessa alteridades filosóficas e literárias. Ora, neste sentido intitulamos “carnalidade da escritura” uma espécie de interface entre a filosofia e a literatura. Trata-se de

¹⁵ O termo francês *dehors* foi traduzido em português por “margem” e também como “o lado de fora”, indicando tanto o sentido do esquecimento (da memória), quanto da própria morte.

¹⁶ Na obra *O espaço literário* de Blanchot (2011, p. 178), a “margem” é usada no sentido da “outra noite”, entendida como “lembança sem repouso”, a saber, da “morte que não se encontra”.

uma expressão com a qual nos referimos ao “dizer” ético da escritura, desviando-nos da tendência de uma hermenêutica meramente textual. No sentido ético, a “carne” é a própria margem, lugar da escuta do “*di-ferir*”¹⁷ da alteridade de “outrem” (*autrui*).

O “dizer” da escritura faz “eco” ao que vem de outra margem. Sobre esta questão, é bastante sugestivo a seguinte afirmação de Lévinas (2011, p. 194/280): “Só o sentido de outrem é irrecusável, e só ele interdiz a reclusão e o enclausuramento na concha de si. Há uma voz que vem da outra margem [autre rive]. Há uma voz que interrompe o dizer do já dito”. E quando damos ouvido a esta “voz”, a “palavra” (*parole*) nos chega. Esta “palavra” que nos vem de “outro” ganha carnalidade em nós. Nas palavras de Blanchot (2011, p. 18/21): “Escrever é fazer-se eco [écho] do que não pode parar de falar – e, por causa disso, para vir a ser o seu eco, devo de uma certa maneira impor-lhe silencio”. Esse “eco” enquanto palavra que diz no silêncio, no segredo – na outra margem – que se torna obra, ou seja, carne: intimidade de alguém que a escreveu e que a leu (BLANCHOT, 2011, p. 13-14). Trata-se de um elemento próprio da literatura, a saber, a discrição e a reserva¹⁸ (de sentido) que não se esgota no escrito. A literatura chega a reivindicar para si a relação entre a discrição e a morte. Na literatura, a minha identidade é diferida e a morte transgredida, pois a escritura rompe com o próprio limite do silêncio. Lévinas, em seu texto *Sur Maurice Blanchot*, ao fazer referência às fontes literárias de Blanchot – sobretudo Mallarmé¹⁹ e Kafka – ressalta que no “silêncio da obra” encontra-se um “dizer” de uma outra ordem que o da ontologia. Trata-se do “dizer” da escritura que, desaranjando a economia do ser, “desabrocha” na obra de arte assim como no “espaço literário”, com uma plenitude de vida – uma presença do ausente (LÉVINAS, 1975, p. 14-18). Em Lévinas, esta “presença” é a própria relação ética, a saber, abertura do “eu” ao “outro”.

O apelo do “outro” surge no entrelaçamento entre a filosofia, a ética e o espaço da literatura na obra de Blanchot. Na sua carta intitulada “Enigme”²⁰, o próprio Blanchot reconhece a necessidade de aprofundar a relação entre a literatura e a ética. Nesta carta, Blanchot expressa seu “estranhamento” – “*j'ai été effrayé et quasiment désespéré*” – com o tema da ética na sua relação com a literatura. Não se trata de relação entre coisas, mas sim de relações do humano no mundo. Em seu *Entretien infini*, Blanchot (1969, p. 89-90, tradução

¹⁷ Nos remetemos aqui a Derrida (1972, p. 4-5) o qual, partindo da noção de “signo” em Saussure, fala de *différance* (com “a”) por uma questão de fonética e também de “alteridade” gráfica. Nós aqui, porém, estabelecemos uma “diferença” no sentido da alteridade da escritura – carnalidade no “traço” do “outro”.

¹⁸ Sobre esta temática indicamos o texto de Banki (2015, p. 311-318) intitulado “La discrétion – la réserve – est le lieu de la littérature”.

¹⁹ Falando sobre a “experiência de Mallarmé”, em sua obra *O espaço literário*, Blachot recorda que o ato de escrever se assemelha a uma situação de reviravolta radical, chamada por Mallarmé de “sondar o verso [creusant le vers]” (BLANCHOT, 2011, p. 31/37).

²⁰ Carta à revista universitária americana *Yale* na qual Blanchot (1991) recebeu o convite para escrever sobre o tema “La littérature et la question éthique”.

nossa) afirma: “Que outrem me seja superior, que sua palavra seja palavra de altura, de eminência”. Portanto, mais do que acentuar um caráter da ambiguidade²¹, vemos preferencialmente ressaltada a ocorrência da “metáfora” em seu sentido originário de “conduzir para o além” que a literatura blanchotiana sugere na sua ressonância com a escritura levinasiana. Como escrever em um movimento no qual sinto-me interpelado de modo infinito²²? Em outras palavras, como escrever em um movimento entre a filosofia e a literatura, entre Lévinas e Blanchot e também entre mim e ti? Nesse sentido, é preciso ressaltar o que Blanchot (2011, p. 17/20-21) afirma a respeito da interpelação do “outro” através da escritura: “Escrever é quebrar [brisier] o vínculo que une a palavra ao eu, quebrar a relação que, fazendo-me falar para ‘ti’ [toi], dá-me a palavra no entendimento que esta palavra recebe de ti, porquanto ela te interpela, é a interpelação que começa em mim porque termina em ti”.

Naturalmente, a dimensão textual também merece atenção. O ato de ler, traduzir, interpretar comportam efetivamente esforços não indiferentes para se colher os elementos da arte literária e perceber as semelhanças e diferenças entre os autores. O mais importante, dada a decisiva atenção, é descobrir o caráter plural da escritura. Este caráter de pluralidade indica a relação entre a ética e a escritura, sugerindo – também aqui – a dimensão de alteridade da escritura, conforme se pode notar em *L'entretien infini*, onde emerge uma palavra que faz dizer no plural – nomear o possível e responder ao impossível (BLANCHOT, 1969, p. 92). Trata-se de uma “alteridade” particular constituída pela linguagem literária. E assim, além do significante e do significado, afirma-se que há também “a relação do um ao outro” que constitui a linguagem literária (BLANCHOT, 1969, p. 586, tradução nossa).

Enquanto escrito literário, este possui uma linguagem que comporta uma “estranheza” (*étrangeté de son désœuvre*) que se traduz na exigência de escrever. Segundo Blanchot (2011, p. 48/56), começa-se a escrever quando se consegue driblar o impulso ou mesmo a ilusão de querer dizer tudo. Eis um exercício difícil, pois o fascínio inicial também suscita a criatividade do escritor. No entanto, não se trata somente de escrever livros e multiplicar textos; é preciso oferecer-se aos riscos, deixar que o escrito vire obra, na exigência que o atrai para fora do mundo, na sua “ex-cedência”, suportando também o silêncio e a própria rejeição. São riscos (*risques*) que o autor corre, mas que são necessários para que a obra continue enquanto “obra” no mundo, fora da própria intimidade do autor (BLANCHOT, 2011, p. 49-50/57-58).

²¹ No lugar da ambiguidade, talvez seria melhor sustentar com Cools (2007, p. 5-6) uma proximidade entre Lévinas e Blanchot sob o viés da questão da subjetividade no “evento” (*événement*) da linguagem. A partir dessa relação que se pode pensar também na diferença entre os autores no contexto fenomenológico, estabelecendo, inclusive os laços paradoxais entre a linguagem e a escritura, entre a escritura e a morte.

²² Sobre essa “leitura infinita”, sugerimos o texto de Banon (1987), o qual traz o prefácio feito por Lévinas, mencionando a Torah como movimento infinito por excelência.

A “estranheza” literária está no fato de ela não ser repetitiva e nem se restringir ao interdito como indicado no final do *Tractatus* de Wittgenstein e que Blanchot (1980, p. 23) ironiza dizendo que seria estranho “mostrar” sem poder “dizer”. Neste sentido, o jogo wittgensteiniano torna-se praticamente impossível em Blanchot. Do não-falar wittgensteiniano emerge ao invés o “dizer” da escritura por trás (à margem) de todo fenômeno e se instaura na passividade humana como um “desastre”. A exigência do escrever impõe-se, portanto, para além da cultura, respondendo a exigência estranha do próprio espírito “criador” em nós (BLANCHOT, 1969, p. 588) e que aqui interpretamos a partir da experiência do estranhamento originário com a obra literária.

Na relação entre o criador da arte e o leitor, tem-se a experiência originária da literatura, uma experiência de dilaceração, equivalente ao olhar de Orfeu que desce em busca de Eurídice²³. No entanto, é preciso ressaltar que a obra é também “a potência adversa que a rasga e que reparte Orfeu – e assim, na intimidade dessa dilaceração tem origem aquele que produz a obra (o criador), assim como aquele que a consagra, a preserva, escutando-a (o leitor)” (BLANCHOT, 2011, p. 246).

Da experiência originária da literatura blanchotiana, dessa escritura quase “louca” que prova a dilaceração, Lévinas colhe o sentido da “ex-cedência” na economia geral do ser. Deste modo, diferentemente da preocupação meramente ontológica, nossos autores focam a questão da escritura sob outro viés, um outro método, aquele de uma fenomenologia às avessas. Em vez de se pensar na luz sob a qual as coisas se mostram, nossos pensadores colocam a “ontologia da presença” em questão. Fazendo uso de metáforas, como por exemplo, a da noite, Blanchot (2011, p. 22) afirma o sentido da “presença da ausência”. Trata-se de uma “presença” avertida em um instante enquanto “*épanouissement*”²⁴, ou seja, como o cumprimento da obra literária. De modo levinasiano, tal cumprimento se dá no único, na carnalidade do “eis-me” (LÉVINAS, 2011, p. 157/222). Quando escrevo, sou “eu” que me “inscrevo”. É como se as palavras olhassem para mim (LÉVINAS, 1975, p. 16).

Mas afinal, por que escrever? Para simplesmente responder ao desespero da solidão do autor ou também para cumprir o papel de alteridade da escrita? Ora, o próprio Blanchot (1969, p. 6, tradução nossa) afirma: “o outro comporta a exigência de uma descontinuidade”. Esta estranha descontinuidade, ou melhor, esta “ruptura” estabelecida pela própria escritura,

²³ A figura mitológica de Orfeu é usada por Blanchot na sua relação com a metáfora da obscuridade (da “noite”) na obra de arte (BLANCHOT, 2011, p. 186-190).

²⁴ Expressão que Blanchot toma de Mallarmé, traduzido no português por “desabrochar” (BLANCHOT, 2011, p. 245). Ver também BLANCHOT, 1975, p. 17.

configura-se como uma exigência que ultrapassa aquele sentido de escrito meramente a serviço da palavra e do pensamento. Pelo contrário, escrever significa liberar a própria palavra do aprisionamento do “eu” e dar ao “outro” a possibilidade de ser. Estranha vocação da escritura!

É por isso que podemos dizer algo mais, a saber, que a nossa pesquisa da interlocução com Blanchot surge nesse lugar de “fronteira”, ou melhor, numa espécie de “terceira margem do rio” (ROSA, 1988, p. 32-37) para citar o poeta e escritor mineiro Guimarães Rosa. Interpretamos a “terceira margem” não como um terceiro lugar, mas o próprio “nó” onde se entrelaça tanto a filosofia quanto a literatura, ou seja, na carnalidade do humano, lá onde se tem a experiência do “desastre”. Trata-se de uma experiência que reivindica uma reviravolta ou pelo menos um ultrapassamento da fenomenologia descritiva, implicando assim uma outra maneira de ler e interpretar o “fenômeno” do escrito. O escrito deixa de pertencer ao fenômeno decifrado na luz e passa a “dizer” no avesso, em um “de outro modo que ser” a modo levinasiano. Tem-se aqui a antecedência da sombra, que na ética é da ordem do sofrimento humano interligada à incidência da luz²⁵ que interfere na literatura como também na arte. Essa interligação é uma espécie de outra “margem”.

Conclui-se que a interlocução entre Lévinas e Blanchot perpassa as fronteiras entre a filosofia e a literatura, entrelaçando-as sem que as mesmas percam a originalidade. Para Blanchot, a arte, por exemplo, se situa “fora do reino do dia” (LÉVINAS, 1975, p. 12, tradução nossa). Não há uma primazia da luz, a sombra é também uma realidade. Ora, talvez aquilo que Lévinas chama de “invisível” na ética, possa ser entendido como a “sombra” na arte, indicando o sofrimento do humano que é praticamente da ordem do invisível. O sofrimento não é da ordem do “mostrar”, mas do padecer na carnalidade humana.

5. O ENCARNAR-SE DA ESCRITURA COM LÉVINAS E BLANCHOT

Para entender o modo como a escritura encontra-se encarnada nos referidos autores, a ponto de ser nomeada no seu “*des-astro*”, partimos da seguinte questão: qual é a relação entre o aproximar-se do declínio da estrela e a condição inumana do próprio humano, enquanto carne que se faz carícia, contato? É o que se verá a seguir nos referidos autores.

²⁵ Na arte visual, por exemplo, a incidência da luz pode ser vista nas obras de Caravaggio, particularmente na “Conversão de São Paulo” e na “Vocação de São Mateus”. Caravaggio procura a direção da luz, mas isto se dá graças às sombras que permeiam toda a obra, envolta do sofrimento humano. Em a “Conversão de São Paulo”, a luz incide sobre o sofrimento de Paulo caído. Em a “Vocação de Mateus”, a incisão da luz é quase “inscrita” porque conseguimos ver como se fosse uma escritura. É noite! Observando atentamente, nota-se que, na tela, todos em volta já parecem ter percebido a incisão da luz. No entanto, Mateus continua cabisbaixo, parece não ter notado a luz. Todos os personagens apontam para Mateus, no entanto, há uma mão distinta, a do Cristo que desperta Mateus – o despertar da vocação. A linguagem do conceito não o converte, mas sim a da mão que quase espera o olhar de Mateus. Por um lado, há também aquela sombra na arte sobre a qual incide a luz; por outro, em se tratando da arte, sua escritura é passível de interpretação, crítica e denúncia, conforme se pode notar na obra de Caravaggio: o que é tramado às escuras – o que Mateus tramava à noite.

Em sua obra *De outro modo que ser*, Lévinas (2011, p. 182-183) afirma: “No logos²⁶ dito – escrito –, o logos sobrevive à morte dos interlocutores que o anunciam, assegurando a continuidade da cultura”. E continua: “É certo que, no escrito, o dizer torna-se puro dito, simultaneidade do dizer e das suas condições. O discurso interrompido recaptura as suas próprias rupturas, é o livro”.

Lendo com a devida atenção as citações acima, é o caso de acentuarmos em um primeiro momento um aspecto paradoxal sobre a proximidade, bem como a diferença entre Lévinas e Blanchot. Conforme interpreta Cools (2007, p. 9), por um lado, parece visível que Lévinas tende a dar maior relevo à linguagem do “contato” e não ao escrito que por sua vez estaria em uma dimensão oposta ao movimento da transcendência que se cumpre na escritura. Por outro lado, é preciso estar atento, pois parece que a obra *De outro modo que ser* encontra-se também reescrita na própria escritura. Aliás, o próprio Lévinas, ao fazer a relação entre o “dizer” e o “dito” também constata a necessidade de “des-dizer” o “dito”, ainda que por um “abuso de linguagem” (LÉVINAS, 2011, p. 170). Algo bastante significativo também se pode constatar no pensamento blanchotiano em relação à visibilidade do escrito em forma de livro: “A palavra escrita, nós não vivemos mais nela, não porque ela anuncia ‘ontem foi seu fim’, mas ela é nosso desacordo, o dom da palavra precária”, e continua: “O que permanece por dizer” (BLANCHOT, 1980, p. 220, tradução nossa). Ora, o que resta “por dizer” é da ordem da carnalidade.

Lévinas visa um pensamento “encarnado” no qual a experiência sensível do corpo emerge não simplesmente como um registro em um livro, mas uma escritura visível da carne – a própria sensibilidade –, pois “o sujeito é de carne [chair] e osso [sang] homem que tem fome e que come, entradas de uma pele e, portanto, suscetível de *dar* o pão da sua boca ou de dar a sua pele” (LÉVINAS, 2011, p. 95/119). A “carne” da escritura em mim é da ordem da carícia, conforme se pode constatar na seguinte afirmação de Lévinas (2011, p. 111/150): “Na aproximação do rosto, a carne [chair] faz-se verbo, a carícia [caresse] faz-se – Dizer”.

E assim, embasado na “escritura” deste verbo que se faz carícia, perguntamos por este registro da escritura que fala em nós, ou melhor, ganha carnalidade no “eis-me”²⁷. Trata-se da linguagem da passividade (LÉVINAS, 2011, p. 70), capaz de suportar pacientemente a dor, o sofrimento e a própria morte. Seria este o sentido “desastre”, o ter que suportar tudo isso na fragilidade humana? Ora, é preciso estar atento, pois neste “dizer” da passividade, o que “queima a carne [brûle la chair]” não é o “por nada” (o vazio), mas o “para o outro” (LÉVINAS,

²⁶ Pode-se também fazer alusão aqui à crítica de Derrida (2005, p. 113) ao logocentrismo do escrito, que entende ο ζῶον como um ser vivente, na ambivalência com o φάρμακον.

²⁷ “A palavra Eu significa *eis-me [me voici]*” (LEVINAS, 2011, p. 130/180).

2011, p. 71/85). A filosofia levinasiana segue sendo ética – “entre seres de carne e osso [de chair et de sang]” (LÉVINAS, 2011, p. 92/119). Tem-se aqui “o nó [le noeud] da subjetividade” (LÉVINAS, 2011, p. 47/46)²⁸.

Na sensibilidade, a carícia exerce uma transgressão – o tocar ultrapassa o mero sensível – mas ao mesmo tempo que a “pele” se dá ao contato, ela também retrai, escapa-se, em um movimento que podemos nomear de “pele rugada [peau à rides]” (LÉVINAS, 2011, p. 108/145). A escritura blanchotiana também testemunha algo parecido quando se refere à transgressão da escritura. Segundo Blanchot, a transgressão se dá na própria exigência de escrever que permanece em uma insatisfação de não ter feito nem se sequer o necessário. Há um desejo não preenchido na arte da escritura que ultrapassa o próprio escritor. Quando leio o escrito, há também uma transgressão em mim. E conforme interpreta Blanchot, o ato de escrever também é um ato transgressivo, pois rompe com o “astro da totalidade” (BLANCHOT, 1980, p. 121). Não se trata aqui de descrever o desastre, mas deixar que cada fragmento fale por detrás do não dito, no invisível da obra. A leitura provoca sempre um movimento em nós, tirando-nos do pré-estabelecido.

Mas afinal, como pensar o desastre? Ele tem um começo? Trata-se de um “imemorial”, praticamente sem passado e sem futuro, mas suportado na invisível passividade do próprio morrer, a saber, na “fragilidade humana” (BLANCHOT, 1980, p. 39). É o único, no “eis-me” que suporta a própria morte. Neste sentido, o desastre é da ordem do “traumático”, pois desinstala a própria consciência e/ou o pensamento (BLANCHOT, 1980, p. 12)²⁹ que quer tornar tudo presente, contemporâneo. Seu “trauma” está no fato de o desastre não poder ser experimentado. No entanto, paradoxalmente, o desastre “des-escreve [dé-crit]” (BLANCHOT, 1980, p. 17), como se estivesse em uma noite sem astro na qual faltasse a “escuridão”³⁰ (BLANCHOT, 1980, p. 52). Seria ainda a noite da consciência, mas esta não consegue “ver” tudo. Neste sentido, Blanchot (1980, p. 9, tradução nossa) pergunta “se o desastre significa estar separado da estrela (...) aquilo ao qual nós somos destinados sem ser concernidos?”. Ora, recorremos aqui à hipótese de se a consciência seria a nossa “salvação” ou o nosso desastre, pois é ela propriamente que não nos deixa livres dela. E assim o autor conclui afirmando:

²⁸ Permite-me citar *Por uma sensibilidade além da essência*, na qual apresentamos uma dificuldade, a saber, “de puxar os ‘fios’ que se entrelaçam na escritura levinasiana, tais como: a ética como filosofia primeira, a corporeidade, a questão da linguagem e da sensibilidade que se ata ou desata no ‘no’ da subjetividade humana” (MELO, 2018, p. 13).

²⁹ Lévinas usa a expressão “arrière-pensée”. Trata-se de um pensar que dê conta do extremo “padecimento” (*subissement*) do qual preciso responder pela culpabilidade inocente. Blanchot nomeará este pensamento de “traumatismo da criação ou do nascimento” (BLANCHOT, 1980, p. 41, tradução nossa).

³⁰ Traços da luz, como em Caravaggio.

“somos passivos em relação ao desastre” (BLANCHOT, 1980, p. 9, tradução nossa). Quando escrevo, “eu” também me “inscrevo”, continua em mim a obra da humanidade (BLANCHOT, 1980, p. 18).

Lévinas, comentando a inspiração que o levou a ler Blanchot, afirma: “[...] é necessário desdizer sempre o que se disse – é um acontecimento que não é nem o ser nem o nada. No seu último livro [*L'écriture du désastre*], Blanchot chama a isso ‘desastre’, o que não significa nem morte nem infelicidade, mas como se o ser se separasse da sua fixidez de ser, da sua referência a uma estrela, de toda a existência cosmológica, um *desastre*” (LÉVINAS, 1988, p. 35-36). De modo hiperbólico, no final da obra *De outro modo que ser*, Lévinas (2011, p. 194-195) interpreta que este astro “cai sobre o humano”, indicando o sentido de uma transcendência que tenha lugar no humano – no “aquérm” – fora das armadilhas do pensamento da essência. Daí a importância de mencionar aqui as várias formas da corporeidade: no cansaço, na passividade do envelhecimento, na sensibilidade ou na iminência da dor, no dever de dar o “outro” até o pão de sua própria boca (LÉVINAS, 2011, p. 76).

Assumimos, portanto como nossa, a metáfora da “carnalidade da escritura” para ressaltar o sentido da “palavra” que tenta unir os fragmentos da escrita e a metáfora da “pele” no tecido do corpo, entrelaçando-os nas entradas do humano, abrindo-nos à questão ética. Neste sentido, o “estranho” em “nós”, tecido na pele da condição humana, próprio no avesso, mas cravado em nosso tecido vivente – carnalidade – permite que o distante se faça próximo, e o invisível abra-se à relação com o “outro”. Este cravado em nós, de modo praticamente “an-árquico”³¹ o nomeamos de “carnalidade da escritura”.

6. CONCLUSÃO

Quando abrimos um livro e começamos a lê-lo, eis o desastre ganhando carne em nós – *bouleversem* – que nos tira da ordem (BLANCHOT, 1980, p. 45). Em termos levinasianos, o desastre, o “traumatismo” da consciência, supõe também “uma razão *an-árquica32. Tudo que era organizado é revirado do avesso (*renverser*) na pele de minha subjetividade. Sou “eu” que suporto tudo, na “paciência da passividade”. À medida que leio um livro, o que é do “outro”, a própria morte, ganha carne em mim – escritura do “outro” – ser vivente que não sendo mais um astro no espaço sideral, passa a ser considerado no humano – “desejo”. Eis, portanto, aqui, o sentido da investigação que acabamos de fazer: a relação entre a fragmentação da escrita e a*

³¹ Neologismo usado por Lévinas (1982, p. 155) para se contrapor à pretensão arqueológica da ontologia.

³² “Uma razão anterior ao começo”, na sua dose praticamente céтика, mas na sua “não-indiferença” da responsabilidade para com o “outro” (LÉVINAS, 2011, p. 180).

fragilidade humana. Tal relação entendida por Blanchot como “*des-astro*” pode ser relacionada com o termo “para além da fenomenologia” (LÉVINAS, 2011, p. 195) levinasiano, presente no final da obra *De outro modo que ser*. Enquanto o além da essência da filosofia levinasiana ganha significância em o “traço” do rosto; na literatura blanchotiana, a escrita fragmentária é o próprio “risco” (BLANCHOT, 1980, p. 43), “traço” da ausência do “imemorável” que é colocado fora do fenômeno, fora da experiência (BLANCHOT, 1980, p. 43) e continua a “dizer” no “dom da escritura”.

REFERÊNCIAS

- BANKI, P.J., La discrédition – la réserve – est le lieu de la littérature. In: HOPPENOT, É. – MILON, A. (Orgs). **Emmanuel Lévinas-Maurice Blanchot, penser la différence**. 2e éd. Nanterre: Presses Universitaires de Paris Ouest, 2009, p. 311-318. Livro disponível em: <<https://books.openedition.org/pupo/845>>.
- BANON, D., **La lecture infinie**: Les voies de l’interprétation midrachique. Paris: Seuil, 1987; trad. italiana: *La lettura infinita*: il midrash e le vie dell’interpretazione nella tradizione hebraica. Com prefácio de Emmanuel Lévinas. Milano: Jaca Book, 2009.
- BLANCHOT, M., **Thomas l’obscur**. Paris, Gallimard, 1950.
- BLANCHOT, M., **L’espace littéraire**. Paris: Gallimard, 1955; trad. portuguesa, *O espaço literário*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Rocco, 2011.
- BLANCHOT, M., **L’entretien infini**. Paris: Gallimard, 1969.
- BLANCHOT, M., **L’écriture du désastre**. Paris: Gallimard, 1980.
- BLANCHOT, M., Enigme. Literature and the Ethical Question. **Yale French Studies**. New Haven, n. 79, p. 5-7, 1991. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/2930241>>. Acesso: 14/07/2019.
- CHOPLIN, H., Au-delà du pouvoir? Lévinas, Blanchot et la philosophie française contemporaine. In: HOPPENOT, É. – MILON, A. (Orgs). **Emmanuel Lévinas-Maurice Blanchot, penser la différence**. 2e éd. Nanterre: Presses Universitaires de Paris Ouest, 2009, p. 217-233. Livro disponível em: <<https://books.openedition.org/pupo/845>>.
- COLLIN, F., Du don à la visitation. In: HOPPENOT, É. – MILON, A. (Orgs). **Emmanuel Lévinas-Maurice Blanchot, penser la différence**. 2e éd. Nanterre: Presses Universitaires de Paris Ouest, 2009, p. 19-31. Livro disponível em <<https://books.openedition.org/pupo/845>>.
- COOLS, A., **Langage et subjectivité**: vers une approche du différend entre Maurice Blanchot et Emmanuel Lévinas. Leuven: Peeters, 2007.
- DEL MASTRO, C., **La métaphore chez Lévinas**. Une philosophie de la vulnérabilité. Bruxelles: Lessius, 2012.
- DERRIDA, J., Violence et métaphysique: essai sur la pensée d’Emmanuel Lévinas. In: DERRIDA, J., **L’écriture et la différence**. Paris: Seuil, 1967, p. 117-228.
- DERRIDA, J., **La pharmacie de Platon**. Paris: Seuil, 1972; trad. portuguesa, **A farmácia de Platão**, 3. ed. São Paulo: Iluminuras, 2005.
- DERRIDA, J., **Marges de la philosophie**. Paris: Minuit, 1972.

- HUSSERL, E., **Cartesianische Meditationen**. La Haye: Martinus Nijhoff, 1950; trad. francesa **Méditations cartésiennes**. Introduction à la phénoménologie, tr. Mlle G. Peiffer – E. Lévinas em 1931, antes da edição oficial em alemão. Paris: Vrin, 2014.
- LÉVINAS, E., **Carnets de captivité et autres inédits** [1940-1945], I. CALIN, R. – CHALIER, C. (Eds.). Paris: Imec-Grasset 2009a.
- LÉVINAS, E., **De l'existence à l'existant**. Paris: Vrin, 1947; segunda edição aumentada com prefácio do autor, 1978, 2013; trad. portuguesa, **Da existência ao existente**. São Paulo: Papirus, 1998.
- LÉVINAS, E., Les enseignements [1950]. In: CALIN, R. – CHALIER, C. (Eds.). **Parole et silence et autres conférences inédites**. Paris: Imec-Grasset, 2009b, p. 173-198.
- LÉVINAS, E., L'écrit et l'oral [1952]. In: CALIN, R. – CHALIER, C. (Eds.). **Parole et silence et autres conférences inédites**. Paris: Imec-Grasset, 2009c, p. 199-229.
- LÉVINAS, E., **Totalité et infini**. Essai sur l'exteriorité. La Haye: Martinus Nijhoff, [1961], 1965; trad. portuguesa, **Totalidade e Infinito**. Ensaio sobre a Exterioridade. Trad. José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1991.
- LÉVINAS, E., **Autrement qu'être ou au-delà de l'essence**. La Haye: Martinus Nijhoff, 1974; trad. portuguesa, **De outro modo que ser ou para lá da essência**. Trad. José Luis Pérez e Lavínia Leal Pereira. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011.
- LÉVINAS, E., **Sur Maurice Blanchot**. Montpellier: Fata Morgana, 1975.
- LÉVINAS, E., **L'au-delà du verset**. Lectures et discours talmudiques. Paris: Minuit, 1982.
- LÉVINAS, E., **Éthique et infini**. Dialogues avec Philippe Nemo. Paris: Arthème Fayard & Radio France, 1982; trad. portuguesa, **Ética e Infinito**. Diálogos com Philippe Nemo. Lisboa: Edições 70, 1988.
- MELO, E.A., **Por uma sensibilidade além da essência**: Lévinas interpela Platão. Roma: G&BPress, 2018.
- NANCY, J.-L., Préface. L'intrigue littéraire de Lévinas. In: NANCY, J.-L. – COHEN-LÉVINAS, D. (Orgs). **Eros, littérature et philosophie inédits**, III. Paris: Imec-Grasset, 2013, p. 9-30.
- POIRIÉ, P., **Emmanuel Lévinas**. Essai et entretiens. 2e éd. Arles: Actes Sud, 2006.
- RICOEUR, P., **Le conflit des interprétations**: essais d'hermeneutique. Paris: Seuil, 1969; trad. portuguesa: **O conflito das interpretações**: ensaio de hermenêutica. Trad. M.F. Sá Correia. Porto: Rés, 1988.
- ROSA, J.G., A terceira margem do rio. In: ROSA, J.G., **Primeiras estórias**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1988, p. 32-37.

A LINGUAGEM DO FEMINISMO ANTE O ROSTO DO OUTRO

THE LANGUAGE OF FEMINISM BEFORE THE FACE OF THE OTHER

Patrícia Menezes de Queiroz Vieira

Resumo

O presente estudo baseia-se na crítica ao feminismo formulada por Judith Butler e conjuga com a proposta fenomenológica de Emmanuel Lévinas. Questiona o feminismo enquanto teoria por usar a linguagem normativa e totalizadora que o fez necessário enquanto teoria crítica, com o fundamento de emancipação da mulher, e propõe uma nova percepção da teoria a partir da linguagem, em Lévinas, enquanto abertura e interpelação do encontro com o rosto do Outro. Propõe-se perceber o feminismo enquanto movimento que deve renascer na base fenomenológica do saber.

Palavras-chave: Feminismo, Linguagem, Rosto

Abstract/Resumen/Résumé

This essay is based on the critique of feminism formulated by Judith Butler and combines with the phenomenological proposal of Emmanuel Lévinas. Criticize feminism while theory by using the normative language and totalizing that made it necessary as critical theory, on the grounds of emancipation of women, and proposes a new perception of the theory from the language, in Lévinas, while openness and way of encounter with the face of the Other. Proposes to understand feminism as a movement that must be reborn on phenomenological basis of knowledge.

Keywords/Palabras-claves/Mots-clés: Feminism, Language, Face

1. CONSIDERAÇÕES INICIAIS

O termo feminismo designa um movimento social identitário que reivindica a participação da mulher na sociedade de maneira diversa do histórico construído no curso dos anos. O termo mulher enquanto questionamento filosófico é percebido como quem de sexo biológico distinto do homem e que em virtude dessa distinção, teve uma participação secundária na história da humanidade. O arcabouço que a história traz apresenta a importância do feminismo, e as mudanças atuais na sociedade apresentam sua relevância, entretanto enquanto tema a ser analisado a partir do método fenomenológico do saber, o questionamento aqui proposto, busca uma análise das bases dessa terminologia e desse movimento.

A fenomenologia surge com Edmund Husserl e tem em Martin Heidegger, também, um grande expoente. Mestres de Emmanuel Lévinas, autor que precípuamente em sua análise sobre a linguagem é marco para os presentes questionamentos. A fenomenologia é uma forma de se fazer ciência buscando descrever a transcendência do conhecer, e se propõe como método de abordagem e descrição prudente dos fenômenos, tomando a consciência de si pela subjetividade transcendental (LÉVINAS, 1997, p. 14). A fenomenologia requer assim daquele que conhece algo a compreensão de que sua subjetividade (LÉVINAS, 1997, p. 16), o seu ser no mundo, define os conceitos paradigmáticos do conhecer que se restringe sempre à narrativa da primeira pessoa (ZAHAVI, 2015, p. 21).

Compreendendo a situação em que se encontra, aquele que descreve o fenômeno deve sempre apresentá-lo de maneira prudente, de maneira a respeitar aquilo que o rosto do Outro o interpela, demonstrando a abertura do eu ao que se apresenta e se dispondo a perceber aquilo que se mostra (LÉVINAS, 2000, p. 79).

Emmanuel Lévinas trás em seus estudos diversos conceitos que buscam pautar a fenomenologia enquanto filosofia da liberdade (LÉVINAS, 1997, p. 63), por apresentar a necessidade da compreensão da situação daquele que conhece, ao conhecer, pauta esse conhecer a necessária responsabilidade originária ao Outro (LÉVINAS, 2017, p. 31). Essa compreensão leva aquele que conhece a compreender que a relação que se afasta da totalidade, do Mesmo, que busca ir ao Outro só é possível no *frente a frente* quando pelo discurso, pela linguagem, que sempre tende à bondade, é possível a alteridade (LÉVINAS, 2017, p. 26).

A fenomenologia surge não apenas como filosofia da liberdade, mas como método que requer do cientista a consciência de si e a responsabilidade irrestrita advinda da relação com o Outro na concretude (LÉVINAS, 2017, p. 39). Na linguagem o Outro se revela, e o

rosto de Outrem fala e exprime sua infinitude (LÉVINAS, 2017, p. 54), nesse *frente a frente* revela-se a dimensão ética dessa relação que vai além do dito e busca alcançar o dizer (LÉVINAS, 2014, p. 10), para além de uma compreensão, busca um agir que *frente a frente* com o rosto do Outro fala com ele antes de falar dele (LÉVINAS, 2014, p. 8).

A totalidade, a identidade, afasta a prática da alteridade e a partir da fenomenologia o presente estudo busca apresentar algumas críticas à linguagem utilizada pelo feminismo, a qual não se apresenta como abertura, e propor um repensar da base desse movimento.

2. A LINGUAGEM DO FEMINISMO

O feminismo apresenta-se enquanto uma teoria crítica da sociedade (AMORÓS, 2008, p. 12) e também como um movimento político de mudança do papel da mulher na sociedade (FEMINISTAS, 2018). Ao tratar de feminino, feminismo, mulher, a filósofa Simone de Beauvoir destaca-se; questiona, em primeira pessoa, e expressa o papel da mulher enquanto segundo sexo na narrativa da história da humanidade, a figura do masculino impera na narrativa, a construção propõe assim o homem enquanto sujeito, enquanto absoluto e a mulher enquanto Outro (BEAUVOIR, 1970, p. 10). Beauvoir evidencia a sombra lançada sobre o feminino e questiona o que é ser mulher. Apresenta que a função de “fêmea” não é suficiente para clarear o conceito, tampouco o conceito de “eterno feminino” ilumina o que venha a ser mulher, na perspectiva do agir fenomenológico, apresenta que, para a definição do conceito, primeiro é necessário a declaração: “Sou mulher.” (BEAUVOIR, 1970, p. 9).

A narrativa histórica tem papel fundante no feminismo, pois o papel da mulher ao ser descrito, o foi de maneira totalizante. A fenomenologia apresenta-se aqui mais forte como método científico, pois critica essa construção histórica que totaliza o Mesmo e o Outro, e afasta-se da responsabilidade irrestrita fundamental dessa relação que é abertura a Outrem (LÉVINAS, 2017, p. 27). A mulher sempre foi percebida, e essa imagem reproduzida, como o segundo sexo, aquela que não é absoluto, que é a ausência do masculino.

Beauvoir clarifica esse fenômeno de totalização dos termos, da distinção entre o eu e o outro enquanto amarras à mulher (BEAUVOIR, 1970, p. 14).

Na construção fenomenológica, afasta-se essa realidade da racionalidade ocidental e busca compreender o fato de que o conteúdo do Eu é a identidade, o Eu busca se definir, não apenas pela individualização em um sistema de referências, mas da própria necessidade de

possuir uma identidade (LÉVINAS, 2017, p. 22), cita-se Beauvoir: “[...] a mulher: ela é o Outro dentro de uma totalidade cujos dois termos são necessários um ao outro.” (BEAUVOIR, 1970, p. 14), e essa racionalidade ocidental de totalização criou uma distinção política e social do papel da mulher na sociedade. O feminismo surge em um paradigma histórico, social, que baseia sua narrativa na perspectiva racional da identidade. O eu identifica-se principalmente ao dizer o que não é e ao afastar-se do Outro. A construção da sociedade se dá com os conceitos base de eu e outro, de identidade e alteridade, e Beauvoir lembra que “[...] a alteridade é uma categoria fundamental do pensamento humano. Nenhuma coletividade se define nunca como Uma sem colocar imediatamente a Outra diante de si.” (BEAUVOIR, 1970, P. 11).

Conceituar é dar sentido, conhecer é ver o sentido, compreender é perceber de onde surgem os parâmetros que dão o sentido, e assim tanto a fenomenologia, quanto Emmanuel Lévinas ao propor a ética enquanto filosofia primeira, busca questionar a base do sentido, da racionalidade (LÉVINAS, 2014, p. 27).

O feminismo enquanto crítica à sociedade utilizou das mesmas bases de compreensão do objeto criticado. O presente estudo surge do pressuposto de quê o que trouxe o feminismo até o momento presente, não é aquilo que o levará em frente enquanto movimento político, enquanto teoria crítica, e assim o questionamento da compreensão se faz necessário para percorrer novos caminhos.

Judith Butler, filósofa moderna, questiona, não apenas o que é ser mulher, baseando-se em questionamentos sobre normatividade, mas também o feminismo. Butler apresenta que a teoria feminista desenvolve uma linguagem que se adéqua a representar a mulher, com o fim de alcançar visibilidade política (BUTLER, 1990, p. 1). Em *Gender Troubles*, Butler questiona o conceito de gênero, de sexo e, questiona a base do feminismo que advém do conceito de mulher, surge novamente a questão: o que é ser mulher? Quarenta anos após os questionamentos de Beauvoir. A resposta a tal pergunta, por não ser possível de maneira abstrata, surge com a constatação, de que o feminismo, enquanto movimento político contendo em sua base a filosofia de Beauvoir, continua estruturando-se no racional da totalidade, ao assumir que a palavra mulher é uma identidade comum (BUTLER, 1990, p. 3).

Torna-se impossível separar a produção e manutenção do feminismo, da perspectiva política e cultural da conceituação de gênero (BUTLER, 1990, p. 3). A palavra gênero surge no século XX a partir da demarcação do espaço da mulher nas descrições dos fatos sociais (KANGUSSU; LINO, 2008, p. 136), surge, das narrativas totalizantes, que universaliza o

papel da mulher a partir de uma estrutura patriarcal e de dominação masculina que apresenta consequências coercitivas e regulatórias a construção do termo mulher (BUTLER, 1990, p.3).

Beauvoir impulsionou o nascimento do feminismo que surge alguns anos após a primeira publicação de seu livro e, esse movimento, surgido em meados da década de 60 é objeto de crítica por Judith Butler em 1990, tendo em vista que se fundou em uma teoria que buscava afastar a totalização de termos que infligiu à mulher essa realidade, mas se expressa por ela.

As consequências dessa maneira de pensar, fundada em uma normatividade identitária, são coercitivas e regulatórias; o feminismo manteve essas consequências coercitivas e regulatórias, mas expressando em seu discurso que o fazia por razões emancipatórias (BUTLES, 1990, p.4).

Célia Amarós, de maneira a alocar o narrado em termos históricos apresenta que o feminismo se vale da linguagem iluminista para descrever-se a si (AMARÓS, 2008, p. 24), e conclui que tal linguagem “foi e segue sendo, no infinito jogo de suas ressignificações, uma adequada e eficaz aliada da luta das mulheres, não dos anjos.” (AMARÓS, 2008, p. 37).

Não há como negar a percepção do feminismo como movimento importante na construção e reconstrução histórica, bem como percebê-lo como caminho crítico que apresentou novos caminhos, a tautologia dessa prática trouxe o feminismo até aqui, mas é imprescindível compreender que não o levará adiante, pois a construção normativa identitária que preenche a história desse movimento já o faz ser ignorado por quem diz proteger. Após a fenomenologia, Beauvoir, Butler, vê-se insuficiente o uso da linguagem iluminista, da normatividade identitária, da totalização de termos para a manutenção do feminismo enquanto movimento relevante à construção da humanidade. E parte o presente estudo do apontamento de Butler: o feminismo enquanto prática política deve repensar as construções ontológicas de identidade para que renasça (BUTLER, 1990, p.5).

O problema hermenêutico não se encontra no termo identidade, pois principalmente em uma análise do feminismo enquanto movimento político é possível perceber características que o identificam, a totalização dos conceitos de identidade: ser mulher no Brasil é o mesmo que ser mulher na Arábia Saudita? Ser mulher na Somália é o mesmo que o ser nos Estados Unidos da América? Ser mulher no Paquistão é o ser na Inglaterra? Ser mulher branca é o ser negra?

Ressalta-se que as distinções dentro do movimento feminista são impulso da presente pesquisa, pois há grandes complicações enquanto política ante a ausência da percepção das particularidades daquelas que o integram. O feminismo negro enquanto construção tem em

sua base o racismo estrutural da sociedade (RIBEIRO, 2018, p. 132) e essa luta conjunta entre o racismo estrutural e a complexidade de ser mulher acaba por dificultar o papel da mulher negra no movimento que por vezes é dominado pelas mulheres brancas (FEMINISTAS, 2008).

Assim, enquanto movimento político a linguagem do feminismo precisa renascer:

Quando dizemos que querer a paz significa atenção voltada para a política, o objetivo é ressaltar a inescusabilidade do exercício de um atributo ético-social definidor da identidade não só nacional, mas da identidade do ser no mundo. Isso já diz o essencial de político, ou seja, ser com o outro. (MEGALE, 2019b, p. 83).

É preciso perceber o político enquanto caminho para a resolução de conflitos, enquanto espaço de ser com o outro, e assim compreender a linguagem enquanto testemunho da realidade humana, como condição da existência humana, e assim ao ser retirada a voz, há subordinação a quem a tem (MEGALE, 2019a, p. 63). Assim foi feito com a mulher, a quem foi retirada a voz, e assim o faz o feminismo, quando mantém a estrutura de compreensão que permite a totalização do ser.

3. A ABERTURA AO ROSTO DO OUTRO

A fenomenologia enquanto teoria do conhecimento apresenta a importância da linguagem como modo de ser do humano, e apresenta como característica dessa linguagem a abertura ao outro, a compreensão de si como ser no mundo e a abertura para compreender o outro enquanto tal. Emmanuel Lévinas apresenta essa abertura como primária, característica da relação com o Outro, que se dá no *frente a frente* requerendo do eu um agir que se dispõe, se prostra, e que comprehende o Outro como estranho, como aquele que não compartilha comigo a minha morada, e que o vê como um ser que não posso poder (LÉVINAS, 2017, p. 25). Não posso impor ao Outro o meu conteúdo de identidade, não posso dizer a ele quem é, pois sobre ele não posso poder.

Ressalta-se que na leitura de Beauvoir vê-se no termo Outro não a essência da alteridade, mas sim a imposição da identidade, quando narra: “[...] a mulher: ela é o Outro dentro de uma totalidade cujos dois termos são necessários um ao outro.” (BEAUVOR, 1997, p. 14), o outro se apresenta enquanto parte da definição do eu, conteúdo dessa necessidade do eu de dizer-se quem é, na fenomenologia, com Lévinas o Outro é aquele a quem não posso alcançar, definir, poder.

No *frente a frente* com o Outro o percebo enquanto estrangeiridade, e ao agir fenomenologicamente, eticamente, me prostro e falo a ele, antes de falar dele, lanço-me nessa relação enquanto abertura e percebo o Outro em seu conteúdo de ser absolutamente Outro – Outrem. Impor o conteúdo do eu ao Outro, que é estrangeiro, que com o eu não compartilha a morada é agir distintamente à proposta fenomenológica, é olvidar-se da estrutura básica dos fenômenos que é a compreensão de si enquanto ser no mundo, enquanto primeira pessoa, e é totalizar o Outro enquanto parte do Mesmo. Dizer quem é o Outro é destruir a alteridade, é sintetizar a experiência humana e destruir a amplitude que existe no fenômeno (LÉVINAS, 2017, p. 26).

O que faz o feminismo quando aduz defender a igualdade entre homens e mulheres? Quando apresenta a necessidade de mudança dos parâmetros sociais? Quando se define enquanto teoria crítica e enquanto movimento político? Trás em si a linguagem iluminista, que carrega em si a sua verdade, a sua totalização, trás referencias coercitivas, normativas, apenas com o fundamento diverso de emancipação, usa da estrutura que pretende quebrar.

A busca científica que se busca hoje é a da abertura, da compreensão, de um agir condizente ao teórico, de um dizer mais importante que o dito, de uma ética que nos escolhe e que é ouvida, da análise do concreto ante essa indistinta necessidade de universalizar termos, teorias e técnicas.

O Outro desperta algo na consciência, que desconcerta a própria consciência, o Outro não pode ser absorvido pelo eu, ele se recusa e essa incompreensão inquieta a consciência (MENEZES, 2008, p. 149). É fundamental o compreender de que o eu só se constitui de maneira ética, no modo da bondade quanto totalmente aberto ao Outro.

Inquieta-se o eu quando se lembra da impossibilidade de dizer quem é o Outro, como uma ferida que se abre quando da abertura, ferida essa que não se cicatriza, peso que não pode ser aliviado (MENEZES, 2008, p. 154), é fácil sair desse caminho e normativizar, totalizar, identificar. Mas, há de compreender que a maneira fácil não é se comunicar, não é expressar-se, não é desempenhar o papel que a linguagem tem, a abertura é conteúdo de ser, assim o modo do Mesmo não é ser.

A normatividade opera em sentido abstrato, opõe-se à concretude que é base da ciência fenomenológica, é base da abertura do ser, a concretude que observa o presente estudo é que o feminismo encontra-se atrelado à estrutura racionalista que o fez ser necessário enquanto teoria crítica, enquanto movimento político e social. Há de perceber que o movimento feminista é percebido como movimento identitário e a compreensão que requer a

ciência fenomenológica é que a racionalização da identidade não mais cabe na construção e na narrativa, pois tira do conhecer a alteridade e a abertura.

É necessária a ruptura da totalidade para a vida ética, para a construção da ciência, para o agir humano, para a construção de uma relação que não constitui uma totalidade é necessário o *frente a frente* (LÉVINAS, 2017, p. 26), o romper a totalidade: “A ruptura da totalidade não é uma operação de pensamento, obtida por simples distinção entre termos que se atraem ou, pelo menos, se alinharam. [...] o pensamento consiste em falar.” (LÉVINAS, 2017, p. 26-27), requer o falar, mesmo que a linguagem, não possa tocar o outro, o interpela, constitui o infinito que contém o ser em todas suas possibilidades (LÉVINAS, 2017, p. 50).

O falar, o discurso tende para a bondade, e só se dá enquanto abertura, enquanto ruptura (LÉVINAS, 2017, p. 26), e a estrutura sob a qual se formula o feminismo não comprehende essa realidade.

Em diálogo com Lévinas, Butler apresenta a importância do estudo do autor enquanto questionamento da relação entre o Eu e o Outro que se segmenta entre representação e humanização, e pelos questionamentos sobre violência e ética, que propõem assim escutar o rosto do Outro, em seu falar diverso da linguagem, para entender a precariedade da vida do Outro que propõe ao Eu o mandamento ético da responsabilidade irrestrita para com Outrem, e assim perceber na construção do público – político – a democracia advinda dessa receptividade e desse escutar (BUTLER, 2011). Embora nesse diálogo com os estudos de Lévinas, Butler não tenha apresentado uma relação com seus questionamentos em *Gender Trouble*, o que é proposto nesse estudo, há de salientar que a autora no artigo que conversa com as perspectiva levinasiana vê nessa abordagem a possibilidade de saída dos esquemas normativos que prendem, aqui, não apenas o feminismo enquanto teoria, mais da ideia de humano em sentido amplo.

4. A FENOMENOLOGIA – RENASCIMENTO DO FEMINISMO

O questionamento de Butler na década de noventa, mantém-se atual, pois o feminismo construiu-se na estrutura racional que subverteu a alteridade, construindo o papel da mulher enquanto Outro que funda a identidade do eu, designando à mulher um papel diverso daquele que figurava o narrador. A totalização construiu no todo da humanidade diferenciações entre o feminino, masculino, mulher, homem e firmou-se em uma normatividade narrativa e construtiva. E o feminismo mantém-se nessa totalização e normatização, subvertendo a ideia de identidade, construindo-se como um movimento de

emancipação quando em seu cerne não questiona a normatividade que fundamenta as diferenças identitárias. Mantém-se refém de conceitos como sexo e gênero.

A fenomenologia enquanto ciência da liberdade visa afastar-se de estruturas que mantenha o ser refém, e apresenta a linguagem enquanto modo de ser, que o desvela e que ante a responsabilidade irrestrita, primária, que o eu têm para com Outrem, tende à bondade:

A fenomenologia é a evocação dos pensamentos – das intenções subentendidas – mal entendidas – do pensamento que está no mundo. Reflexão completa, necessária à verdade, ainda que o seu exercício efectivo houvesse de fazer aparecer os seus limites. Presença do filósofo junto das coisas, sem ilusão, sem retórica, no seu verdadeiro estatuto, esclarecendo precisamente este estatuto, o sentido da sua objectividade, do seu ser, não respondendo apenas à pergunta de saber o que é?, mas à pergunta como é que é, que significa que ele seja?. (LEVINAS, 2000, p. 23-24)

O feminismo assim deve buscar na abertura da linguagem a sua base, com o fito de ser bondade e não uma nova expressão da estrutura totalizante, a partir do método fenomenológico questionar como é e o que significa que seja, assim ressurgirá enquanto movimento e teoria.

A descrição do fenômeno requer a compreensão de si, enquanto ser no mundo, e requer a compreensão do mundo, enquanto algo dado e com inúmeras peculiaridades, requer a prudência daquele que conhece, que explica, que descreve de maneira tal que expresse sua compreensão na descrição do fenômeno apresentada. Assim, o feminismo, enquanto teoria crítica da sociedade e movimento político e social, não deve fundar-se em bases abstratas que tem como único caminho a totalização de conceitos e deve compreender o ser e o mundo de cada fenômeno que se propõe conhecer.

O feminismo apresentou que no curso da história a voz da mulher foi calada, que a totalização ante seu ser a fez ser outro, um outro não ouvido e apenas necessário à definição do eu que contou a história, e assim agora que conheceu tal fenômeno, deve compreender que manter-se com a fundamentação de sua teoria em conceitos totalizantes apenas a mantém, e mantém Outrem reféns.

Assim como a fenomenologia é ciência da liberdade, o pode ser o feminismo, e a sua construção teórica pautada na metodologia fenomenológica possibilitará grandes passos a caminho da paz, da bondade e da alteridade.

Há mais que o feminismo pode ser, não se esquecendo do que foi, do que promoveu, mas na perspectiva de poder ser uma estrutura de ruptura da totalidade.

5. CONCLUSÃO

O presente estudo se propôs a perceber nos questionamentos iniciais de Simone de Beauvoir e Judith Butler o cerne da proposta fenomenológica como teoria do conhecimento e método científico na perspectiva do questionamento do feminino e do feminismo. Há nos questionamentos das autoras o agir fenomenológico.

Voltando-se especificamente para os estudos de Emmanuel Lévinas buscou-se compreender a linguagem enquanto espaço de encontro com o Outro, que tende à bondade, que nos elege primariamente, no frente a frente com Outrem.

Propõe assim, um repensar do feminismo, enquanto teoria e movimento, a partir da fenomenologia enquanto teoria do conhecimento.

É possível e necessária a construção do feminismo enquanto fenomenologia.

REFERÊNCIAS

AMORÓS, Célia. Movimentos feministas e ressignificações lingüísticas. In: **Mulheres, filosofia ou coisas do gênero** / organizadoras, Marcia Tiburi e Bárbara Valle. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2008.p 12 – 39

BEAUVOIR, Simone de. **O segundo sexo 1. Fatos e mitos.** 4^a ed tradução de Sergio Milliet Editora: Difusão Europeia do Livro 1970 SP

BUTLER, Judith P. **Gender trouble: feminism and the subversion of identity.** 1990 by Routledge, Chapman & Hall, Inc. USA, P. VII

BUTLER, Judith P. Vidas precárias. **Contemporânea**, São Paulo, n.1, p. 13-33, jan./jun. 2011.

FEMINISTAS: O que elas estavam pensando. Direção Johanna Demetrikas. Netflix, 2018 (86 min).

KANGUSSU, Imaculada; LINO, Alice. Alice disse. Sobre Kant e as mulheres. In: **Mulheres, filosofia ou coisas do gênero** / organizadoras, Marcia Tiburi e Bárbara Valle. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2008. P. 136-145

LÉVINAS, Emmanuel. **Descobrindo a existência com Husserl e Heidegger.** Lisboa: Instituto Piaget, 1997. Tradução de Fernanda Oliveira.

LÉVINAS, Emmanuel. **Ética e infinito.** Lisboa: Edições 70, 2000. Tradução de João Gama

LÉVINAS, Emmanuel. **Violência do rosto.** Tradução: Fernando Soares Moreira. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

LÉVINAS, Emmanuel. **Totalidade e infinito.** Edições 70, 2017. Tradução de José Pinto Ribeiro.

MEGALE, Maria Helena Damasceno e Silva. **Direito, Política e Teatro.** Belo Horizonte: D'Placido, 2019a.

MEGALE, Maria Helena Damasceno e Silva. **O Horizonte Hermenêutico da Paz: essencialidade nas relações de conflito.** Belo Horizonte: D'Placido, 2019a.

MENEZES, Magali Mendes de. Um dizer feminino: a maternidade como expressão da subjetividade no pensamento de Emmanuel Lévinas. In: In: **Mulheres, filosofia ou coisas do gênero** / organizadoras, Marcia Tiburi e Bárbara Valle. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2008. P. 146 – 166

RIBEIRO, Djamila. **Quem tem medo do feminismo negro?** São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

ZAHAVI, Dan. **A fenomenologia de Husserl.** Rio de Janeiro: Via Verita, 2015. Tradução de: Marco Antonio Casanova.

ACOLHIMENTO, CONSIDERAÇÃO E HOSPITALIDADE NA EXPERIÊNCIA DO ESTRANGEIRO: POTÊNCIAS DO FEMININO

ACCUEIL, CONSIDÉRATION ET HOSPITALITÉ DANS L'EXPÉRIENCE DE L'ÉTRANGER: PUISSANCES DU FÉMININ

Luis Mauro Sa Martino

Resumo

O objetivo deste artigo é refletir acerca de algumas das contradições da condição de estrangeiro tendo, no horizonte, a perspectiva do feminino em Lévinas, aqui entendida a partir do diálogo com Derrida e nas noções de acolhimento e hospitalidade como bases de uma ética da responsabilidade pela alteridade radical. Argumentamos que a abertura incondicional ao outro define o feminino a partir de um encontro que expõe a diferença ao mesmo tempo em que preserva, em meio a conflitos e tensões, os espaços em que a vida se esgarça, ameaçando o rosto, a dignidade e a vida.

Palavras-chave: Acolhimento, Hospitalidade, Estrangeiro, Feminino

Abstract/Resumen/Résumé

L'objectif de cet article est de réfléchir à certaines des contradictions de la condition d'étranger ayant à l'horizon : a) la perspective du féminin chez Lévinas, en dialogue avec Derrida et b) les notions d'accueil et d'hospitalité comme bases d'une éthique de la responsabilité pour l'altérité radicale. Nous soutenons que l'ouverture inconditionnelle à l'autre définit le féminin à partir d'une rencontre qui expose la différence tout en préservant, au milieu de multiples conflits, des espaces dans lesquels la vie rétrécit, menaçant le visage, la dignité et la vie.

Keywords/Palabras-claves/Mots-clés: Accueil, L'hospitalité, Étranger, Féminin

Introdução

“O respeito ao estrangeiro e a santificação do nome do Eterno formam uma estranha igualdade. E todo o resto torna-se letra morta” (Lévinas, 2015, p. 58).

A leitura dessa epígrafe de Lévinas, diante das imagens de embarcações precárias lotadas de seres humanos que aportam em praias de países desenvolvidos em busca de alguma perspectiva de vida e sobrevivência, carregando no olhar o desafio e a dignidade que a situação insiste em subtrair, poderia levar a um questionamento quase cético: que “respeito ao estrangeiro”? Qual “santificação do nome”? Não teria, isso também, se tornado “letra morta” quando ao estrangeiro é reservada essa condição de desafio à própria concepção de direito e de humano?

O objetivo aqui é pensar algumas das contradições da condição de estrangeiro tendo, no horizonte, a perspectiva da acolhida e da hospitalidade, fundamentada em uma ética da responsabilidade, tal como proposta por Lévinas (1980, 1995, 1996). Nos instiga a leitura que Derrida (2000) fez do argumento levinasiano acerca da alteridade radical: para ele, o acolhimento e a hospitalidade em Lévinas constituem o feminino, compreendido aqui não como a “mulher” ou traço inerente à ela, mas sim como proximidade e abertura ética à interpelação endereçada pelo outro. Segundo Derrida (2004), a abertura incondicional ao outro define o feminino como encontro que expõe a diferença, a impossibilidade de reduzir o outro ao mesmo, de submetê-lo ao desejo de significá-lo e nomeá-lo. O outro, o estrangeiro, nos desafia a contemplá-lo, considerando-o para além da relação de conhecimento (que sidera, como comenta Macé, 2018).

A proposta, então, é pensar não em uma interpretação ou comentários dos textos de Lévinas acerca dessas noções, mas procurar uma articulação tensional de algumas de suas ideias com alguns aspectos do fenômeno de alteridade radical (do feminino) que se torna presente na figura do outro considerado como estrangeiro.

Para tal, gostaríamos de iniciar este texto com uma nota subjetiva, ligada a pontos comuns específicos na trajetória dos autores. Cerca de dez anos atrás, cada um de nós teve a experiência de ser estrangeiro por um ano, no sentido literal do termo, realizando estágios de pesquisa no exterior, situação não incomum na academia, uma na Universidade de Grenoble, na França, outro na Universidade de East Anglia, na Inglaterra.

A situação era, sem dúvida, privilegiada, com todas as suas garantias e oportunidades. Mais ainda, foram acompanhados de suas respectivas famílias, o que confere à situação contornos singulares, diferentes da pesquisadora ou pesquisador que vai para o exterior por uma temporada deixando, no país de origem, alguns de seus principais vínculos afetivos. Vale acrescentar, nesse aspecto, que a recepção e a acolhida de cada um no país escolhido foi ótima, situação também especial, que permitiu a construção de vínculos acadêmicos e pessoais.

Mas não começamos com esta perspectiva para conferir ao texto um aspecto de testemunho, depoimento ou auto-etnografia: o objetivo é, ao contrário, problematizar desde o início alguns dos múltiplos aspectos da condição de estrangeiro, procurando desnaturalizar sua experiência para situá-la dentro de uma perspectiva da ética da alteridade, nos limites da hospitalidade que pode ser oferecida a quem chega. Essas perspectivas se apresentam como estando ligadas aos modos de tornar presente uma condição específica – o verbo seria “presentar” ou “presentificar”, mais do que “representar”, embora em suas proximidades. O modo como nos entendemos e somos entendidos entrelaçam-se em múltiplas formas de subjetivação da experiência. Essa presentificação da condição não está imune às classificações imediatas nas quais se formam os vínculos na experiência estrangeira.

Para a universidade, a definição é “estudante internacional”. Diante de estrangeiros, “brasileiros”. No encontro com outros brasileiros, “pernambucanos”, “gaúchos”, “de Belo Horizonte” ou “São Paulo”: as referências estaduais ou municipais emergiam, mas eram imediatamente diluídas na experiência comum de serem brasileiros no exterior – laços criados nessa condição podiam ser tornados fortes como gesto de vinculação, amizade e identidade, embora se soubesse de antemão que a proximidade no exterior talvez não sobrevivesse à distância interna no retorno, quando então outras faces da identidade, apagadas na experiência estrangeira, voltariam a se manifestar com força. A distância comum à condição de estrangeiro permitia a construção de laços definidos apenas nessa condição, e que poderiam se tornar mais e mais difusos quando uma determinada territorialidade se impusesse novamente. Finalmente, as definições dentro de cada universidade, como estudante de Humanas, já com pós-graduação, ligado a esta professora ou àquele grupo de pesquisa.

Situação não incomum no meio acadêmico, a condição de “estudar no exterior” traz também reflexos para a constituição identitária no retorno: na volta,

você é “o inglês”, “o francês” ou “o norte-americano”, dotado de uma bibliografia majoritariamente na língua do país de estudo, teorias e epistemologias de outros lugares que se apresentam como ponto de inflexão – conflito e continuidade – para pensar realidades locais.

Mas não tratamos do estrangeiro, aqui, apenas nesse sentido literal, embora ele possa tomar certa primazia ao longo do texto. Não faremos distinção entre essa condição geral do estrangeiro e seu uso como metáfora de uma situação. Vale recordar, de início, a advertência de Catarina Koltai (2000, p. 145):

Talvez não seja demais repetir: fronteira, no sentido psíquico, não tem nada a ver com fronteiras naturais. Tem um sentido topológico e não topográfico. E isso nos obriga a levar em conta a parte invisível do espaço. Mais ainda, no tema que aqui me interessa, isso pode dar sentido à palavra fraternidade. O olhar racista não tem como vislumbrar esse invisível, obcecado que está pela semelhança visível. A alteridade pode ser apenas reconhecida, jamais conhecida.

Segundo Rodrigues (2013), o fato de não podermos conhecer a alteridade está associado ao fato de que, em Lévinas, a intersubjetividade assimétrica nos expõe e nos desloca de tal modo que, uma vez diante do outro, não conseguimos retornar a nós mesmos: estamos no limiar e de lá contemplamos o rosto do outro que demanda de nós uma resposta. É justamente isso o que representa o gesto de consideração (Macé, 2018, p.28): um convite para a contemplação e para a reabertura de uma relação, de uma proximidade, de uma possibilidade de avizinhamento com a alteridade, “de observação, de atenção, delicadeza, cuidado, estima, reabertura de uma relação, de uma proximidade, de uma possibilidade”. Seria uma ética da responsabilidade que desafia os quadros normativos da justiça e do direito no sentido de requerer uma outra forma de avaliarmos uns aos outros, privilegiando o acolhimento e não a condenação sumária do estrangeiro.

A experiência do fora

Em seu livro *Estrangeiros a nós mesmos*, Julia Kristeva (2008) recorda, já a partir da poética do título, que o estrangeiro não se apresenta apenas como situação jurídica, mas como forma de vida e possibilidade de existir mesmo dentro de um mesmo espaço. O estrangeiro carrega em si a experiência do fora. Ele não estava ali até um momento atrás; sua presença é notada porque não naturalizada, ao menos em

um primeiro instante. Há uma expectativa de hospitalidade, ritual em muitas culturas, na recepção àquele que chega de outro lugar, traz sua experiência da exterioridade e está de passagem rumo a outro lugar – a volta para seu lugar de “dentro” ou a busca por novos espaços. Essa exterioridade entrelaça elementos simbólicos, políticos, históricos, vínculos comunitários, mentalidades e imaginários compartilhados.

Não há definição única para o que é ser um estrangeiro em termos de uma identidade: se, em termos jurídicos, trata-se de uma situação bastante definida, por outro lado, se pensarmos o estrangeiro em termos metafóricos, talvez não existam propriamente limites para essa condição. Gostaríamos de delimitar a experiência do estrangeiro, aqui, não apenas como deslocamento geográfico, mas como todo tipo de deslocamento que instaura um regime de instabilidade e liminaridade em relação à propria identidade, em circunstâncias desafiam a constituição de subjetividades diante de situações às quais não se estava acostumado.

Limítrofe é aquele que se mantém na borda, no limite e se nutre do limite; mas é também, de certa maneira, o que nutre o limite, espessa e adensa a fronteira. Não se pode apagar o limite, mas multiplicar suas figuras, complicar, espessar, deslinearizar, dobrar, dividir a linha justamente fazendo-a crescer. [...] Nossa borda não é apenas uma questão de espaços, mas são todos aqueles que chegam, que nos chegam e nos acontecem, é uma borda que nos traspassa, nos divide, nos revela dilacerados e disjuntos, o nós e o dentro interrompidos pelo que vem, a borda fazendo irrupção e interrupção em pleno centro.(MACÉ, 2018, p.23-24)

E então se delineia, ou se denomina, a perspectiva de estrangeiredade não na situação de alguém que vem de fora para dentro, mas como trânsito absoluto: o estrangeiro é alguém que não está. Mas sua definição, evidentemente, não se pauta pelo negativo, e, se podemos utilizar uma distinção da língua portuguesa, o estrangeiro “não está” porque “é”: sua condição enquanto singularidade se pauta pela perspectiva do trânsito e se afirma enquanto tal como alguém dotado de raízes constitutivas de si mesmo – fazer sentido de si mesmo como experiência primeira da condição de estrangeiro.

A presença da estrangeiridade se faz sentir no âmbito de condições novas de experiência que desafiam a reconstituição dos demarcadores de um si-mesmo que se constitui exatamente a partir da interpretação conflitiva de vivências, nas quais as possibilidades de definição de uma situação de vida são elaboradas e reelaboradas nas práticas cotidianas. O afastamento disso instaura uma situação de estrangeiredade, que poderia ser pensada em termos de uma tríade dinâmica constituída por um

“dentro” e um “fora”, tendo como vórtice a experiência do deslocamento. E o que emerge desse fora? Para Giorgio Agamben (2012, p. 63-64), trata-se do “qualquer”:

Qualquer é a figura da singularidade pura. A singularidade não tem identidade, não é determinada relativamente a um conceito, mas também não é indeterminada; ela é, antes, determinada somente através de sua confrontação com uma ideia, isto é, com a totalidade de suas possibilidades. (...) O fora não é um outro espaço que jaz para além de um espaço determinado, mas é a passagem, a exterioridade que lhe dá acesso – em uma palavra: seu rosto, seu *eidos*. O limiar não é, nesse sentido, uma outra coisa em relação ao limite; ela é, por assim dizer, a experiência do limite, o ser-dentro de um *fora*.

O estrangeiro, dentro dessa perspectiva, não se apresenta necessariamente como a alteridade provinda de uma exterioridade objetiva, mas como a alteridade que pode emergir de si mesmo quando desafiado pela experiência de deslocamento que exige, necessariamente, a definição de um tornar-se outro a partir de si mesmo. A experiência do tornar-se – e seria possível encontrar ecos nietzscheanos de *A Gaia Ciência* na ideia de “tornar-se quem se é” – pode ser um indício dessa condição de estrangeiro que reside em todas e nos nós como potência de elaboração do si mesmo: o tornar-se exigem uma estrangeireidade entre quem se era e quem se pode ser.

A pergunta pelo estrangeiro pressupõe, de imediato, a alteridade: só se é estrangeiro diante do outro. E, de certa maneira, quanto mais distante ou diferente esse outro, maior é o desafio de se reconhecer: se a identidade só se apresenta diante de uma alteridade, talvez seja possível jogar com as palavras e indicar que a presença do outro convoca a si-mesmo a se “conhecer de novo”, a repensar sua posição, sua condição, seu modo de ser e de conviver – se “re-conhecer” como alguém a partir da presença do outro.

Mas essa exposição ao outro requer, como menciona Derrida (2004, 2005), uma hospitalidade incondicional, antes de qualquer julgamento ou classificação. Ele admite que sua reflexão sobre o acolhimento ao “estrangeiro” é devedora da relação que Lévinas (2015) estabelece entre a mulher e o modo como suspende qualquer julgamento ao receber em sua casa um estranho. O feminino que Derrida destaca no pensamento de Lévinas é uma abertura à singularidade do outro, mas também a afirmação de um contexto seguro no qual ele poderá continuar buscando, respostas a seus clamores.

A nosso ver, o feminino em Lévinas também aparece quando a proximidade e a substituição na relação hospitaleira com o outro configuram a responsabilidade ética. A proximidade não se confunde com uma vizinhança espacial, mas como

responsabilidade. Da mesma forma, a substituição não pode ser associada ao “tomar o lugar do outro”, mas refere-se ao modo como a passividade e vulnerabilidade de nosso corpo diante da “proximidade do próximo” que se apresenta diante de nós permitem um contato sensível, um encontro no qual “o eu suspende sua persistência em ser si-mesmo em seu assujeitamento ao outro” (LÉVINAS, 1995, p.144).

A substituição não significa colocar-se no lugar do outro para sentir o que ele sente, como se um pudesse tornar-se o outro que se encontra destituído e desesperado. Ela implica trazer um conforto ao se associar a essa fragilidade e finitude essenciais do outro, suportando o peso dessa tarefa e sacrificando seu interesse e sua complacência em ser, que se transformam em responsabilidade pelo outro. (...) A aventura existencial do próximo importa antes mesmo da minha, ou seja, coloca o eu como responsável por essa alteridade em suas provações, como se o surgimento do humano na economia do ser pudesse alterar o sentido e a intriga da ontologia (LÉVINAS, 1996, p.143).

Não seria talvez de todo errado indicar que a presença do outro requer essa despossessão que desafia a identidade a sair de si no âmbito dos vínculos estabelecidos, e a presença do estrangeiro nos recorda de nossa própria estrangeireidade: não posso estar diante do outro, recorda Lévinas (1980), sem pensar em termos de um “nós” que desafia a pensar não mais como “eu”, mas como algo diferente de cada individualidade. Como indica a filósofa mexicana Emma León (2005, p. 38)

En términos todavía más abstractos diremos que la ‘mismidad’ de cualquier cosa solo es posible por su relación con una ‘otredad’ (otro, que no es parte de uno, que no es uno), la cual, a su vez, también es producida por suerte de reflexión especular de carácter constitutivo. Bajo esta perspectiva – dirá Lévinas, por ejemplo – el criterio de *identidad* significa una relación asimétrica entre el *Yo* y el *Tu*, entre el *Yo* y los demás porque se vuelve a absorber en el *Mismo* la alteridad del *Otro*.

A condição de estrangeiro recorda a ética fundamental do encontro com a alteridade: o outro desafia a pensar a si mesmo como alguém em relação e, portanto, exposto ao outro, visível, ligado e incluído em outro sistema de representações no qual pode-se não ser o que se imagina – daí a pergunta pela identidade poder ser formulada não em termos de “quem é você?”, mas, levando em conta a presença de um outro que desloca a certeza do verbo “ser”, traduzi-la para “quem você pensa que é?” – jogando, claro, com o sentido comum de desafio emergente dentro dessa expressão.

A metáfora do estrangeiro não deixa de ser caudatária de certa sensação de estranheza presente na alteridade que aparece de um ponto exterior. Como humano, é absolutamente familiar: reconhece-se o estrangeiro como paradoxalmente igual; como presença que se constitui a partir de um lugar outro, quase um lugar do outro, é também a diferença máxima da exterioridade. Estranho, familiar: estamos na vizinhança da noção freudiana do inquietante, o “desfamiliar”, que provoca um deslocamento a partir do comum. O estrangeiro recorda uma condição humana de nomadismo e movimento, presença e ausência, chegada e partida que se fundem para além de qualquer binarismo em um entrelaçamento constante.

Ele não está, ao menos em um primeiro momento, vinculado ao conjunto daqueles que, como afirma Espósito (2017, p. 117) tem uma “obrigação” ou “dom a doar” para o outro, o “múnus”, significativo da presença do indivíduo em uma comunidade que o reconhece como membro:

Se os membros da *communitas* estão vinculados pela mesma lei, pelo mesmo ônus ou dom a ser doado – os significados de *munus* –, ao contrário, *immunis* é quem está deles isento ou exonerado; quem não tem obrigações em relação ao outro e pode, portanto, conservar íntegra a própria substância de sujeito proprietário de si mesmo

Em sua condição de presença rememoradora de uma exterioridade, sua presença não se dá nesses termos: o princípio de possibilidade de uma integração, se existe, é demorado: não há propriamente uma elaboração das formas de construção de um vínculo comunitário imediatamente, mas apenas situando sua presença dentro do fator do tempo – que pode significar, em alguns casos, mais de uma geração; em outros, a participação nunca se efetiva de maneira completa, em suas divergências e complexidades, como recorda Koltai (2000, p.17):

Objeto identificatório e contra-identificatório, diante do estrangeiro o sujeito nunca permanece indiferente, até porque é como se tivesse de fazer existir fora de si algo que lhe é exterior. E se o Outro fosse eu mesmo? O que se questiona com essa interrogação é a própria cena do inconsciente onde o sujeito se constitui.

É interessante notar que, etimologicamente, a origem latina do estrangeiro está ligada à palavra *alien*, “fora” ou “o que está fora”, mais do que a *alter*, o “outro”. Se desta última provém “alteridade”, da primeira aparece o sentido do “alheio”, aquilo que pertence ao outro. O *alien* tem sua condição de exterioridade ressaltada a partir de uma palavra que o designa como alguém de outro lugar – não por acaso, contemporaneamente, o nome seja usado também para se referir a “extraterrestre” ou

“alienígena”, quando, a rigor, a relação é com o espaço de origem – não por acaso, Marx (2014) em seus *Manuscritos Econômico-Filosóficos* utiliza o conceito de “alienação” para descrever os resultados do afastamento do ser humano do sentido do processo produtivo no qual está envolvido.

O *alien* não é apenas o *alter*, aquele que se opõe ao *ipsos*, o mesmo, mas é alguém marcado diretamente pela condição de estrangeiro – no grego, o *xenos*, aquele que vem de outro país e não está vinculado ao *demos* constituinte da representação na *pólis*: o estrangeiro não tem direito de atuar na vida da *pólis*, é relembrado de sua condição de presença sem participação; o medo é algo que se impõe a partir dele – o termo moderno é a xenofobia.

O atravessamento do limiar

Em termos da cronologia do fenômeno, talvez a primeira experiência característica do estrangeiro seja o ato de chegar. Ele chega de um “fora”, de um outro espaço, na condição de alguém que realiza algum tipo de movimento em direção a uma travessia. Há um gesto simbólico na constituição do estrangeiro que se atualiza no ato de se lançar através de uma fronteira. Esse atravessamento é um dos primeiros elementos que o constituem como alguém que vem de um espaço “fora” para um espaço “dentro”. Mas isso não significa, de maneira alguma, a perspectiva imediata de tornar-se presente nesse novo espaço no qual está: sua identificação é como aquele que veio, que está em um lugar sem efetivamente ser daquele lugar. Sua presença traz a lembrança da existência de um fora, uma alteridade constituída imediatamente pela definição da fronteira.

As maneiras da chegada são parcialmente definidoras do tipo de exterioridade conferida ao estrangeiro. Por definição, o ato de chegar implica alguma espécie de movimento, e as condições dessa movimentação, dessa dinâmica do transporte, parecem se direcionar para a caracterização quase instantânea desse ato: o *como* se chega diz muito sobre *quem* chega, ou, mais ainda, quem se é ao chegar.

Aquele que chega está em uma condição de mudança. Em sua origem está seu desenvolvimento, seus laços, vínculos, as processualidades de formação, sua localização em termos identitários, representações, expectativas, projetos – o estabelecimento de uma condição de existência objetivada em formas de vida específicas, marcadas pelas potências afetivas das relações sociais. Mais ainda, há um

contexto mais amplo, nem sempre visível, de reflexividade a respeito de quem se é. O deslocamento carrega tudo isso de maneira condensada no indivíduo ou grupo que chega em outro lugar: toda essa potência é, no momento da chegada, entendida na situação de estrangeiro. Ele é o outro, o que vem, e isso já diz algo sobre a maneira como aparece aos que estão.

Na perspectiva de Edith Stein (2016, p. 365), é essa presença do outro a responsável pela constituição não apenas de um si-mesmo, mas, sobretudo, de um nós – o estrangeiro apresenta-se não somente como um outro, mas como um “tu” que interpela, chama, convoca à responsabilidade ética:

Pero al yo finito se opone un tú, que es otro yo, su igual, un ente al que se puede dirigir una respuesta y con el que el yo, fundándose en la semejanza del ser del yo, vive en la unidad de un nosotros. El nosotros es la forma en la que hacemos la experiencia del ser único de una pluralidad de personas. El ser único no suprime la multiplicidad y la diversidad de las personas.

Isso se apresenta, no pensamento da filósofa, como uma das perspectivas formadoras de uma vida em comum (2016, p. 445):

Por otra parte, existe una especie de ‘vida común’ con otro, que está más próxima de la vida original propia do que de una percepción externa. Conocimiento de si y conocimiento de otro se encadenan de una manera particular e se condicionan mutuamente.

As condições de chegada estão parcialmente relacionadas às condições de viagem, e seria possível estender essa genealogia até mesmo às situações nas quais ocorre a partida – apenas, por motivos de espaço e de foco, este texto não se propõe a fazer esse tipo de recuo. Um olhar para a jornada, no entanto, já adianta algo a respeito da chegada.

Aterrizar em um vôo internacional tendo viajado na primeira classe – com todos os nomes atribuídos a essa construção de sentido de distinção, para usar uma terminologia de Bourdieu – é um reconhecimento diferente de estar na classe econômica (também, por sua vez, objeto de diversas nomenclaturas que estipulam esse tipo de condição) já a partir do embarque: mesmo em vôos domésticos, o embarque prioritário, para além daqueles referidos por lei, é dos passageiros vinculados aos melhores lugares do avião.

No entanto, ao se falar de uma viagem aérea já há um pressuposto radical de distinção: no extremo oposto da desigualdade estão todas as diversas formas precarizadas da jornada, pontos singulares que se acoplam a uma trajetória ligadas a vidas que, dentro de um contexto atual de valorização desigual do humano (MACÉ,

2018), são tornadas irrelevantes – a ponto de sua classificação ser genérica a partir de uma condição específica: o “migrante”, o “refugiado”, o “clandestino”, o “illegal”. Essas denominações, recorda a filósofa mexicana Emma León (2005, p. 85), vão além de esquemas classificatórios e se apresentam como instauradoras do próprio sentido do ser descrito pela linguagem:

El lenguaje, como modalidad de inscripción de un poder, tendrá un papel fundamental dentro del campo de los saberes que describen la fisionomía del mundo (sistema descriptivo – la palabra). Esto se lleva a cabo con el desarrollo de un aparato de nociones que, aunque sea cada vez más ‘aséptico’ y sofisticado, reparte cualidades y adjetivaciones a partir de un canon; funda divisiones planetarias.

O problema da linguagem no caso do estrangeiro seria objeto de uma seção específica dada sua complexidade – mas isso ultrapassaria o escopo e os limites deste texto. Parece importante indicar, no entanto, que a questão dos modos de classificar e ser classificado não deixa de estar ligado diretamente à compreensão das linguagens do local onde se chega – “linguagens” no plural, próxima de uma perspectiva dos sistemas de signos, para não se confundir nem ser reduzida ao “idioma”, sem dúvida um ponto fundamental, mas não o único. Compreender o idioma de outro país, “ser fluente” na língua não significa um pleno domínio dos códigos de linguagem – códigos culturais e classificatórios – de um outro lugar.

Daí, ao menos em parte, também a condição de “ser estrangeiro em seu próprio idioma” quando os demais códigos variam. Para além das variações linguísticas, esses processos se apresentam como flutuações de sentido que desafiam, durante um tempo maior ou menor, o estrangeiro a plenamente compreender a realidade na qual está subitamente inserido. Não podemos nos esquecer aqui que Deleuze caracteriza a potência transformadora da linguagem, seu devir menor, quando ela nos permite sermos “bilíngues numa mesma língua”, “estrangeiros em nossa própria língua”, ou ainda “sermos gagos na própria linguagem”, uma vez que esses gestos desestabilizam as normas, trazem a variação contínua que permite emergir a *différance* (processo de adiamento constante de apreensão da alteridade radical), desafiando os elementos estáveis de poder liberando uma potencialidade capaz de desviar-se do modelo, do fato majoritário: “a variação contínua seria precisamente isso, essa amplitude que não para de extrapolar, por excesso ou por falta, o limiar representativo do padrão majoritário” (DELEUZE, 2010, p.59).

E, em última instância, a passagem entre linguagens não deixa de ser também uma passagem entre categorizações da realidade na percepção do arbitrário – clássico indicado por Saussure no *Curso de Linguística Geral* – da relação entre significantes e significados: saber a palavra não necessariamente é uma garantia de conhecer a referência e, menos ainda, os implícitos e pressupostos ligados a ela. Talvez não seja por outro motivo que Derrida (2017, p. 32) trabalhe o tema da linguagem e do outro dentro da chave da justiça perante o estrangeiro em *Força de Lei*:

Endereçar-se a outrem na língua do outro é, ao mesmo tempo, a condição de toda a justiça possível, ao que parece, mas isso parece não apenas rigorosamente impossível (já que só posso falar a língua do outro na medida em que dela me apropio, ou que a assimilo segundo a lei do terceiro implícito) (...)

A situação de estrangeiro, em seu extremo mais negativo, está ligada ao estabelecimento de uma condição cotidiana, ou quase, de falta de autonomia para dar conta de sua própria situação ou, em última análise, de fazer escolhas. Nas palavras de Claudine Haroche (2008, p. 169):

Trata-se, então, de compreender a humilhação pelo fato de o indivíduo ser situado em posição de passividade, de dependência, e experimentar um sentimento de impotência e frustração, de intensa humilhação: confrontado à complexidade e à opacidade crescentes, não consegue mais encontrar sentido na sociedade, nem em si mesmo.

A configuração rumo a uma discursividade jurídica da identidade aponta para formas de vida precarizadas e destituídas de sua representação como pessoa e, menos ainda, como indivíduo, para o anonimato de uma designação genérica. Não por acaso, sua relevância se dá no limite da tragédia: vemos essa alteridade quando sua condição de ser vivo é negada em algumas condições.

Em cada uma dessas duas condições extremas o ato de chegar se realiza na constituição de uma estrangeiridade completamente diferente. As condições de vida precarizadas na origem se estendem na condição daquele que se lança, por ausência de outras possibilidades, a outro lugar. Seria possível dizer que, nestes casos, talvez não exista propriamente uma “chegada”: a indefinição constante, a incerteza sobre a destinação, a improbabilidade de uma resolução imediata, a constante expectativa do que pode acontecer: toda a potência do indivíduo é solicitada nesse momento para se realizar enquanto possibilidade de existência dentro de condições não apenas adversas, caracterizadas por um não-saber artificialmente criado pela negação de sua

situação anterior antes da definição de uma nova: deixa-se de ser alguém antes de, efetivamente, se alcançar uma nova condição – a instabilidade se torna cotidiana.

Haroche (2008, p.79) problematiza a condição de reconhecimento da alteridade como uma maneira de pensar os sentimentos políticos como parte constitutiva da experiência do outro, sobretudo em condições nas quais há uma perspectiva de constante redução de autonomia – a humilhação. A questão do estrangeiro pode ser relacionada com uma perspectiva mais ampla de reconhecimento da alteridade, assim como dos gestos de elaboração cotidiana de sua dignidade:

As tensões e os paradoxos que atravessam a construção problemática das identidades políticas nas sociedades contemporâneas fazem ressurgir essas questões com acuidade, atestando a importância e, de modo mais específico, o estatuto a ser atribuído ao reconhecimento: devemos reconhecer nele uma necessidade indeterminada, indeterminável, porém contínua e fundamental? E, indo um pouco mais longe, um direito concreto que decorra e se traduza em legislações específicas?

Se é possível indicar algum mínimo substrato comum é a condição de estrangeiro. E, nos dois casos, a perspectiva de ser percebido dentro de um regime jurídico que sanciona – ou questiona – essa situação a partir as regras estipuladas para cada um dos casos. Mesmo dentro de uma situação entendida como inteiramente dentro das condições gerais, foco deste texto, designa-se uma forma específica de estabelecimento de um “fora”.

O ato de chegar, sem dúvida, assume uma ampla variedade de formas, cada uma delas com formas mais ou menos ritualizadas de percepção e reflexividade da constituição daquele que chega em relação aos que já estão. De certa maneira, o estabelecimento de fronteiras simbólicas do “dentro” e do “fora”, da condição de “local” e “estrangeiro” podem ser mais rígidas ou mais diluídas já a partir da chegada. Sobretudo se essa chegada não encontra o feminino associado à consideração que requer, segundo Macé (2018, p.29) “olhar atentamente, ser delicado, prestar atenção, levar em conta, tratar com cuidado antes de agir e para agir, tomar em estima, ter responsabilidade por”.

A título de exemplo, a transição de uma cidade ou estado para outro dentro do mesmo país tende a ser consideravelmente mais suave, em termos da demarcação de fronteiras, do que entre países – trata-se, aliás, de outro vocabulário: é o “limite” de estado ou município em contraste com a “fronteira” nacional. Mas, note-se, essa “suavidade” é apenas em termos da passagem e da chegada, não da recepção ou do estabelecimento – e ainda assim parcial.

O sentido de passagem parece se apresentar com mais força quando há uma demarcação mais nítida e imediata do “dentro/fora” em termos de deslocamento. Talvez não seja errado mencionar a presença de vários elementos rituais de permissão da chegada – nesse sentido, há algumas situações que se apresentam como particularmente representativas desse momento.

Chegar no aeroporto, na fronteira terrestre ou marítima entre dois países significa mostrar os dispositivos condicionais responsáveis por permitir sua entrada e situá-lo na condição de estrangeiro: a chegada física é apenas o ponto inicial antes de se passar pela fronteira geopolítica – fisicamente, a título de exemplo, nos aeroportos isso se traduz como pequenas cabines ocupadas por um funcionário do governo do país no qual se chega, responsável por examinar os documentos e autorizar – ou não – a entrada. Nesse momento é sancionada uma condição específica: o que vem de fora está apto a circular dentro, mas recordando-se imediatamente quais são as condições para tal.

O sentido da distância geográfica pode se entrelaçar, em algumas dessas situações, com a geopolítica: em alguns casos, há filas para cidadãs e cidadãos do país, outra para os do bloco político-econômico próximo e, finalmente, outra para quem chega de espaços mais distantes. O sentido do que se poderia chamar de “globalização” pode ser questionado nesse momento: os espaços globais parecem permitir uma circulação de mercadorias com mais facilidade do que a de pessoas, para as quais as fronteiras se apresentam com mais força – o sentido da hospitalidade é, em um desvio, transferido para a mercadoria e para os fluxos econômicos, mas não necessariamente para o ser humano. Não por acaso, é possível completar recorrendo novamente a Claudine Haroche (2008, p. 83):

O respeito e a consideração se constituem em objetos antropológicos e políticos intangíveis, porém fundamentais. A atenção às manifestações visíveis de respeito e sensibilidade às expressões de consideração permitem vislumbrar a existência de uma continuidade que se dirige das formas e deveres da civilidade aos direitos inalienáveis do ser humano.

A partir daí, estando dentro das condições esperadas, há a travessia para o espaço de dentro, demarcada sua condição de fora. Ao mesmo tempo em que a consideração estabelece a liminaridade do estrangeiro, ela também lhe confere um rosto, uma escuta. Para Lévinas (1980, 1995), ver o outro é responder a ele. O discurso estruturado como uma resposta é a modalidade de reconhecimento que

reconhece a alteridade irredutível, a força do feminino que se manifesta no “acolhimento irrestrito àquele que se coloca diante de mim e que, em seu apelo, me constitui e me contesta” (LÉVINAS, 1996, p.150).

O feminino, o eros, a hospitalidade

É importante lembrarmos que o feminino em Lévinas ganha forma como gesto ético de sair de si, ou seja, representa a ação de um sujeito que sai da segurança em sua morada e inicia, no encontro com a alteridade radical, uma expatriação de si mesmo, um tipo de expulsão que o conduz do Dito ao Dizer. Convém salientar também que o feminino, para Lévinas, não é a mulher empírica. Trata-se do gesto de acolhimento e de hospitalidade que atinge uma radicalidade essencial profunda e “meta-empírica que leva em conta a diferença sexual numa ética emancipada da ontologia” (LÉVINAS, 1995, p. 60). Lévinas afirma, em *Totalidade e Infinito* (1980, p.140), que a “ausência empírica do ser humano de sexo feminino em uma morada em nada altera a dimensão de feminidez que nela permanece aberta, como o próprio acolhimento da morada”. Assim, quem nos proporciona o acolhimento é o ser feminino, não as mulheres empíricas de fato.

O feminino se associa ao processo de avizinhamento e proximidade do outro, de acolhimento de sua demanda e de construção de uma responsabilidade ética que desenha não só uma possibilidade de relação com o outro, mas de individuação de si. Segundo Menezes (2008, p.32), “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”. Nesse sentido, o feminino rompe o isolamento do eu para, em uma relação erótica com o outro, tornar possível a emergência da vulnerabilidade que desestabiliza, desorganiza e abre espaços de contato hospitalero.

Carla Rodrigues (2008) enfatiza que essa relação erótica não tem a ver com uma dimensão sexual do contato com o outro, mas sim como um “sair de si” que não resulta em uma experiência de fusão de dois elementos (de redução do outro ao mesmo), mas que conduz ao jogo dialético entre proximidade e distância. É nesse movimento que, segundo a autora, um sujeito pode ter a chance de ser fecundo, de sair de sua solidão para, no encontro com o outro, não voltar a ser si mesmo e nem se

confundir com a alteridade que o expulsa de si. Tal movimento, que aparece descrito por Lévinas na obra *Da existência ao existente*, resulta na possibilidade que todos têm de gerar um filho, uma obra, revelando que a transcendência do eu é a abertura de um tempo em que criamos algo para além de nós mesmos. A fecundidade pode ser associada à possibilidade de sair do *il y a*, da existência sem existente, do anonimato da existência, para que o sujeito possa ser envolvido pela distinção, pela diferença que provoca o existente a sair de si:

[...] é 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 que assume a força do *il y a* [...] faz do Outro anônimo pelo uso de seu poder. 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. (MENEZES, 2008, p.18)

Em suma, Rodrigues (2011) e Menezes (2008) argumentam que a intersubjetividade em Lévinas é revelada pelo eros, pelo toque e pela carícia que, na interpelação, um sujeito possa ir “além de si, como se, ao tocar o Outro, tocasse o futuro, o que está por vir e que não tem conteúdo” (MENEZES, 2008, p.23).

O feminino desenharia, portanto, a dissimetria absoluta em relação ao outro, uma interdição do registo do *próprio*, da *propriedade*, do poder e da autonomia que constrangem o acolhimento ao estrangeiro (RIBEIRO, 2015; DUBOST, 2006). Nesse sentido, em *Totalidade e Infinito* (1980, p.249), há uma metáfora espacial que faz o vínculo com uma das dimensões do “feminino” em Lévinas: a morada, a dimensão protegida do lar, do recolhimento do sujeito a si mesmo, e também do acolhimento e proteção, do cuidado. Em uma leitura derridiana da noção de feminino, o feminino (e o rosto) é aquele que, ao mesmo tempo, providencia acolhimento e hospitalidade ao estrangeiro que “invade” (não sem alguma dose de violência) sua morada, oferecendo-lhe lugar de pouso e passagem, permitindo-lhe que fale, que demande algo e que, sobretudo, inaugure um tempo sempre aberto ao devir, ao instante em iminência.

Sob esse aspecto, a chegada e a proximidade do estrangeiro nos colocam em contato com a força que o feminino tem de, segundo Derrida (2000, 2004, 2005), produzir instantes em instância, instantes em que algo inaudito e furtivo está prestes a ocorrer e a atualizar nosso espanto diante da existência. “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” (MENEZES, 2008, p.19). O estrangeiro é, portanto, o infamiliar, aquele que faz diferir o tempo presente entre o que está a ponto de acontecer e o que acontece de fato, aquele que nos auxilia na elaboração de um outro imaginário que contraria o encadeamento de causas e efeitos, a previsibilidade determinista entre o que estaria previsto e o que se realiza: ele nos apresenta a força do feminino e nos oferece a chance singular de transformar a vulnerabilidade da despossessão em agenciamentos de criação fecunda do comum, de outras possibilidades de formas de vida que possam permitir subsistir, insistir, residir, resistir.

O feminino que surge no contato com o estrangeiro traduz-se também no cuidado com a manutenção do fio da vida ordinária, de tudo o que permite à vida de manter sua trama e de encontrar um ritmo viável, habitável. O feminino é uma sustentação para a vida e para a vulnerabilidade humana, com especial atenção ao que resiste à dor, ao sofrimento e ao desastre. Ele expressa as tensões que acompanham o trabalho de manutenção do mundo, permitindo uma reparação contínua dos espaços em que a vida se esgarça, fratura e ameaça romper-se.

Considerações finais

No início de seu texto no livro *Curitiba: do modelo à modelagem*, Lucrécia D'A. Ferrara (2007, p. 9) descreve sua experiência de, como professora da PUC-SP, chegar à capital paranaense para a elaboração de uma pesquisa sobre espaço:

Quarenta e cinco minutos em via aérea me separam de Curitiba, que tenho revisto, nos últimos dois anos, assiduamente. Nesses dois anos, deixei-me extasiar pela cidade, conhecendo-nos ambas, ela e eu, dois organismos em confronto. Porém, até hoje, não quis adquirir um mapa de Curitiba. Permito-me descobri-la a cada chegada ou partida, a cada dia, a cada percurso e, sobretudo, a cada contato humano com pessoas que, estimuladas discretamente, começam a falar de Curitiba com entrega ou resistência, mas, sempre, com alvoroço e entusiasmo. (...) Para mim, estrangeira, a cidade não tinha sentidos, apenas visualidades.

A autora prossegue, em um refinado processo metodológico, indicando como se dá o processo de construção de uma leitura da cidade a partir da construção de um “léxico” próprio elaborado a partir do que denomina as “descontinuidades” registradas pouco a pouco em sua experiência de pesquisa. Dentre muitos aspectos desse texto, podem ser destacado, em primeiro lugar, o uso da palavra “estrangeira” em sentido de deslocamento próximo ao que sugerimos aqui, e, segundo, a construção

de um olhar que, sem deixar de ser exterior, procura se aproximar e apropriar da cidade ao mesmo tempo em que há interrogações e distanciamentos. Há uma sugestão de dialética entre um “fora” e um “dentro” que se entrelaçam.

O sentido de ser “estrangeiro” pode emergir dos atravessamentos afetivos, cognitivos e sociais do cotidiano que convocam a algum tipo de mudança, transformação, de reconfiguração das subjetividades para se dar conta das condições, mais ou menos favoráveis ou adversas, que se apresentam – muitas vezes sem nenhum tipo de suporte ou possibilidade de apoio para a definição desse tipo de momento.

Tornar-se estrangeiro pode não implicar nenhum tipo de deslocamento motivado por si mesmo: é possível tornar alguém estrangeiro a partir de movimentos alheios à sua vontade e expectativa, que de um momento para outro os enquadram dentro de condições novas, que serão enfrentadas com maior ou menor facilidade de acordo com as possibilidades de resistência, adequação, conflito e continuidade – nesse aspecto, seria possível considerar o subalterno, no sentido definido por Spivak (2016), como uma das condições assumidas pelos sujeitos em termos de uma exterioridade – mas também como resistência e questionamento dos binarismos instauradores de limiares específicos para definir, circunscrever e classificar.

O fato é que o estrangeiro, seu dizer e seu rosto demandam uma responsabilidade ética capaz de prover uma sustentação para a vida e para a vulnerabilidade humana, com especial atenção àquele que resiste à dor, ao sofrimento e ao desastre. Diante das múltiplas tensões que acompanham o trabalho de manutenção do mundo e das formas de vida que o tornam habitável, o feminino que confere contornos ao acolhimento permite uma reparação contínua dos espaços em que a vida se esgarça, fratura e ameaça romper-se, preservando o rosto, a dignidade e a vida.

Referências

- AGAMBEN, G. *A comunidade que vem*. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.
DERRIDA, J. “Hospitality”, *Angelaki*, v.5, n.3, 2000, p.3-18.
DERRIDA, J. *Adeus a Emmanuel Lévinas*. São Paulo: Perspectiva, 2004.
DERRIDA, J. “The principle of hospitality”. *Parallax*, v.11, n.1, 2005, p.6-9.
DERRIDA, J. *Força de Lei*. São Paulo: Martins Fontes, 2017.

- DUBOST, Matthieu. Féminin et phénoménalité selon Emmanuel Lévinas. *Les Études Philosophiques*, v. 3, n. 78, p. 317-334. 2006.
- ESPÓSITO, R. *Termos da política*. Curitiba: Ed. UFPR, 2017.
- FERRARA, L. D. Além do Ver. Em ____; DUARTE, F.; CAETANO, K. E. *Curitiba: do modelo à modelagem*. São Paulo: Annablume, 2007.
- HAROCHE, C. *A condição sensível*. Rio de Janeiro: Contracampo, 2008.
- KOLTAI, C. *Política e Psicanálise: o estrangeiro*. São Paulo: Escuta, 2000.
- LEON VEGA, E. *Sentido Ajeno*. Madrid: Antropos, 2005.
- LÉVINAS, E. *Totalidade e Infinito*. Lisboa: Ed. 70, 1980.
- LÉVINAS, E. *Alterité et transcendence*. Paris: Fata Morgana, 1995.
- LÉVINAS, E. "Deux dialogues avec Emmanuel Lévinas ». IN : PONZIO, Augusto. *Sujet et altérité sur Emmanuel Lévinas*. Paris : L'Harmattan, 1996, p.143-151.
- LÉVINAS, E. *Quatro leituras talmúdicas*. São Paulo: Perspectiva, 2015.
- MACÉ, M. *Siderar, considerar: migrantes, formas de vida*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2018.
- MARX, K. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Lisboa: Ed. 70, 2014.
- MENEZES, Magali Mendes de. O pensamento de Emmanuel Lévinas: uma filosofia aberta ao feminino. *Estudos Feministas*, v.16, n.1, 2008, p.13-33.
- RIBEIRO, Luciane. *A Subjetividade e o Outro: ética da responsabilidade em Emmanuel Levinas*. 1. ed. São Paulo: Ideias&Letras, 2015.
- RODRIGUES, C. *Duas palavras para o feminino: hospitalidade e responsabilidade*. Rio de Janeiro: Nau Editora, Faperj, 2013.
- RODRIGUES, C. A costela de Adão: diferenças sexuais a partir de Lévinas. *Estudos Feministas*, v.19, n.2, p. 371-387, 2011.
- SPIVAK, G. C. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2016.
- STEIN, E. *Ser finito y ser eterno*. México D. F.; Fondo de Cultura Económica, 2016.

ACOLHIMENTO, CONSIDERAÇÃO E HOSPITALIDADE NA EXPERIÊNCIA DO ESTRANGEIRO: POTÊNCIAS DO FEMININO

ACCUEIL, CONSIDÉRATION ET HOSPITALITÉ DANS L'EXPÉRIENCE DE L'ÉTRANGER: PUISSANCES DU FÉMININ

Luis Mauro Sa Martino

Resumo

O objetivo deste artigo é refletir acerca de algumas das contradições da condição de estrangeiro tendo, no horizonte, a perspectiva do feminino em Lévinas, aqui entendida a partir do diálogo com Derrida e nas noções de acolhimento e hospitalidade como bases de uma ética da responsabilidade pela alteridade radical. Argumentamos que a abertura incondicional ao outro define o feminino a partir de um encontro que expõe a diferença ao mesmo tempo em que preserva, em meio a conflitos e tensões, os espaços em que a vida se esgarça, ameaçando o rosto, a dignidade e a vida.

Palavras-chave: Acolhimento, Hospitalidade, Estrangeiro, Feminino

Abstract/Resumen/Résumé

L'objectif de cet article est de réfléchir à certaines des contradictions de la condition d'étranger ayant à l'horizon : a) la perspective du féminin chez Lévinas, en dialogue avec Derrida et b) les notions d'accueil et d'hospitalité comme bases d'une éthique de la responsabilité pour l'altérité radicale. Nous soutenons que l'ouverture inconditionnelle à l'autre définit le féminin à partir d'une rencontre qui expose la différence tout en préservant, au milieu de multiples conflits, des espaces dans lesquels la vie rétrécit, menaçant le visage, la dignité et la vie.

Keywords/Palabras-claves/Mots-clés: Accueil, L'hospitalité, Étranger, Féminin

Acolhimento, consideração e hospitalidade na experiência do estrangeiro: potências do feminino¹

Accueil, considération et hospitalité dans l'expérience de l'étranger: puissances du féminin

“O respeito ao estrangeiro e a santificação do nome do Eterno formam uma estranha igualdade. E todo o resto torna-se letra morta” (Lévinas, 2015, p. 58).

Introdução

A leitura dessa epígrafe de Lévinas, diante das imagens de embarcações precárias lotadas de seres humanos que aportam em praias de países desenvolvidos em busca de alguma perspectiva de vida e sobrevivência, carregando no olhar o desafio e a dignidade que a situação insiste em subtrair, poderia levar a um questionamento quase cético: que “respeito ao estrangeiro”? Qual “santificação do nome”? Não teria, isso também, se tornado “letra morta” quando ao estrangeiro é reservada essa condição de desafio à própria concepção de direito e de humano?

O objetivo aqui é pensar algumas das contradições da condição de estrangeiro tendo, no horizonte, a perspectiva da acolhida e da hospitalidade, fundamentada em uma ética da responsabilidade, tal como proposta por Lévinas (1980, 1995, 1996). Nos instiga a leitura que Derrida (2000) fez do argumento levinasiano acerca da alteridade radical: para ele, o acolhimento e a hospitalidade em Lévinas constituem o feminino, compreendido aqui não como a “mulher” ou traço inerente à ela, mas sim como proximidade e abertura ética à interpelação endereçada pelo outro. Segundo Derrida (2004), a abertura incondicional ao outro define o feminino como encontro que expõe a diferença, a impossibilidade de reduzir o outro ao mesmo, de submetê-lo ao desejo de significá-lo e nomeá-lo. O outro, o estrangeiro, nos desafia a contemplá-lo, considerando-o para além da relação de conhecimento (que sidera, como comenta Macé, 2018).

A proposta, então, é pensar não em uma interpretação ou comentários dos textos de Lévinas acerca dessas noções, mas procurar uma articulação tensional de algumas de suas ideias com alguns aspectos do fenômeno de alteridade radical (do feminino) que se torna presente na figura do outro considerado como estrangeiro.

¹ Este texto foi desenvolvido em co-autoria. Por questões técnicas da plataforma, o nome da co-autora não pode ser incluído.

Para tal, gostaríamos de iniciar este texto com uma nota subjetiva, ligada a pontos comuns específicos na trajetória dos autores. Cerca de dez anos atrás, cada um de nós teve a experiência de ser estrangeiro por um ano, no sentido literal do termo, realizando estágios de pesquisa no exterior, situação não incomum na academia, uma na Universidade de Grenoble, na França, outro na Universidade de East Anglia, na Inglaterra.

A situação era, sem dúvida, privilegiada, com todas as suas garantias e oportunidades. Mais ainda, foram acompanhados de suas respectivas famílias, o que confere à situação contornos singulares, diferentes da pesquisadora ou pesquisador que vai para o exterior por uma temporada deixando, no país de origem, alguns de seus principais vínculos afetivos. Vale acrescentar, nesse aspecto, que a recepção e a acolhida de cada um no país escolhido foi ótima, situação também especial, que permitiu a construção de vínculos acadêmicos e pessoais.

Mas não começamos com esta perspectiva para conferir ao texto um aspecto de testemunho, depoimento ou auto-etnografia: o objetivo é, ao contrário, problematizar desde o início alguns dos múltiplos aspectos da condição de estrangeiro, procurando desnaturalizar sua experiência para situá-la dentro de uma perspectiva da ética da alteridade, nos limites da hospitalidade que pode ser oferecida a quem chega. Essas perspectivas se apresentam como estando ligadas aos modos de tornar presente uma condição específica – o verbo seria “presentar” ou “presentificar”, mais do que “representar”, embora em suas proximidades. O modo como nos entendemos e somos entendidos entrelaçam-se em múltiplas formas de subjetivação da experiência. Essa presentificação da condição não está imune às classificações imediatas nas quais se formam os vínculos na experiência estrangeira.

Para a universidade, a definição é “estudante internacional”. Diante de estrangeiros, “brasileiros”. No encontro com outros brasileiros, “pernambucanos”, “gaúchos”, “de Belo Horizonte” ou “São Paulo”: as referências estaduais ou municipais emergiam, mas eram imediatamente diluídas na experiência comum de serem brasileiros no exterior – laços criados nessa condição podiam ser tornados fortes como gesto de vinculação, amizade e identidade, embora se soubesse de antemão que a proximidade no exterior talvez não sobrevivesse à distância interna no retorno, quando então outras faces da identidade, apagadas na experiência estrangeira, voltariam a se manifestar com força. A distância comum à condição de estrangeiro permitia a construção de laços definidos apenas nessa condição, e que poderiam se

tornar mais e mais difusos quando uma determinada territorialidade se impusesse novamente. Finalmente, as definições dentro de cada universidade, como estudante de Humanas, já com pós-graduação, ligado a esta professora ou àquele grupo de pesquisa.

Situação não incomum no meio acadêmico, a condição de “estudar no exterior” traz também reflexos para a constituição identitária no retorno: na volta, você é “o inglês”, “o francês” ou “o norte-americano”, dotado de uma bibliografia majoritariamente na língua do país de estudo, teorias e epistemologias de outros lugares que se apresentam como ponto de inflexão – conflito e continuidade – para pensar realidades locais.

Mas não tratamos do estrangeiro, aqui, apenas nesse sentido literal, embora ele possa tomar certa primazia ao longo do texto. Não faremos distinção entre essa condição geral do estrangeiro e seu uso como metáfora de uma situação. Vale recordar, de início, a advertência de Catarina Koltai (2000, p. 145):

Talvez não seja demais repetir: fronteira, no sentido psíquico, não tem nada a ver com fronteiras naturais. Tem um sentido topológico e não topográfico. E isso nos obriga a levar em conta a parte invisível do espaço. Mais ainda, no tema que aqui me interessa, isso pode dar sentido à palavra fraternidade. O olhar racista não tem como vislumbrar esse invisível, obcecado que está pela semelhança visível. A alteridade pode ser apenas reconhecida, jamais conhecida.

Segundo Rodrigues (2013), o fato de não podermos conhecer a alteridade está associado ao fato de que, em Lévinas, a intersubjetividade assimétrica nos expõe e nos desloca de tal modo que, uma vez diante do outro, não conseguimos retornar a nós mesmos: estamos no limiar e de lá contemplamos o rosto do outro que demanda de nós uma resposta. É justamente isso o que representa o gesto de consideração (Macé, 2018, p.28): um convite para a contemplação e para a reabertura de uma relação, de uma proximidade, de uma possibilidade de avizinhamento com a alteridade, “de observação, de atenção, delicadeza, cuidado, estima, reabertura de uma relação, de uma proximidade, de uma possibilidade”. Seria uma ética da responsabilidade que desafia os quadros normativos da justiça e do direito no sentido de requerer uma outra forma de avaliarmos uns aos outros, privilegiando o acolhimento e não a condenação sumária do estrangeiro.

A experiência do fora

Em seu livro *Estrangeiros a nós mesmos*, Julia Kristeva (2008) recorda, já a partir da poética do título, que o estrangeiro não se apresenta apenas como situação jurídica, mas como forma de vida e possibilidade de existir mesmo dentro de um mesmo espaço. O estrangeiro carrega em si a experiência do fora. Ele não estava ali até um momento atrás; sua presença é notada porque não naturalizada, ao menos em um primeiro instante. Há uma expectativa de hospitalidade, ritual em muitas culturas, na recepção àquele que chega de outro lugar, traz sua experiência da exterioridade e está de passagem rumo a outro lugar – a volta para seu lugar de “dentro” ou a busca por novos espaços. Essa exterioridade entrelaça elementos simbólicos, políticos, históricos, vínculos comunitários, mentalidades e imaginários compartilhados.

Não há definição única para o que é ser um estrangeiro em termos de uma identidade: se, em termos jurídicos, trata-se de uma situação bastante definida, por outro lado, se pensarmos o estrangeiro em termos metafóricos, talvez não existam propriamente limites para essa condição. Gostaríamos de delimitar a experiência do estrangeiro, aqui, não apenas como deslocamento geográfico, mas como todo tipo de deslocamento que instaura um regime de instabilidade e liminaridade em relação à propria identidade, em circunstâncias desafiam a constituição de subjetividades diante de situações às quais não se estava acostumado.

Limítrofe é aquele que se mantém na borda, no limite e se nutre do limite; mas é também, de certa maneira, o que nutre o limite, espessa e adensa a fronteira. Não se pode apagar o limite, mas multiplicar suas figuras, complicar, espessar, deslinearizar, dobrar, dividir a linha justamente fazendo-a crescer. [...]Nossa borda não é apenas uma questão de espaços, mas são todos aqueles que chegam, que nos chegam e nos acontecem, é uma borda que nos traspassa, nos divide, nos revela dilacerados e disjuntos, o nós e o dentro interrompidos pelo que vem, a borda fazendo irrupção e interrupção em pleno centro.(MACÉ, 2018, p.23-24)

E então se delineia, ou se denomina, a perspectiva de estrangeiredeade não na situação de alguém que vem de fora para dentro, mas como trânsito absoluto: o estrangeiro é alguém que não está. Mas sua definição, evidentemente, não se pauta pelo negativo, e, se podemos utilizar uma distinção da língua portuguesa, o estrangeiro “não está” porque “é”: sua condição enquanto singularidade se pauta pela perspectiva do trânsito e se afirma enquanto tal como alguém dotado de raízes constitutivas de si mesmo – fazer sentido de si mesmo como experiência primeira da condição de estrangeiro.

A presença da estrangeiridade se faz sentir no âmbito de condições novas de experiência que desafiam a reconstituição dos demarcadores de um si-mesmo que se constitui exatamente a partir da interpretação conflitiva de vivências, nas quais as possibilidades de definição de uma situação de vida são elaboradas e reelaboradas nas práticas cotidianas. O afastamento disso instaura uma situação de estrangeiridade, que poderia ser pensada em termos de uma tríade dinâmica constituída por um “dentro” e um “fora”, tendo como vórtice a experiência do deslocamento. E o que emerge desse fora? Para Giorgio Agamben (2012, p. 63-64), trata-se do “qualquer”:

Qualquer é a figura da singularidade pura. A singularidade não tem identidade, não é determinada relativamente a um conceito, mas também não é indeterminada; ela é, antes, determinada somente através de sua confrontação com uma ideia, isto é, com a totalidade de suas possibilidades. (...) O fora não é um outro espaço que jaz para além de um espaço determinado, mas é a passagem, a exterioridade que lhe dá acesso – em uma palavra: seu rosto, seu *eidos*. O limiar não é, nesse sentido, uma outra coisa em relação ao limite; ela é, por assim dizer, a experiência do limite, o ser-dentro de um *fora*.

O estrangeiro, dentro dessa perspectiva, não se apresenta necessariamente como a alteridade provinda de uma exterioridade objetiva, mas como a alteridade que pode emergir de si mesmo quando desafiado pela experiência de deslocamento que exige, necessariamente, a definição de um tornar-se outro a partir de si mesmo. A experiência do tornar-se – e seria possível encontrar ecos nietzscheanos de *A Gaia Ciência* na ideia de “tornar-se quem se é” – pode ser um indício dessa condição de estrangeiro que reside em todas e nos nós como potência de elaboração do si mesmo: o tornar-se exigem uma estrangeiridade entre quem se era e quem se pode ser.

A pergunta pelo estrangeiro pressupõe, de imediato, a alteridade: só se é estrangeiro diante do outro. E, de certa maneira, quanto mais distante ou diferente esse outro, maior é o desafio de se reconhecer: se a identidade só se apresenta diante de uma alteridade, talvez seja possível jogar com as palavras e indicar que a presença do outro convoca a si-mesmo a se “conhecer de novo”, a repensar sua posição, sua condição, seu modo de ser e de conviver – se “re-conhecer” como alguém a partir da presença do outro.

Mas essa exposição ao outro requer, como menciona Derrida (2004, 2005), uma hospitalidade incondicional, antes de qualquer julgamento ou classificação. Ele admite que sua reflexão sobre o acolhimento ao “estrangeiro” é devedora da relação que Lévinas (2015) estabelece entre a mulher e o modo como suspende qualquer julgamento ao receber em sua casa um estranho. O feminino que Derrida destaca no

pensamento de Lévinas é uma abertura à singularidade do outro, mas também a afirmação de um contexto seguro no qual ele poderá continuar buscando, respostas a seus clamores.

A nosso ver, o feminino em Lévinas também aparece quando a proximidade e a substituição na relação hospitaleira com o outro configuram a responsabilidade ética. A proximidade não se confunde com uma vizinhança espacial, mas como responsabilidade. Da mesma forma, a substituição não pode ser associada ao “tomar o lugar do outro”, mas refere-se ao modo como a passividade e vulnerabilidade de nosso corpo diante da “proximidade do próximo” que se apresenta diante de nós permitem um contato sensível, um encontro no qual “o eu suspende sua persistência em ser si-mesmo em seu assujeitamento ao outro” (LÉVINAS, 1995, p.144).

A substituição não significa colocar-se no lugar do outro para sentir o que ele sente, como se um pudesse tornar-se o outro que se encontra destituído e desesperado. Ela implica trazer um conforto ao se associar a essa fragilidade e finitude essenciais do outro, suportando o peso dessa tarefa e sacrificando seu interesse e sua complacência em ser, que se transformam em responsabilidade pelo outro. (...) A aventura existencial do próximo importa antes mesmo da minha, ou seja, coloca o eu como responsável por essa alteridade em suas provações, como se o surgimento do humano na economia do ser pudesse alterar o sentido e a intriga da ontologia (LÉVINAS, 1996, p.143).

Não seria talvez de todo errado indicar que a presença do outro requer essa despossessão que desafia a identidade a sair de si no âmbito dos vínculos estabelecidos, e a presença do estrangeiro nos recorda de nossa própria estrangeireidade: não posso estar diante do outro, recorda Lévinas (1980), sem pensar em termos de um “nós” que desafia a pensar não mais como “eu”, mas como algo diferente de cada individualidade. Como indica a filósofa mexicana Emma León (2005, p. 38)

En términos todavía más abstractos diremos que la ‘mismidad’ de cualquier cosa solo es posible por su relación con una ‘otredad’ (otro, que no es parte de uno, que no es uno), la cual, a su vez, también es producida por suerte de reflexión espejular de carácter constitutivo. Bajo esta perspectiva – dirá Lévinas, por ejemplo – el criterio de *identidad* significa una relación asimétrica entre el *Yo* y el *Tu*, entre el *Yo* y los demás porque se vuelve a absorber en el *Mismo* la alteridad del *Otro*.

A condição de estrangeiro recorda a ética fundamental do encontro com a alteridade: o outro desafia a pensar a si mesmo como alguém em relação e, portanto, exposto ao outro, visível, ligado e incluído em outro sistema de representações no

qual pode-se não ser o que se imagina – daí a pergunta pela identidade poder ser formulada não em termos de “quem é você?”, mas, levando em conta a presença de um outro que desloca a certeza do verbo “ser”, traduzi-la para “quem você pensa que é?” – jogando, claro, com o sentido comum de desafio emergente dentro dessa expressão.

A metáfora do estrangeiro não deixa de ser caudatária de certa sensação de estranheza presente na alteridade que aparece de um ponto exterior. Como humano, é absolutamente familiar: reconhece-se o estrangeiro como paradoxalmente igual; como presença que se constitui a partir de um lugar outro, quase um lugar do outro, é também a diferença máxima da exterioridade. Estranho, familiar: estamos na vizinhança da noção freudiana do inquietante, o “desfamiliar”, que provoca um deslocamento a partir do comum. O estrangeiro recorda uma condição humana de nomadismo e movimento, presença e ausência, chegada e partida que se fundem para além de qualquer binarismo em um entrelaçamento constante.

Ele não está, ao menos em um primeiro momento, vinculado ao conjunto daqueles que, como afirma Espósito (2017, p. 117) tem uma “obrigação” ou “dom a doar” para o outro, o “múnus”, significativo da presença do indivíduo em uma comunidade que o reconhece como membro:

Se os membros da *communitas* estão vinculados pela mesma lei, pelo mesmo ônus ou dom a ser doado – os significados de *munus* –, ao contrário, *immunis* é quem está deles isento ou exonerado; quem não tem obrigações em relação ao outro e pode, portanto, conservar íntegra a própria substância de sujeito proprietário de si mesmo

Em sua condição de presença rememoradora de uma exterioridade, sua presença não se dá nesses termos: o princípio de possibilidade de uma integração, se existe, é demorado: não há propriamente uma elaboração das formas de construção de um vínculo comunitário imediatamente, mas apenas situando sua presença dentro do fator do tempo – que pode significar, em alguns casos, mais de uma geração; em outros, a participação nunca se efetiva de maneira completa, em suas divergências e complexidades, como recorda Koltai (2000, p.17):

Objeto identificatório e contra-identificatório, diante do estrangeiro o sujeito nunca permanece indiferente, até porque é como se tivesse de fazer existir fora de si algo que lhe é exterior. E se o Outro fosse eu mesmo? O que se questiona com essa interrogação é a própria cena do inconsciente onde o sujeito se constitui.

É interessante notar que, etimologicamente, a origem latina do estrangeiro está ligada à palavra *alien*, “fora” ou “o que está fora”, mais do que a *alter*, o “outro”. Se desta última provém “alteridade”, da primeira aparece o sentido do “alheio”, aquilo que pertence ao outro. O *alien* tem sua condição de exterioridade ressaltada a partir de uma palavra que o designa como alguém de outro lugar – não por acaso, contemporaneamente, o nome seja usado também para se referir a “extraterrestre” ou “alienígena”, quando, a rigor, a relação é com o espaço de origem – não por acaso, Marx (2014) em seus *Manuscritos Econômico-Filosóficos* utiliza o conceito de “alienação” para descrever os resultados do afastamento do ser humano do sentido do processo produtivo no qual está envolvido.

O *alien* não é apenas o *alter*, aquele que se opõe ao *ipsos*, o mesmo, mas é alguém marcado diretamente pela condição de estrangeiro – no grego, o *xenos*, aquele que vem de outro país e não está vinculado ao *demos* constituinte da representação na *pólis*: o estrangeiro não tem direito de atuar na vida da *pólis*, é relembrado de sua condição de presença sem participação; o medo é algo que se impõe a partir dele – o termo moderno é a xenofobia.

O atravessamento do limiar

Em termos da cronologia do fenômeno, talvez a primeira experiência característica do estrangeiro seja o ato de chegar. Ele chega de um “fora”, de um outro espaço, na condição de alguém que realiza algum tipo de movimento em direção a uma travessia. Há um gesto simbólico na constituição do estrangeiro que se atualiza no ato de se lançar através de uma fronteira. Esse atravessamento é um dos primeiros elementos que o constituem como alguém que vem de um espaço “fora” para um espaço “dentro”. Mas isso não significa, de maneira alguma, a perspectiva imediata de tornar-se presente nesse novo espaço no qual está: sua identificação é como aquele que veio, que está em um lugar sem efetivamente ser daquele lugar. Sua presença traz a lembrança da existência de um fora, uma alteridade constituída imediatamente pela definição da fronteira.

As maneiras da chegada são parcialmente definidoras do tipo de exterioridade conferida ao estrangeiro. Por definição, o ato de chegar implica alguma espécie de movimento, e as condições dessa movimentação, dessa dinâmica do transporte,

parecem se direcionar para a caracterização quase instantânea desse ato: o *como* se chega diz muito sobre *quem* chega, ou, mais ainda, quem se é ao chegar.

Aquele que chega está em uma condição de mudança. Em sua origem está seu desenvolvimento, seus laços, vínculos, as processualidades de formação, sua localização em termos identitários, representações, expectativas, projetos – o estabelecimento de uma condição de existência objetivada em formas de vida específicas, marcadas pelas potências afetivas das relações sociais. Mais ainda, há um contexto mais amplo, nem sempre visível, de reflexividade a respeito de quem se é. O deslocamento carrega tudo isso de maneira condensada no indivíduo ou grupo que chega em outro lugar: toda essa potência é, no momento da chegada, entendida na situação de estrangeiro. Ele é o outro, o que vem, e isso já diz algo sobre a maneira como aparece aos que estão.

Na perspectiva de Edith Stein (2016, p. 365), é essa presença do outro a responsável pela constituição não apenas de um si-mesmo, mas, sobretudo, de um nós – o estrangeiro apresenta-se não somente como um outro, mas como um “tu” que interpela, chama, convoca à responsabilidade ética:

Pero al yo finito se opone un tú, que es otro yo, su igual, un ente al que se puede dirigir una respuesta y con el que el yo, fundándose en la semejanza del ser del yo, vive en la unidad de un nosotros. El nosotros es la forma en la que hacemos la experiencia del ser único de una pluralidad de personas. El ser único no suprime la multiplicidad y la diversidad de las personas.

Isso se apresenta, no pensamento da filósofa, como uma das perspectivas formadoras de uma vida em comum (2016, p. 445):

Por otra parte, existe una especie de ‘vida común’ con otro, que está más próxima de la vida original propia do que de una percepción externa. Conocimiento de si y conocimiento de otro se encadenan de una manera particular e se condicionan mutuamente.

As condições de chegada estão parcialmente relacionadas às condições de viagem, e seria possível estender essa genealogia até mesmo às situações nas quais ocorre a partida – apenas, por motivos de espaço e de foco, este texto não se propõe a fazer esse tipo de recuo. Um olhar para a jornada, no entanto, já adianta algo a respeito da chegada.

Aterrizar em um vôo internacional tendo viajado na primeira classe – com todos os nomes atribuídos a essa construção de sentido de distinção, para usar uma terminologia de Bourdieu – é um reconhecimento diferente de estar na classe econômica (também, por sua vez, objeto de diversas nomenclaturas que estipulam

esse tipo de condição) já a partir do embarque: mesmo em vôos domésticos, o embarque prioritário, para além daqueles referidos por lei, é dos passageiros vinculados aos melhores lugares do avião.

No entanto, ao se falar de uma viagem aérea já há um pressuposto radical de distinção: no extremo oposto da desigualdade estão todas as diversas formas precarizadas da jornada, pontos singulares que se acoplam a uma trajetória ligadas a vidas que, dentro de um contexto atual de valorização desigual do humano (MACÉ, 2018), são tornadas irrelevantes – a ponto de sua classificação ser genérica a partir de uma condição específica: o “migrante”, o “refugiado”, o “clandestino”, o “illegal”. Essas denominações, recorda a filósofa mexicana Emma León (2005, p. 85), vão além de esquemas classificatórios e se apresentam como instauradoras do próprio sentido do ser descrito pela linguagem:

El lenguaje, como modalidad de inscripción de un poder, tendrá un papel fundamental dentro del campo de los saberes que describen la fisionomía del mundo (sistema descriptivo – la palabra). Esto se lleva a cabo con el desarrollo de un aparato de nociones que, aunque sea cada vez más ‘aséptico’ y sofisticado, reparte cualidades y adjetivaciones a partir de un canon; funda divisiones planetarias.

O problema da linguagem no caso do estrangeiro seria objeto de uma seção específica dada sua complexidade – mas isso ultrapassaria o escopo e os limites deste texto. Parece importante indicar, no entanto, que a questão dos modos de classificar e ser classificado não deixa de estar ligado diretamente à compreensão das linguagens do local onde se chega – “linguagens” no plural, próxima de uma perspectiva dos sistemas de signos, para não se confundir nem ser reduzida ao “idioma”, sem dúvida um ponto fundamental, mas não o único. Compreender o idioma de outro país, “ser fluente” na língua não significa um pleno domínio dos códigos de linguagem – códigos culturais e classificatórios – de um outro lugar.

Daí, ao menos em parte, também a condição de “ser estrangeiro em seu próprio idioma” quando os demais códigos variam. Para além das variações linguísticas, esses processos se apresentam como flutuações de sentido que desafiam, durante um tempo maior ou menor, o estrangeiro a plenamente compreender a realidade na qual está subitamente inserido. Não podemos nos esquecer aqui que Deleuze caracteriza a potência transformadora da linguagem, seu devir menor, quando ela nos permite sermos “bilíngues numa mesma língua”, “estrangeiros em nossa própria língua”, ou ainda “sermos gagos na própria linguagem”, uma vez que

esses gestos desestabilizam as normas, trazem a variação contínua que permite emergir a *différance* (processo de adiamento constante de apreensão da alteridade radical), desafiando os elementos estáveis de poder liberando uma potencialidade capaz de desviar-se do modelo, do fato majoritário: “a variação contínua seria precisamente isso, essa amplitude que não para de extrapolar, por excesso ou por falta, o limiar representativo do padrão majoritário” (DELEUZE, 2010, p.59).

E, em última instância, a passagem entre linguagens não deixa de ser também uma passagem entre categorizações da realidade na percepção do arbitrário – clássico indicado por Saussure no *Curso de Linguística Geral* – da relação entre significantes e significados: saber a palavra não necessariamente é uma garantia de conhecer a referência e, menos ainda, os implícitos e pressupostos ligados a ela. Talvez não seja por outro motivo que Derrida (2017, p. 32) trabalhe o tema da linguagem e do outro dentro da chave da justiça perante o estrangeiro em *Força de Lei*:

Endereçar-se a outrem na língua do outro é, ao mesmo tempo, a condição de toda a justiça possível, ao que parece, mas isso parece não apenas rigorosamente impossível (já que só posso falar a língua do outro na medida em que dela me apropio, ou que a assimilo segundo a lei do terceiro implícito) (...)

A situação de estrangeiro, em seu extremo mais negativo, está ligada ao estabelecimento de uma condição cotidiana, ou quase, de falta de autonomia para dar conta de sua própria situação ou, em última análise, de fazer escolhas. Nas palavras de Claudine Haroche (2008, p. 169):

Trata-se, então, de compreender a humilhação pelo fato de o indivíduo ser situado em posição de passividade, de dependência, e experimentar um sentimento de impotência e frustração, de intensa humilhação: confrontado à complexidade e à opacidade crescentes, não consegue mais encontrar sentido na sociedade, nem em si mesmo.

A configuração rumo a uma discursividade jurídica da identidade aponta para formas de vida precarizadas e destituídas de sua representação como pessoa e, menos ainda, como indivíduo, para o anonimato de uma designação genérica. Não por acaso, sua relevância se dá no limite da tragédia: vemos essa alteridade quando sua condição de ser vivo é negada em algumas condições.

Em cada uma dessas duas condições extremas o ato de chegar se realiza na constituição de uma estrangeiredade completamente diferente. As condições de vida precarizadas na origem se estendem na condição daquele que se lança, por ausência de outras possibilidades, a outro lugar. Seria possível dizer que, nestes casos, talvez

não existe propriamente uma “chegada”: a indefinição constante, a incerteza sobre a destinação, a improbabilidade de uma resolução imediata, a constante expectativa do que pode acontecer: toda a potência do indivíduo é solicitada nesse momento para se realizar enquanto possibilidade de existência dentro de condições não apenas adversas, caracterizadas por um não-saber artificialmente criado pela negação de sua situação anterior antes da definição de uma nova: deixa-se de ser alguém antes de, efetivamente, se alcançar uma nova condição – a instabilidade se torna cotidiana.

Haroche (2008, p.79) problematiza a condição de reconhecimento da alteridade como uma maneira de pensar os sentimentos políticos como parte constitutiva da experiência do outro, sobretudo em condições nas quais há uma perspectiva de constante redução de autonomia – a humilhação. A questão do estrangeiro pode ser relacionada com uma perspectiva mais ampla de reconhecimento da alteridade, assim como dos gestos de elaboração cotidiana de sua dignidade:

As tensões e os paradoxos que atravessam a construção problemática das identidades políticas nas sociedades contemporâneas fazem ressurgir essas questões com acuidade, atestando a importância e, de modo mais específico, o estatuto a ser atribuído ao reconhecimento: devemos reconhecer nele uma necessidade indeterminada, indeterminável, porém contínua e fundamental? E, indo um pouco mais longe, um direito concreto que decorra e se traduza em legislações específicas?

Se é possível indicar algum mínimo substrato comum é a condição de estrangeiro. E, nos dois casos, a perspectiva de ser percebido dentro de um regime jurídico que sanciona – ou questiona – essa situação a partir as regras estipuladas para cada um dos casos. Mesmo dentro de uma situação entendida como inteiramente dentro das condições gerais, foco deste texto, designa-se uma forma específica de estabelecimento de um “fora”.

O ato de chegar, sem dúvida, assume uma ampla variedade de formas, cada uma delas com formas mais ou menos ritualizadas de percepção e reflexividade da constituição daquele que chega em relação aos que já estão. De certa maneira, o estabelecimento de fronteiras simbólicas do “dentro” e do “fora”, da condição de “local” e “estrangeiro” podem ser mais rígidas ou mais diluídas já a partir da chegada. Sobretudo se essa chegada não encontra o feminino associado à consideração que requer, segundo Macé (2018, p.29) “olhar atentamente, ser delicado, prestar atenção, levar em conta, tratar com cuidado antes de agir e para agir, tomar em estima, ter responsabilidade por”.

A título de exemplo, a transição de uma cidade ou estado para outro dentro do mesmo país tende a ser consideravelmente mais suave, em termos da demarcação de fronteiras, do que entre países – trata-se, aliás, de outro vocabulário: é o “limite” de estado ou município em contraste com a “fronteira” nacional. Mas, note-se, essa “suavidade” é apenas em termos da passagem e da chegada, não da recepção ou do estabelecimento – e ainda assim parcial.

O sentido de passagem parece se apresentar com mais força quando há uma demarcação mais nítida e imediata do “dentro/fora” em termos de deslocamento. Talvez não seja errado mencionar a presença de vários elementos rituais de permissão da chegada – nesse sentido, há algumas situações que se apresentam como particularmente representativas desse momento.

Chegar no aeroporto, na fronteira terrestre ou marítima entre dois países significa mostrar os dispositivos condicionais responsáveis por permitir sua entrada e situá-lo na condição de estrangeiro: a chegada física é apenas o ponto inicial antes de se passar pela fronteira geopolítica – fisicamente, a título de exemplo, nos aeroportos isso se traduz como pequenas cabines ocupadas por um funcionário do governo do país no qual se chega, responsável por examinar os documentos e autorizar – ou não – a entrada. Nesse momento é sancionada uma condição específica: o que vem de fora está apto a circular dentro, mas recordando-se imediatamente quais são as condições para tal.

O sentido da distância geográfica pode se entrelaçar, em algumas dessas situações, com a geopolítica: em alguns casos, há filas para cidadãs e cidadãos do país, outra para os do bloco político-econômico próximo e, finalmente, outra para quem chega de espaços mais distantes. O sentido do que se poderia chamar de “globalização” pode ser questionado nesse momento: os espaços globais parecem permitir uma circulação de mercadorias com mais facilidade do que a de pessoas, para as quais as fronteiras se apresentam com mais força – o sentido da hospitalidade é, em um desvio, transferido para a mercadoria e para os fluxos econômicos, mas não necessariamente para o ser humano. Não por acaso, é possível completar recorrendo novamente a Claudine Haroche (2008, p. 83):

O respeito e a consideração se constituem em objetos antropológicos e políticos intangíveis, porém fundamentais. A atenção às manifestações visíveis de respeito e sensibilidade às expressões de consideração permitem vislumbrar a existência de uma continuidade que se dirige das formas e deveres da civilidade aos direitos inalienáveis do ser humano.

A partir daí, estando dentro das condições esperadas, há a travessia para o espaço de dentro, demarcada sua condição de fora. Ao mesmo tempo em que a consideração estabelece a liminaridade do estrangeiro, ela também lhe confere um rosto, uma escuta. Para Lévinas (1980, 1995), ver o outro é responder a ele. O discurso estruturado como uma resposta é a modalidade de reconhecimento que reconhece a alteridade irredutível, a força do feminino que se manifesta no “acolhimento irrestrito àquele que se coloca diante de mim e que, em seu apelo, me constitui e me contesta” (LÉVINAS, 1996, p.150).

Considerações finais

No início de seu texto no livro *Curitiba: do modelo à modelagem*, Lucrécia D'A. Ferrara (2007, p. 9) descreve sua experiência de, como professora da PUC-SP, chegar à capital paranaense para a elaboração de uma pesquisa sobre espaço:

Quarenta e cinco minutos em via aérea me separam de Curitiba, que tenho revisto, nos últimos dois anos, assiduamente. Nesses dois anos, deixei-me extasiar pela cidade, conhecendo-nos ambas, ela e eu, dois organismos em confronto. Porém, até hoje, não quis adquirir um mapa de Curitiba. Permito-me descobri-la a cada chegada ou partida, a cada dia, a cada percurso e, sobretudo, a cada contato humano com pessoas que, estimuladas discretamente, começam a falar de Curitiba com entrega ou resistência, mas, sempre, com alvoroço e entusiasmo. (...) Para mim, estrangeira, a cidade não tinha sentidos, apenas visualidades.

A autora prossegue, em um refinado processo metodológico, indicando como se dá o processo de construção de uma leitura da cidade a partir da construção de um “léxico” próprio elaborado a partir do que denomina as “descontinuidades” registradas pouco a pouco em sua experiência de pesquisa. Dentre muitos aspectos desse texto, podem ser destacado, em primeiro lugar, o uso da palavra “estrangeira” em sentido de deslocamento próximo ao que sugerimos aqui, e, segundo, a construção de um olhar que, sem deixar de ser exterior, procura se aproximar e apropriar da cidade ao mesmo tempo em que há interrogações e distanciamentos. Há uma sugestão de dialética entre um “fora” e um “dentro” que se entrelaçam.

O sentido de ser “estrangeiro” pode emergir dos atravessamentos afetivos, cognitivos e sociais do cotidiano que convocam a algum tipo de mudança, transformação, de reconfiguração das subjetividades para se dar conta das condições, mais ou menos favoráveis ou adversas, que se apresentam – muitas vezes sem nenhum tipo de suporte ou possibilidade de apoio para a definição desse tipo de momento.

Tornar-se estrangeiro pode não implicar nenhum tipo de deslocamento motivado por si mesmo: é possível tornar alguém estrangeiro a partir de movimentos alheios à sua vontade e expectativa, que de um momento para outro os enquadram dentro de condições novas, que serão enfrentadas com maior ou menor facilidade de acordo com as possibilidades de resistência, adequação, conflito e continuidade – nesse aspecto, seria possível considerar o subalterno, no sentido definido por Spivak (2016), como uma das condições assumidas pelos sujeitos em termos de uma exterioridade – mas também como resistência e questionamento dos binarismos instauradores de limiares específicos para definir, circunscrever e classificar.

O fato é que o estrangeiro, seu dizer e seu rosto demandam uma responsabilidade ética capaz de prover uma sustentação para a vida e para a vulnerabilidade humana, com especial atenção àquele que resiste à dor, ao sofrimento e ao desastre. Diante das múltiplas tensões que acompanham o trabalho de manutenção do mundo e das formas de vida que o tornam habitável, o feminino que confere contornos ao acolhimento permite uma reparação contínua dos espaços em que a vida se esgarça, fratura e ameaça romper-se, preservando o rosto, a dignidade e a vida.

Referências

- AGAMBEN, G. *A comunidade que vem*. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.
- DERRIDA, J. “Hospitality”, *Angelaki*, v.5, n.3, 2000, p.3-18.
- DERRIDA, J. *Adeus a Emmanuel Lévinas*. São Paulo: Perspectiva, 2004.
- DERRIDA, J. “The principle of hospitality”. *Parallax*, v.11, n.1, 2005, p.6-9.
- DERRIDA, J. *Força de Lei*. São Paulo: Martins Fontes, 2017.
- ESPÓSITO, R. *Termos da política*. Curitiba: Ed. UFPR, 2017.
- FERRARA, L. D. Além do Ver. Em ____; DUARTE, F.; CAETANO, K. E. *Curitiba: do modelo à modelagem*. São Paulo: Annablume, 2007.
- HAROCHE, C. *A condição sensível*. Rio de Janeiro: Contracampo, 2008.
- KOLTAI, C. *Política e Psicanálise: o estrangeiro*. São Paulo: Escuta, 2000.
- LEON VEGA, E. *Sentido Ajeno*. Madrid: Antropos, 2005.
- LÉVINAS, E. *Totalidade e Infinito*. Lisboa: Ed. 70, 1980.
- LÉVINAS, E. *Alterité et transcendence*. Paris: Fata Morgana, 1995.
- LÉVINAS, E. “Deux dialogues avec Emmanuel Lévinas”. IN : PONZIO, Augusto. *Sujet et altérité sur Emmanuel Lévinas*. Paris : L’Harmattan, 1996, p.143-151.
- LÉVINAS, E. *Quatro leituras talmúdicas*. São Paulo: Perspectiva, 2015.
- MACÉ, M. *Siderar, considerar: migrantes, formas de vida*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2018.
- MARX, K. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Lisboa: Ed. 70, 2014.
- RODRIGUES, C. *Duas palavras para o feminino: hospitalidade e responsabilidade*. Rio de Janeiro: Nau Editora, Faperj, 2013.
- SPIVAK, G. C. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2016.
- STEIN, E. *Ser finito y ser eterno*. México D. F.; Fondo de Cultura Económica, 2016.

CARCEREIRAS E ENCARCERADAS: A DUALIDADE VIVIDA PELAS AGENTES PENITENCIARIAS BRASILEIRAS VS AS PRESIDIÁRIAS

JAILERS AND IMPRISONED: THE DUALITY LIVED BY BRAZILIAN PRISON AGENTS VS. PRISONERS

**Ana Luíza Rocha Barros
Flávia Costa Brettas**

Resumo

O presente trabalho visa expor as ideias centrais das obras “De uniforme diferente: o livro das agentes” e “Presos que menstruam”. Abordando as realidades do sistema carcerário brasileiro, os autores Virgílio de Mattos e Nana Queiroz compartilham de modo crítico as percepções adquiridas ao percorrerem penitenciárias femininas em que mulheres cumprem suas jornadas de trabalho e suas penas. Ressaltando as angustias, pesares, medos e razões de carcereiras e encarceradas, as obras expõem que embora os papéis desempenhados por estas sejam de dualidade, eles se confundem na constantes exposições e violações de direitos ante a omissão do Poder Público.

Palavras-chave: Sistema penitenciário brasileiro, Mulheres, Agentes penitenciárias, Detentas, Alteridade

Abstract/Resumen/Résumé

The present work aims to expose the central ideas of the works “In a different uniform: the book of agents” and “Prisoners who menstruate”. Approaching the realities of the Brazilian prison system, the authors Virgílio de Mattos and Nana Queiroz critically share the insights gained from traversing female prisons in which women work their days and their penalties. Highlighting the anguishes, regrets, fears and reasons of jailers and imprisoned, the works expose that although the roles played by these are dual, they are confused in the constant exposures and violations of rights before the omission of the Public Power.

Keywords/Palabras-claves/Mots-clés: Brazilian prison system, Women, Correctional officers, Inmates, Otherness

Carcereiras e encarceradas: a dualidade vivida pelas agentes penitenciárias brasileiras vs as presidiárias

Ana Luiza Rocha Barros

Flávia Costa Brettas

INTRODUÇÃO

Cabe a nós neste presente artigo lidar com o estado de direito, através de uma linguagem mais próxima ao direito penal e para isso abordaremos o feminino representado por dois tipos de integrantes da nossa sociedade: as agentes penitenciárias (carcereiras) x as presidiárias. Faremos as referências detalhadas sobre essas figuras do sistema prisional brasileiro nos respectivos capítulos 1 e 2. Nosso estudo se baseou na obra literária do autor e mestre em Direito Penal, Virgílio de Mattos intitulada *De uniforme diferente o livro das agentes* (2010) e, na obra da jornalista e autora Nana Queiroz, *Presos que menstruam* (2018).

Apesar, de inicialmente parecer uma relação dicotômica, são dois lados que coexistem mutuamente, funcionar juntos e por isso necessário se faz perguntar: Existe sororidade? Existe uma convivência possível? Como elas sobrevivem?

Antes de se expor o conceito de sororidade é importante destacar que este trabalho foi realizado motivadamente pela análise sobre a concepção do mundo, e como temos humildade suficiente para sabermos que isso não será possível porque nos falta tanto meios de divulgação, como competência para fazer uma pesquisa científica mais demorada e aprofundada, nós visamos apenas mudar nós mesmas, nossa visão. Dessa forma, o objetivo é trazer para nossa conduta pessoal, diante daqueles que convivemos, um comportamento mais refletido sobre a importância de termos uma empatia ética no tocante ao nosso universo feminino, e diante da nossa participação compulsória nesse mundo, entender das formas cruéis como ele muitas vezes se encontram.

Assumimos então, a responsabilidade de mostrar a vocês, certos componentes de utopia reconhecido intrinsecamente como parte da nossa natureza feminina que é capaz de gerar novos horizontes através da nossa afetividade que de certa forma pode ser vista como maternal. Lidaremos com temas difíceis e extremamente tristes.

Para isso, é fundamental destacar que o feminismo, corrente que visa igualdade de direitos entre as mulheres, nos traz um conceito interessante sobre *sororidade* e que consideramos quase utópico na prática, porém generoso o suficiente com nós mulheres, capaz de nos fazer encontrar umas com as outras independentes do lugar de fala em que estamos inseridas socialmente.

É um conceito que ainda não compõe o dicionário brasileiro, entendido pela jornalista e criadora da plataforma feminista Todas as Mulheres do Mundo, Giovanna Maradei, que refere-se a: "é ter, acima de tudo, a ideia de que nós precisamos apoiar outras mulheres para buscarmos juntas a liberdade que queremos"¹.

Outra importante reflexão que trazemos para introduzir nosso trabalho vem da vencedora do Nobel da Paz, Malala Yousafzai, uma paquistanesa nascida em 12 de julho de 1997 e ativista dos direitos das mulheres: "sozinha minha voz é apenas uma voz"².

Visto isso, é importante destacar que sempre que falamos de mulheres deveríamos pensar no ser humano igual em sentidos e em direitos. Que mesmo tendo os dados históricos para nos lembrar que o machismo é uma terrível marca nos dias atuais, que carregamos um país que não foi formado por miscigenação, mas proveniente de estupros do sexo masculino, nós inclusive, mencionamos:

"É sempre dito que nós somos o país da ‘miscigenação’, o país de todas as etnias, o que além de uma grande mentira por conta de todo o preconceito e racismo que é dirigido às pessoas não brancas, anula-se o fato de que a tal miscigenação não foi pacífica, o Brasil nasceu do estupro. Do estupro de escravas negras, do estupro de índias..."³ (site da Justiça de Saia)

Por análises históricas, de lutas, de conscientização, é importante compreender o nosso estudo como parte integrante de uma questão sistêmica que não é isoladamente apenas um dado entre repressão e punição, mas o feminino aprisionado tanto no ambiente de trabalho como é o caso das agentes, como na forma em que o encarceramento tem tratado as mulheres que cometem ou não condutas criminosas.

Vale ressaltar, que se existe mesmo a sororidade, ser carcereira e estar encarcerada são situações vividas por nossas iguais e sendo elas também iguais entre si, com nervuras de desigualdade em relação às oportunidades que tiveram. Veremos que estão em situações

¹ <https://www.katianevieira.com.br/desenvolvimento-pessoal/sororidade-precisamos-falar-sobre-isso/>

² <https://universa.uol.com.br/noticias/redacao/2018/04/01/o-que-e-sororidade-e-como-pratica-la.htm>

³ <http://www.justicadesaia.com.br/o-brasil-nasceu-do-estupro/>

limites, de oposição, mas que ainda assim é possível encontrar uma forma de sensibilizar o olhar e enxergar que as agentes carcereiras trabalham presas e temem por uma desordem fatal no dia do seu plantão. Enquanto, as prisioneiras vivem presas e temem não obter liberdade ao perder dia após dia a sua dignidade para co-existir.

O princípio da dignidade da pessoa humana, discriminado na Constituição Federal de 1988 é tanto para um lado quanto para o outro. E nessa linha vertical há direitos e garantias fundamentais que as unem. A partir dessa união, desses pontos de encontro que ligam um ser humano ao outro, devemos alinhavar todo o nosso olhar julgador, ora crítico, para receberem análises voltadas ao conceito de igualdade. E, vale lembrar:

“Art. 1º A República Federativa do Brasil, formada pela união indissolúvel dos Estados e Municípios e do Distrito Federal, constitui-se em Estado Democrático de Direito e tem como fundamento:

III - Dignidade da pessoa humana”⁴ (Constituição Federal de 1988)

Qualquer interpretação na apresentação dos dados colhidos e apresentados que surtirem como julgamentos serão feitos na abordagem conclusiva ao final deste estudo.

No entanto, não temos a pretensão de trazer uma síntese de todos os temas importantes de cada livro, mas apenas alguns dados e essa possível conclusão na qual nós poderemos traçar tessituras que sirvam para humanizar o olhar sobre tanto a parte que pune, como a parte que está sendo punida. Sendo de fundamental importância compreender que o que está por trás do poder punitivo é o Estado dito democrático e de direito, e que também é quem está por trás com suas falâncias, omissões, produzindo a causa mais provável das que integram a parcela que está sendo punida.

O fato de não esgotar o tema dos livros mencionados e que a seguir serão tratados aqui, não se refere apenas à nossa simples incapacidade de fazê-lo, mas funciona como uma forma de enxergar as pessoas aqui tratadas com alteridade.

Será necessário considerar que os dados demonstrados passarão pela nossa percepção como autoras e que isso significa que serão informações tratadas através das nossas vivências particulares. Visamos apresentar a situação de mulheres que dessa mesma forma que nós, estão repletas em sua pluralidade, singularidade e com alguma neutralidade, e que, entretanto, são pertencentes do mesmo Estado.

⁴ http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm

Portanto, assumimos que não será possível delimitar os abismos circunstanciais de cada indivíduo isoladamente porque nem o conjunto de presas são homogêneos, nem o conjunto das agentes. A desfiguração dos preconceitos e pré informações sobre o tema tentará ser deixado de lado em detrimento de uma escuta plena. É como diria o autor Bernardo G. B. Nogueira sobre uma reflexão da filosofia trabalhada por Lévinas:

“Seria uma caminhada para o infinito. O outro em Lévinas é um abismo que nos convida a des-conhecer. Desconcertando nossas miradas e trazendo vertigem às certezas de nosso olhar. Ante o abismo infinito e indecifrável do outro devemos nos prostrar, como ante um deus”⁵. (Nogueira, Bernardo. G B. 2015)

CAPÍTULO 01: EU QUERO PAZ NO MEU PLANTÃO

As agentes penitenciárias que responderam ao questionário aplicado que deu origem ao livro abordado, construído pelo autor, Virgílio de Mattos, são trabalhadoras do Complexo Penitenciário Estevão Pinto em Belo Horizonte/MG.

O trabalho remunerado é necessidade e direito de todo cidadão, cidadã, que completam a maioridade com o objetivo que estes sejam capazes de prover o seu sustento como o de sua família. Existem leis no nosso ordenamento jurídico que regulam e definem os contratos trabalhistas a fim de garantir condições dignas as trabalhadoras. O trabalho está previsto na Constituição Federal como um direito social em seu art. 6º. E, o princípio básico do direito do trabalho que deve nortear de forma análoga não só as relações trabalhistas privadas, mas também a pública, faz relação com trazer mais proteção às normas que sejam mais benéficas aos trabalhadores em detrimento do empregador, afinal, representam a parte mais frágil de uma relação trabalhista.

Tendo em vista que explanamos a importância de termos uma oportunidade de trabalho para sobreviver no sistema capitalista, torna-se fundamental compreender que o Estado deve garantir condições dignas para que ele possa ser exercido.

Portanto, o que vimos na nossa pesquisa é que além do trabalho das agentes ser exaustivo, estressante, que a única coisa que elas têm em mente ao longo da jornada é o desejo de obter paz no plantão, afinal elas sempre temem mortes ao longo do dia proveniente de motins e rebeliões, elas, ao chegarem em casa, em seu momento de liberdade, partem para uma segunda jornada que o modelo patriarcal delimitou que deve ser feito prioritariamente pelo sexo feminino. Arrumam a casa, cuidam dos filhos, fazem comida e deixam tudo pronto para

⁵ NOGUEIRA. Bernardo G. B. Levinas e o Estado Plurinacional. 2015. pag. 20.

o dia seguinte. Esse aspecto é abordado por Virgílio como condição da exploração de gênero que nem mesmo as trabalhadoras se recusam a deixar de executar. Independente das razões pessoais de cada uma, é importante ver que esse dado apresenta questões comuns à todas as mulheres, independente da classe social.

Nos atentamos para o desassossego que essas trabalhadoras vivem, quando nos gráficos que o autor nos apresentou encontramos os seguintes dados:

Pergunta: Quando você chega em casa costuma pensar em seu dia de trabalho?

Resposta: 74% sim e 26% não.

Não dormem bem: 18%. Têm pesadelos: 17%. Insônia: 33%. Usam medicação para depressão e ansiedade: 15%.

O próximo dado deve ser compreendido com alarde tendo em vista as possíveis causas do problema.

Hipertensão: 40%.

A hipertensão pode ser uma doença devido ao alto nível de sal, álcool, fumo, mas também é causada quando a qualidade de vida do indivíduo está em sua rotina sofrendo um alto estresse.

Segundo o site do ministério da saúde 388 pessoas morrem por dia de hipertensão⁶.

A pressão alta reflete um estado de espírito peculiar vivenciado em seu cotidiano e pode refletir inclusive na forma como você lida com o mundo.

Outro dado alarmante é que apenas 24% entendem que o sistema penitenciário é fracassado e ineficaz, quando a maioria delas sentem orgulho do serviço disciplinado que prestam.

Em todos os dicionários que procuramos estão relacionados o conceito de disciplina com o da obediência. É necessário fundamentar que o serviço das agentes é obrigar alguém a fazer alguma coisa que elas geralmente não querem fazer e em um local que ela não gostaria de estar, acompanhadas de pessoas em sua maioria indesejadas. Acreditamos que esse dado apresentado está intimamente ligado aos níveis altos de pressão arterial que contribuem para gerar a atmosfera de uma penitenciária diariamente. Todos os dias.

O autor dessa pesquisa que se tornou livro, Virgílio de Mattos trata de nos explicar que é importante manter o sigilo dos relatos pelos motivos que existem em qualquer local onde o trabalho é um fardo pesado: perda do cargo, perseguição e retirada de direitos.

⁶ <http://www.saude.gov.br/saude-de-a-z/hipertensao>

Por isso, de forma ampla relatamos que existe um pensamento que ecoa entre as trabalhadoras: manter a autoridade sem ser autoritária⁷ (pág 28).

Esse tipo de pensamento é embasado no fato de haverem muitas presas no local, algumas que podem ser consideradas violentas e por isso inclusive foram punidas com o encarceramento. Entretanto, é necessário manter a ordem não só pelo sentimento que ronda as agentes de se perceberem representantes de um estado de coisas como a sede de vingança da sociedade contra as mulheres que infringiram alguma norma de conduta social, mas mais importante que isso, é por uma questão de sobrevivência. As agentes precisam do emprego, elas estão tendo uma oportunidade, necessariamente não são responsáveis pelo sistema prisional não funcionar, apesar de não compreenderem bem o fracasso, e a responsabilidade única e exclusivamente do Estado. As agentes são um instrumento do Estado que revelam de forma crua a precarização agressiva da vida humana à serviço da vaidade dos que estão mais ao topo da pirâmide. Isso nos é trazido quando no relato de uma das agentes elas nos conta:

"Outro aspecto a ser relatado é a falta de incentivo, motivação por parte dos diretores. À medida que o tempo passa percebemos que existe um jogo de interesses, todos querem ser diretores gerais e só se preocupam em criar atritos, fazer intriga, etc. Talvez a vaidade excessiva seja o termo melhor empregado."⁸

Esse é em suma o quadro apresentado inicialmente por essa obra. De maneira que tentamos pegar alguns pontos para trazer luz à nossa reflexão.

Então, o que temos nesses pontos abordados são certas falâncias provenientes das necessidades que o sistema capitalista nos impõe, ao ponto de obrigar um povo a se submeter a qualquer situação e convencê-los que o que vivenciam é de certa forma razoável. Isso deflagra uma situação de identificação com outros aspectos sociais que não estão presentes apenas no espectro cru do trabalho penitenciário, mas em outros níveis que também limitam a nossa capacidade de existir com saúde, digamos, de forma menos pressionada, sem ter que recorrer a repressão do outro feita por nós. Nós, carcereiras constantes de uma sociedade que não se apresenta por essa perspectiva nem tão justa, nem tão humana.

CAPÍTULO 02: PRESOS QUE MENSTRUAM

Publicado no ano de 2015 e escrito pela então jornalista Nana Queiroz, o livro Presos que menstruam retrata as histórias ouvidas e experiências por ela vivida, ao longo dos 4 anos, transitando pelas principais unidades do sistema penitenciário feminino brasileiro.

⁷ MATTOS. Virgílio de. De uniforme diferente o livro das agentes. 2010. pág 28.

⁸ MATTOS. Virgílio de. De uniforme diferente o livro das agentes. 2010. pág. 22.

Com a descrição: “A brutal vidas das mulheres – tratadas como homens- nas prisões brasileiras”, a autora provoca a curiosidade dos leitores a folhear as páginas de um livro que remonta a realidade de um sistema penitenciário sucateado, o qual, em sua maioria, não se encontra preparado nem estruturado para lidar com as prerrogativas e necessidades que a população feminina carcerária brasileira demanda.

Em meio a mulheres com idades diversas, algumas raras, advindas de outras etnias, umas, já avós, outras, se tornando mães dentro do próprio complexo penitenciário, Nana retrata a tentativa destas em manterem sua própria identidade e histórias de vida, mesmo estando imersas em um ambiente propício para descharacterizá-las como ser humano. Cumprindo suas penas delongadas em anos, por terem ora se envolvido no tráfico, ora no roubo, a autora revela ser estas as principais ilícitos cometidos pelas presidiárias, cujas justificam a prática como meio de complemento de suas rendas.

"A prisão é uma experiência em família para muitas mulheres no Brasil, não apenas para Ieda, Marta e Márcia. Em geral, é gente esmagada pela penúria, de áreas urbanas, que buscam o tráfico como sustento. São, na maioria, negras e pardas, mães abandonadas pelo companheiro e com ensino fundamental incompleto."⁹

Nos anos anteriores à publicação, Nana Queiroz, visitou dez dos principais complexos penitenciários feminino do país, dentre eles a Penitenciária de Madre Pelletier, Presídio Feminino do Distrito Federal e Penitenciária de Sant'anna, os quais somados às demais unidades do sistema penitenciário, abrigavam à época cerca de 36 mil mulheres, o que correspondia 7% da população carcerária total do Brasil.

"Segundo o Ministério da Justiça, entre 2007 e 2012, a criminalidade cresceu 42% entre as mulheres – ritmo superior ao masculino. Uma tese em voga entre ativistas da área é a de que a emancipação da mulher como chefe da casa, sem a equiparação de seus salários com os masculinos, tem aumentado a pressão financeira sobre elas e levado mais mulheres ao crime do decorrer dos anos."¹⁰ (QUEIROZ, Nana. 2015, pg. 63)

Condenadas ou acauteladas não apenas por sentenças e decisões judiciais, as mulheres que compõem estes centros penitenciários, se veem também subjugadas pelo descaso do Poder Público, que lhes garantem o mínimo do exigido pelos preceitos constitucionais e legais do ordenamento brasileiro.

As penitenciárias se caracterizam por serem ambientes superlotados, em condições degradantes de se viver, os alimentos, muitas vezes, são armazenados de forma inadequada, há

⁹ QUEIROZ. Nana. Presos que menstruam. 2015. pág 63

¹⁰ QUEIROZ.Nana. presos que menstruam. 2015. pág. 63

falta produtos de higiene, bem como carência no serviço da prestação de saúde, tudo descrevendo o descaso da Administração Pública.

Além da insistente omissão do Executivo, Legislativo, bem como das instituições responsáveis pela execução penal brasileira referentes ao Judiciário e seus poderes auxiliares, as presas do nosso país lidam com o desamparo da sociedade civil justificado pelo iminente preconceito e formação do ideal, de que a situação caótica do encarceramento brasileiro não é um problema que lhes competem. Em decorrência deste fator, frequente e impunes se tornam os abusos, as violências físicas e psicológicas praticados pelas autoridades policiais e as agentes penitenciárias.

"Quando a polícia finalmente pôs as mãos em Gardênia, ela já estava com a gravidez avançada. Não que isso, em momento algum, tenha lhe rendido tratamento especial. Quando foi detida, Gardênia foi jogada com violência dentro da viatura e teve uma bolsa pesada atirada contra sua barriga.

- Aiii!

- Tá reclamando do quê? Isso é só outro vagabundinho que vem vindo no mundo aí!

Quatro dias depois de chegar à delegacia, a pressão emocional e as más condições adiantaram o parto em dois meses. Começou a sentir contrações e pedir ajuda, mas os policiais alegaram que não havia viatura disponível para levá-la ao hospital.

Dor, dor, dor. E foi só quando ela entrou mesmo em desespero e começou a gritar, a incomodar, que encontraram uma viatura para ela. [...].

Entre uma contração e outra, ela foi observando a rua, as pessoas que olhavam o carro com medo, com curiosidade, com hipocrisia. A ninguém importava Gardênia ou o bebê que carregava. Eles eram o resto do prato daquela sociedade. O que ninguém quis comer. E seu filho já nascia como sobra."¹¹

Em meio as crônicas escritas por Nana Queiroz, nas quais descreve a seus leitores a estrutura desumana dos presídios em que visitou e as facetas da vida desalentadora de suas personagens, a jornalista cumpriu o papel de frisar o lado materno destas mulheres estigmatizadas pelos erros cometidos. Nana mostra o lado sensível dessas mulheres ao se reportarem a seus filhos. Encarceradas compartilharam com a autora as impossibilidades e dificuldades do exercício de suas maternidades nos ambientes de restrição de liberdade, demonstrando a dor e os traumas sofridos por terem seus filhos afastados e que não raras vezes, retirados de suas guardas.

Nas crônicas, *Leite, fraldas e potes de açúcar; A sentença do filho; Os filhos de Camila; Carolina que sempre foi mãe de uma garotinha; Filhos do cárcere; Dias das Mães*

¹¹ QUEIROZ.Nana. Presos que menstruam. 2015. pág 72.

QUEIROZ remonta algumas histórias que ouviu ou presenciou das gestantes, que além de não possuírem tratamento especial durante a gestação, costumam passar por partos violentos. Após terem seus filhos nos braços, ainda precisam optar entre os terem por perto e vê-los crescer em locais indignos para uma criança, ou para poupá-los do cárcere, abrirem mão de suas guardas.

"O último levantamento feito pelo Ministério da Justiça mostrava que 166 crianças viviam no sistema prisional no país. Destas, só 62 estavam em locais dignos como Cássia. As demais moravam em presídios mistos, com pouca ou nenhuma adaptação para receber-las. Cadeias de homens e mulheres ainda predominam fora das capitais e, quando nascem em locais assim, as crianças vivem em celas superlotadas, úmidas e malcheirosas, chegando até mesmo a dormir no chão com as mães. Apelidadas pelos filhos, muitas presas preferem devolvê-los à família ou entregar para adoção a vê-los vivendo em tais condições."¹²

Quanto às mulheres que já possuíam seus filhos antes de serem apenadas, a autora pontua que alguns pesquisadores estimam:

"[...] que por volta de 85% das mulheres encarceradas sejam mães. Quando detidas, seus filhos são distribuídos entre parentes e instituições. Só 19,5%, dos pais assumem a guarda das crianças. Os avós maternos cuidam dos filhos em 39,9% dos casos, e 2,2% deles vão para orfanatos, 1,6% acabam presos e 0,9%, internos de reformatórios juvenis."¹³

Na crônica *Uma fita colorida e a história de uma presa com o nome de minha mãe*, é contado a história de Ieda, na qual é revelado que por falha do sistema de intimações do judiciário brasileiro, muitas mães acabam por perder a guarda de seus filhos mesmo não sendo de seu interesse. E, uma vez que detidas acabam por não possuir informações precisas e nem as intimações acerca dos processos de guarda de seus filhos.

"Durante o processo, os fóruns enviam intimações para o endereço dos pais que tem registrados em seus arquivos. Essas cartas chegam às antigas casas das presas e ficam mofando nas caixas do correio. Elas nunca descobrem que foram convocadas a depor e manifestar interesse por manter seus filhos e faltam às audiências. O Estado entende ausência como desinteresse e mergulha a criança no burocrático e ineficiente sistema de abrigos e adoção. Assim uma mãe, com o nome da minha, perde sua garotinha."

Em meio a tantas histórias contadas, possível perceber, que a jovem jornalista propõe em sua obra a transposição das percepções pelas quais obteve ao longo da jornada de seus visitas ao sistema carcerário feminino brasileiro, de modo sensível a seus leitores. Nana traz em seu livro, crônicas que tendem a enfatizar, não os crimes cometidos pelas detentas, e sim, o lado humano que estas possuem, o qual raras vezes são retratados, demonstrando com

¹² QUEIROZ. Nana. Presos que menstruam. 2015. pág 117.

¹³ QUEIROZ.Nana. Presos que menstruam. 2015. pág 94.

alteridade, possuir estas dores, amores, razões e redenções, os quais são violados e desrespeitados no dia a dia da realidade penitenciário no Brasil.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Percebemos que as condições pessoais de cada indivíduo isoladamente refletem as condições precárias que existem para sobreviver neste universo do encarceramento, seja para manter a saúde e a felicidade no trabalho, seja para manter a saúde e a felicidade nas condições existenciais de estar presa.

Falamos de felicidade na nossa conclusão porque é um sentimento que alivia o fardo da vida capitalista, mas hora nenhuma, em nenhum dos dois livros nós encontramos semelhanças desse sentimento presente nas agentes ou nas detentas. Uma loba da outra. Que deveriam acordar para uma situação em que elas podem juntas, garantir um olhar comum entre as possibilidade de convivência que torne a vida mais suportável para ambas. E por que não feliz?

Como nós alertamos na introdução, pode ser que nossa visão seja humanitária ao ponto de estar, quando comparado a realidade social, com características advindas de um caminho ideológico carregado de utopia.

Afinal, nos é impossível culpar um dos lados pelo fracasso do sistema penitenciário feminino. É uma questão relativa a mentalidade da sociedade global que precisa melhor avaliar de forma a considerar os princípios dos direitos humanos e da fraternidade como valores fundamentais a serem de forma feroz perseguidos.

A convivência em sociedade nunca foi fácil desde os primórdios do surgimento do homem na terra e por isso entendemos as nuances que dificultam esse processo nos presídios que parecem a temperatura diária de uma panela de pressão. Nós escolhemos para este estudo um escopo deixado à margem do caminho, onde tem residido o pior do ódio e da violência. É o local onde a insanidade social para cometer crimes por causa muitas vezes da ausência do Estado em garantir a vida digna das pessoas fica tutelado pelo desejo de vingança. E com isso, as detentas podem ser confundidas com as agentes, ambas muitas vezes carregadas de ameaças diárias, umas pelas outras.

Porém, não nos é permitido deixar de acreditar que o mais importante neste momento é o envolvimento político consciente da sociedade para que pressione o governo para que ele

possa através das políticas públicas, fornecer a evolução do respeito e principalmente do entendimento amplo, legal e irrestrito sobre a importância dos direitos humanos.

Enfim, é preciso ir além da letra da lei e ver na concepção de indivíduo para indivíduo como, através da empatia, podemos nos solidarizar para ajudar que esse caldeirão (penitenciárias), pare de explodir diariamente.

**DA DE-POSIÇÃO À ELEVAÇÃO. ENSAIO SOBRE A AÇÃO HUMANA
INJUSTIFICÁVEL.**

**DE LA DÉ-POSITION À L'ÉLÉVATION. ESSAI SUR L'ACTION HUMAINE
INJUSTIFIABLE.**

Nelio Vieira de Melo

Resumo

Tematizar Justiça e Política na Obra de Emmanuel Levinas não é uma tarefa simples. Este ensaio é uma leitura hermenêutica baseada na viragem da linguagem que a obra Autrement qu'être et au-delà de l'essence realiza. No âmago da relação ética ou a significância da significação que a justiça e a política são entendidas como ação, experiências humanas vividas na pluralidade de comunidade, sociabilidade e cultura. É o terceiro do relatório social que faz da demanda por justiça um desafio para as ações humanas.

Palavras-chave: Leitura hermenêutica, Justiça, Política

Abstract/Resumen/Résumé

Thématiser Justice et politique dans l'œuvre d'Emmanuel Levinas n'est pas une tâche simple. Cet essai est une lecture herméneutique basé sur le virement du langage que réalise l'œuvre Autrement qu'être et au-delà de l'essence. C'est au cœur de la relation éthique ou la significance de la signification que la justice et la politique sont comprises comme action, expériences humaines vécues dans la pluralité de la communauté, de la sociabilité et de la culture. C'est la troisième qui, dans le rapport social, fait de la demande de justice un défi pour les actions humaines.

Keywords/Palabras-claves/Mots-clés: Lecture herméneutique, Justice, Politique

Por detrás dos teus pensamentos e dos teus sentimentos, meu irmão, há um senhor mais poderoso, um guia desconhecido, chama-se “eu sou”. Habita no teu corpo; é o teu corpo.

Há mais razão no teu corpo que na tua melhor sabedoria. E quem sabe para que necessitará o teu corpo precisamente da tua melhor sabedoria? (NIETZSCHE, 2002, p. 48-49).

A modernidade conferiu à filosofia o status de uma sabedoria que modificou sem alteração a significação da ação nas relações sociais e políticas. Constituiu a centralidade do sujeito, delineou a liberdade e a autonomia com bases das organizações sociais e políticas contratuais, definiu os fins das ações e, para os limites e extravagâncias humanas, as delimitações dos direitos e deveres. O sujeito é a potência soberana. Acima dele só aquele a quem ele transfere a potência de legislar e executar por ele, o Estado. A modernidade põe o sujeito a serviço do sistema. Na modernidade a sabedoria do amigo do saber vira uma totalidade, também soberana; uma trajetória de transferência hiperbólica da identidade do Eu ao Outro ou a criação de uma assimilação da Alteridade no Mesmo. A semelhança e a equivalência entre a palavra e o seu sentido viram conceito. O fundamento e a lógica se articulam, calculam, jogam e modificam, mas não há alteração, há equivalência e adequação. Chegar à verdade é uma questão de método. A verdade é posicional, o suprassumo do saber, irrefutabilidade. Sua posição é o ser. Sua está no sujeito. É para ele que o movimento hiperbólico da ação se orienta. Ele é o eixo do sentido da ação que recebe uma significação ontosocial e ontopolítica. O produto dessa ação é uma sociedade ancorada no contrato. A paz vira produto de uma negociação que nivela, iguala e subjuga. Nesse sentido a crítica de Nietzsche põe a nu o sentido da ação que é produto do contrato:

No estado de natureza, na medida em que o indivíduo quer preservar-se diante dos outros indivíduos, ele não utiliza sua inteligência o mais das vezes senão com fins de dissimulação. Mas, na medida em que o homem, ao mesmo tempo por necessidade e por tédio, quer viver em sociedade e no rebanho, necessário lhe é concluir a paz e, de acordo com este tratado, fazer de modo tal que pelo menos o aspecto mais brutal do *bellum omnium contra omnes* desapareça do seu mundo. Ora, este tratado de paz fornece algo como um primeiro passo em vista de tal enigmático instinto de verdade (NIETZSCHE, 2007, p. 29).

Realizar uma ação na esteira da modernidade significa conceber um projeto que submete o Outro ao Sujeito. Não há um itinerário que não convirja para o Eu e seus fins. É a lógica da totalidade ou da razão instrumentalizadora. Isso significa que toda relação ética e sócio-política é precedida por um fundamento, ou seja, por uma verdade oriunda da relação sujeito-objeto. Até mesmo no âmbito da teologia esta relação se fez dominante. Deus enquanto verdade se faz fundamento para o Eu que tece os sentidos das ações e relações interhumanas.

A filosofia da alteridade parte de um ponto que é não-lugar, ou seja, do desfasamento entre a essência da ação e o Eu, de uma *depoisão* como *modificação sem alteração*. Usamos a noção *depoisão* separando o sufixo do substantivo de propósito – *(de)posição*. Na obra *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*¹ a *depoisão* do Eu significa a *substituição* do Eu ao Outro. Para Levinas essa *depoisão* não é uma ação voluntária do sujeito, é uma experiência que se impõe ao sujeito no interior da relação com o Outro. O Eu sofre uma ação que o depõe do posto que a filosofia lhe conferiu, do lugar de vigia, de detentor do poder ser, do poder fazer e falar. Do lugar da identidade o sujeito é arrancado. O Outro, não-lugar e não-identidade, ocupa o posto e convoca o Eu exigindo resposta que é dada como um “*eis-me aqui*”. Na concepção de Levinas a *depoisão* do Eu pelo Outro, a *substituição*, não é uma simples inversão conceitual da fundação da subjetividade. Ao longo de *Autrement qu'être* e de outras obras importantes de Levinas há muitas expressões, substantivos e advérbios, muitas vezes marcadas pela poética, que designam ações ou experiências que estão diretamente conectadas com noção de *substituição* do Mesmo ao Outro. *Depoisão* e *alteração* são exemplos que estamos tomando como referência. Levinas prefere usar o substantivo ao verbo. A *substituição* é a *depoisão* do “eu penso, logo sou” pelo simples “padecimento” ou “o outro em mim”, ou de toda sensibilidade e significação que habitam o *corpo materno*, aquele que carrego em mim, não tematizável e inessencial; aquele me carrega sem desculpas e sem possibilidades de ser de outro modo (AE, p, 109).

O fato de Levinas fazer da substituição uma experiência não aponta para a visão empirista no sentido tradicional. Não temos aqui uma relação sujeito-objeto, um princípio ontognosiológico centrado o Eu. Temos uma relação ética que desmonta e depõe a soberania do Eu com a entrada do Outro. A substituição, em palavras diretas, é uma inversão que não implica a possessão imperialista e soberana de um pelo outro. A

¹ A partir de agora usaremos AE quando fizermos referências a esta obra (LEVINAS, E. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1974.

deposição do poder do eu na substituição do outro põe o sujeito na incondição de vulnerabilidade, exposição e sensibilidade. Enquanto a relação causal impõe uma modificação que altera o objeto, dando-lhe um sentido essencial, a experiência da relação com a alteridade, a substituição, aponta para uma ação que modifica sem alterar, para uma modificação sem alteração (AE, p. 38). A lógica de Levinas, se é que se que se pode falar de uma lógica levinasiana, é:

Quanto mais a Mim regresso, mais me despojo – sob o efeito do traumatismo da perseguição – da minha liberdade de sujeito constituído, voluntário, imperialista – me descubro responsável; quanto mais justo sou – mais eu sou culpado. Sou “em si” pelos outros. O psiquismo é o outro no mesmo, sem alienar o mesmo. (AE, p.143).

O argumento de Levinas nos leva a pensar a ação humana fora do ser, no sem-sentido, na proximidade do outro e, mais ainda, na responsabilidade que emerge na experiência da substituição do outro no mesmo. A substituição é o retorno do sujeito à sensibilidade, ao não-lugar da razão e o estar-posto-à-flor-da-pele, aonde o acolhimento incondicional da alteridade é o lapso da mostraçāo do ser inessencial. Desse modo, a responsabilidade antecede a ação humana, seja qual for a sua modalidade. Antecede e não justifica ou confere sentidos móveis para um engajamento social, político, etc. A radicalidade é própria da responsabilidade pois ela é resposta ao apelo incondicional do Outro a Mim. Resposta que não posso me furtar, fugir ou ignorar. Se a responsabilidade é um modo da ação e é resposta incondicional ao Outro e Outrem, a ação é radicalmente também uma resposta sem justificativas condutoras causais de planos e projetos.

Para a compreensão dessa questão é importante ainda entender o uso da ambivalência e ambiguidade que encontramos na questão da deposição do sujeito na substituição do outro no mesmo. Ambivalência e ambiguidade designam a multiplicidade de sentidos. Em *Autrement qu’Être et au-delà de l’essence* isso leva a entender que a *deposição* do sujeito enquanto substituição do Mesmo ao Outro tem dois ou mais sentidos: ora ela é uma modificação sem alteração, ora é uma modificação com alteração. Como enxergamos isso sem considerar tal ambiguidade um jogo que se põe entre a contradição e a não contradição?

Isso é o que explicitaremos no ponto seguinte analisando a recusa do jogo da identidade como modificação sem alteração da ação e a possibilidade de entender a ação como modificação que pode dizer o sentido da ação como dito, como filosofia, que segue a trilha do infinito do Totalmente Outro.

Partamos da argumentação de Levinas. Na tradição a noção de essência, enquanto resultado da relação sujeito-objeto, modifica o próprio objeto a partir do sujeito. A essência do objeto não é mais o objeto, é outra coisa, vira verdade do sujeito e é ele que tem o comando. A filosofia se faz desse modo uma filosofia da identidade. Em se tratando da relação Eu-Outro a primazia do Eu subordina e reduz o Outro ao Mesmo. A sensibilidade carnal é submetida e comprimida no ser numa mesmidade. Assim configurada a filosofia da identidade é uma alteração, uma conversão essencial. A verdade e a identidade não se tornam inseparáveis e, nesse processo, tudo que a filosofia e o filósofo tocam vira essência. A filosofia se faz portadora da verdade e da justificação de toda ação humana. A consciência do sujeito se transmuta em vigilância, em moralidade, normatividade e regulação das ações nos processos relacionais interhumanos (AE, p. 38). Levinas enxerga na relação com o Outro a ação para além do verbo ser e da conexão com o Eu. É nesse sentido que a primeira noção de *modificação sem alteração* designa a *deposição* do sujeito ou a negação do essencialismo. A deposição da soberania do Eu é modificação que desconstrói a identidade, é *modificação é sem alteração* (AE, p. 37-38) porque o Outro não sofre a ação do Sujeito. O Eu é quem padece do Outro e por ele é convocado a acolhê-lo incondicionalmente. O Outro, não-idêntico, sai da órbita do Eu. O Outro é o campo de força no qual o Mesmo passa a orbitar, sem processos de assimilação ou de fusão. O Outro remete aos modos de ser como exceção inessencial, exposição ou substituição como não-identidade.

Vista por esse ângulo, a recusa da identidade para Levinas supõe uma experiência radical da substituição do Mesmo ao Outro. Experiência que não está presa ao jogo do ser e do não-ser, da identidade que é constituída e se faz constituinte. Na experiência da substituição não há fusão nem primazia do Mesmo. Pela substituição do Mesmo ao Outro o Dito não vira verdade, é apenas um dizer redutível, sempre em falta consigo, proximidade que não esgota o sentido da ação. Assim, a não alteração da modificação é em si mesma uma defecção sofrida pelo Mesmo tornando-se impotente para conferir sentidos que antes era poder seu. A defecção é a impossibilidade de identificar e de identificar-se, de poder mediar e intermediar os processos lógicos da linguagem que submete as coisas, o mundo, o outro e outrem ao que o Mesmo afirma no Dito. A não alteração da modificação é operada numa completa inversão: é o Mesmo que se modifica, aquele que antes tinha o poder de operar a alteração e a transmutação do sentido.

Não poucas vezes Levinas, em *Autrement qu’être et au-delà de l’essence*, usa expressões chaves para explicitar essa questão da modificação inalterada na substituição do Eu ao Outro. Duas delas chamam a atenção: *virement* e *retournement* (*viragem* e *retorno*)². A primeira expressão está em conexão com a segunda ou carrega o mesmo sentido. Trouxemos *virement* antes porque ela expõe um ponto chave da mudança inalterada, ou seja, da mudança da órbita da significação do que era retido no Dito para a ordem do *Dizer*. A retenção da significação se faz impossível porque a transcendência do *Dizer* é quem se oferece à ordem do signo. O *Dizer* como o “para-Outrem”, a significação para além do já escrito e conceituado, é quem se oferece “fazer-se signo”. Essa ação da *viragem do Dizer*, “do *Dizer* que enuncia um *Dito*” é concebida por Levinas como a *viragem da linguagem* ou *viragem da alteridade* (AE, p. 78). Para Levinas nesta obra, a mudança inalterada não é só uma mudança da ordem da subjetividade, mas, sobretudo, da ordem da linguagem.

Quanto à *inversão (retournement)* compreende-se como o *movimento (mouvement)*³ de regressão do Eu ao Si mesmo, retorno ao *não-lugar*, ao passado imemorial, no qual o nó da subjetividade é *atado* e *des-atado* (AE, p.12; 100). Em primeiro lugar é necessário entender a *inversão*, enquanto *movimento* próprio da substituição, como um itinerário de *regresso* da filosofia ao modo de dizer para além da essência congelada no dito. A substituição do Mesmo no Outro se faz *alteração*, um

² Traduzir é sempre uma questão complexa. Observo que a versão portuguesa traduz *virement*, que só aparece uma vez em toda AE (p. 78), por *viragem* (LEVINAS, 2011, p. 82) e *retournement*, que aparece muitas vezes em contextos diferentes, vem traduzida uma vez por *viragem* (Idem, p. 122) e nas demais por *inversão* (p. 71, 101, 114, 129, 133, 137, 174, 157). Traduz também o verbo *retourner* por *inverter* (p. 163). *Virement* e *retournement*, *viragem* ou *retorno*, são ações “sofridas” pelo sujeito como vivente no encontro em que a experiência da substituição se dá. Refletindo sobre a tradução portuguesa de Portugal de *virement*, por *viragem*, acabamos por considerá-la melhor que a ideia de *virada*, significado que o português do Brasil dá. A *viragem* nos leva muito mais a interpretação que estamos adotando: a mudança se revirando pelo avesso, reviramento, reviravolta, ação que em se fazendo está sempre se revirando como passada e anárquica, isto significa uma atividade de detenção, de retenção da significação originária não mais retida no Dito, mas no Dizer. A *viragem* remete a noção de movimento que escapa da linearidade do tempo progressivo da flexão dos nomes e dos verbos, preferindo a o movimento linear de regresso, a curvatura do convexo e a inflexão da voz que anuncia o sentido num balbucio que não se deixa aprisionar por um signo. *Virada* não chega a dar todo esse sentido e pode levar à interpretação pragmática de um signo que já significa ou que engessa uma ação no evento dado.

³ A noção de *movimento* de regressão ou de retorno aparece em AE muitas vezes com muita força em AE, apontando para a experiência do sujeito inverter-se no Outro, saindo do lugar que a filosofia lhe conferiu como próprio para um *não-lugar* – a sensibilidade – totalmente im-próprio e vulnerável. Inicialmente o *movimento* aparece como modo de pôr em questão – se a substituição poderia ser tratada como tema, como “movimento” (AE, p. 22) – e depois, carregando na força das tintas, mostrando o sentido do *movimento como de posição do sujeito* (AE, p. 100) e o outro modo da subjetividade como Outro no Mesmo. Só para exemplificar isso, conferir algumas passagens de AE: *mouvement linéaire de régression* (p. 12); *mouvement vers le prochain* (p.15); *mouvement de la responsabilité* (p.16); *mouvement vers moi* (p. 106); *mouvement subjectif* (p. 77-78); *le mouvement au-delà de l’être* (AE, 191); *le mouvement alternant* (p. 210); *mouvement de l’un à l’Autre* (p. 216); *mouvement d’ici à là-bas* (p.227), *mouvement allant de dit em detit où le sens se montre* (p. 228).

reviramento do dizer o sujeito e a sua ação. O *lugar* do itinerário do regresso é um *não-lugar* do discurso (AE, p. 12), uma *recorrência* ou um tomar o lugar do outro (AE, p.133; 149).

Mais do que em outras obras de Levinas, AE traz expressões adverbiais para expressar os sentidos hermenêuticos desse movimento que é tempo sem tempo, modo sem modo e espaço sem espaço. Toda significação está na *proximidade* do *Mesmo* ao *Outro* ou do *Dizer* ao *Dito*. Essa proximidade, paradoxalmente, mantém a distância no tempo, no modo e na espacialidade da diferença que nunca chega a sintetizar a significação. A substituição, ou a *mudança de lugar* (*déplacer*), é um deslocamento que é, em um mesmo instante, como num lapso ou um piscar de olhos, *temporalidade* ou *regresso* ao passado imemorial (*passé écoulé; um passé plus ancien que toute origine représentable, um passe pré-originel e anarchique*): anacrônico e anárquico; *modalidade de ser* (*autrement qu'être*): mostraçāo, modo próprio, diferença, acusação; e *espacialidade* (*non lieu*): territorialidade sem localização, lugar-nenhum. A começar do título e de todo o conjunto da obra *Autrement qu'être et au-delà de l'essence* promove o *reviramento* da filosofia nas expressões *outro modo de* (*autrement*)⁴ e *além de* (*au-delà*)⁵). Outras expressões adverbiais são marcantes e apontam para esse *deslocamento* (*déplacement*) da *modificação sem alteração*: *abaixo e acima de* (*en deçá par dessus e audessus*)⁶; *atás de* (*derrière e en-deçà*)⁷; *fora de* (*au-dehors*)⁸; *dentro* (*dedans*)⁹.

⁴ *Autrement qu'être* é uma expressão de Levinas para significar a diferença do modo de ser da filosofia fora da concepção tradicional dominada pela soberania da razão e do conceito. *Autrement* (*outro modo de*), não teria uma tradução precisa na língua portuguesa. O sufixo mente é mais comum para os advérbios portugueses que qualificam a intensidade; não optamos traduzir, portanto, como *outramente* por considerarmos uma tradução forçada. Como advérbio de modo, *autrement* (*um autre façon; dans le cas contraire, sinon, sans quoi; à un plus haut degré*), seguido de *qu'être* (*que ser*), nas obras de Levinas, ganha muitos sentidos. Na obra *Autrement qu'être et ou au-delà de l'essence* o sentido predominante é o da mudança sem alteração da passagem ao Outro do ser. Não é o *ser de outro modo*, mas o outro modo de ser, lugar além do verbo ser ou da sua negação, do além de, na diferença que não se resolve na identidade e na conjunção (AE, p. 3-4). O *outro modo que ser*, linguagem que arrisca em anunciar a significação *fora do ser*, a *ex-cepção* ao ser, *como se o outro do ser fosse acontecimento de ser* (AE, p.7).

⁵ *Au-delà* em AE é a expressão chave que não só complementa *Autrement*, mas delinea o itinerário filosofia ou o Dito a serviço da transcendência do Dizer. A *essência*, o *outro modo de ser*, só tem um lugar que é *não-lugar*: *além* do ser ou simplesmente *além* da totalidade (AE, p. 48); ou na falta de coincidência e de identificação (p. 50), ou *mostraçāo* ou *exposição* do itinerário do que fica *aquélem* do Dito (p. 155).

⁶ Essas expressões são constituídas pela palavra *dessus* (acima) precedida por um complemento que pode lhe dar sentidos diversos e muito importantes no contexto da reflexão levinasiana. O primeiro sentido, *au dessus* (acima de, acima, sobre) é definido pelo artigo definido *au* que é uma contração de *à* e *le*; o segundo, *par dessus* (abaixo de, por baixo, sob) a é definido por *par*, proposição de tempo ou de lugar. Acima ou abaixo não indicam lugar para Levinas, mas uma posição que a alteridade ocupa na relação ética. A posição, de estar abaixo ou acima, de estar sob ou sobre, interessa para que se entenda o quanto a sensibilidade modifica a subjetividade, tanto lá embaixo do ser, quanto lá acima do ser. Levinas faz dessa essa ambiguidade uma posição da subjetividade, que também é ambígua: ora está no corpo, enquanto sensibilidades; ora é *não-lugar* por estar na diacronia da essência. Abaixo ou acima do ser, a sensibilidade é o ponto de acesso. Diríamos que é a imediatide do antes e do depois da alteração da substituição.

O movimento da *de-posição* como substituição do Mesmo ao Outro, como pode ser constatado nas expressões já elencadas, significam para Levinas muito mais do que

Entendamos bem, a sensibilidade não é uma mediação, é qual uma linha que marca a subjetividade acima do essencialismo e sob o plano da materialidade do corpo, na sensibilidade

⁷ *En-deçà*, conforme a língua francesa é um advérbio de tempo e de lugar e pode ter os seguintes sentidos: *por trás de; pelas costas de; antes de; embaixo de; aquém*. A expressão adverbial *en-deçà* AE (p. 203) é precedida por outra que tem o mesmo sentido: *derrière* (*atrás de*). Ambas são usadas para significar a transcendência que um Dito ou uma “verdade” ontológica deseja comunicar. Ora, o enigma não é algo escondido que se manifesta de maneira apofântica, mas, é o que está *atrás* e que se mostra sem produzir um fundamento. Levinas conclui: “a menos que esse fundamento esteja por *detrás* da essência à qual ele diz respeito e que a reunião nele se produz se mantenha *sine fundamento in re*” (AE, 197). Indo além e aquém do signo, *derrière* e *en-deçà*, para Levinas, são modos da significância da significação: está sempre atrás, no tempo anacônico e imemorial, rastros e traços que a passagem da transcendência originária deixa na sua mostração. A expressão de um Dito pode sim apontar para a significação originária do Dizer, mas sem alterá-la. O risco da alteração vai sempre existir na filosofia, pois a linguagem da filosofia tende ao abuso da redução e da contestação, mas isso é a inevitável ação que diz e des-diz que a filosofia sempre foi.

⁸ *Au-dehors, en-dehors e hors*, são advérbios de tempo e de lugar: fora de, por fora de, fora. Estas expressões adverbiais são as que mais fortes em quase todas as obras de Levinas. Elas indicam a posição da significação do Dizer originário: ele está fora do sujeito, fora do ser e de todas as estruturas da linguagem e das ciências que aprisiona o Outro no Mesmo. Elas apareceram dentro do esforço crítico de Levinas frente à tradição filosófica, particularmente as concepções husserliana, heideggeriana e hegeliana sobre a posição do sujeito ante si mesmo, diante do mundo, das coisas e do outro(s). O *fora de* não tem identidade, mas é alguém, é o mim do eu mesmo que na contração do existir para outro vive a experiência da articulação da alma no corpo, sem o domínio da consciencialidade. A transcendência tem carne, tem corpo e é pura sensibilidade, mas, apesar de estar no mundo e em relação, está fora de, separada e sem poder de coincidir. Fora do ser, do tempo e do mundo, a subjetividade é pura errância e em falta consigo. *Au dehors* deu título a livro e a capítulo de obras de Levinas e é a sua marca principal para propor a filosofia um modo outramente que ser da filosofia: “Mas o derradeiro discurso no qual se anunciam todos os discursos, eu ainda interrompo, ao dizê-lo àquele que o escuta e se situa fora do Dito, que diz o discurso, fora de tudo o que ele abarca” (AE, p. 216).

⁹ *Dedans* – é um advérbio de lugar que pode ter dois significados: 1) no interior de um lugar; 2) no fundo de si-mesmo. Levinas parece trabalhar os dois significados ao mesmo tempo, pois a subjetividade é um não-lugar que se configura como uma espécie de região do sujeito, enquanto abertura ao infinito que o intima a ser responsável, tornando-o uma inversão da substancialidade da consciência, um sujeito encarnado, inquietude e inquietação que se põe na trilha do Totalmente outro. Em AE há apenas duas referências usando esses sentidos, a primeira é na p. 92 e a segunda na p.137: Na primeira referência (AE, p. 92) Levinas trata da fruição, no capítulo III – *Sensibilidade e Proximidade*. Notamos que em AE Levinas conserva muito a noção de sensibilidade de *Totalité et Infini*, onde o sujeito é aquele que *vive do mundo e das coisas (elemento)* O mundo e seus elementos são para o sujeito e separados dele. Aquilo que se oferece ao sujeito determina um movimento duplo que caracteriza a sensação como lugar da significação. A sensação não é mediação, é nela que o elemento é fruído e é nela mesma que a significação do fruído se encontra. Não há nada anterior na consciência do sujeito; o mundo e o elemento são alimentos e a significação está afi *dentro* da dobra do sujeito. Outro aspecto importante de *Totalité et Infini* da fruição que é mostrado é o pressuposto de que o sujeito não reduz o fruído a um objeto. Tampouco o meio pelo qual as coisas se constituem pode ser reduzido a um sistema de referências operacionais ou a uma equivalência no âmbito da totalidade do sistema. O sujeito está no mundo e frui dele, está imerso no *elemento* e frui dele. Entretanto, em AE Levinas oferece mais elementos sobre a fruição. Ele procura o quanto possível des-substancializar o sujeito e pôr a fruição extremamente relacionada ao “sujeito de carne e osso”: aquele que é defecção, ou seja, depende dos alimentos para viver; aquele que é afetado por aquilo de que frui, por aquilo que se doa ao Si na interioridade da sensibilidade é intimado a ser doador daquilo que frui, ainda que seja o único pedaço de pão que tenha oferecido ao outro. Quanto à segunda referência (AE, p. 137), a noção *dentro* vai aparecer no capítulo IV – *A Substituição*. A subjetividade é um avesso da consciência identitária, é recorrência, a viragem do ser sobre si mesmo, torção e inquietação do sujeito des-potencializado e intimado pelo outro a ser responsável por ele, por tudo e por todos. Levinas põe a subjetividade *dentro* da sensibilidade, no movimento da *recorrência*, pondo o si da consciência fora do jogo da identificação, da coerência e da adequação. O sujeito de carne e osso é o seu próprio reenvio ao passado imemorial e irrecuperável. O si mesmo, por *dentro* e por *fora, aquém e além*, só se constitui como ipseidade hipostasiando-se de outro modo, na *responsabilidade* imediata do *Um-para-outro*. É aí *dentro* da relação que se faz intriga anárquica na qual o Si mesmo se muda em *para-outro*.

um itinerário de retorno. Elas são mais do que uma inversão, são reversões do sentidos que não estão na identificação já dada, mas naquelas que são *pré-dadas*, no passado em que habitam, na *sensibilidade à flor da pele*, que se desnuda de toda e qualquer intenção, a significação se oferece como sussurro ou balbucio (AE, p. 18)¹⁰. A significação não repousa no signo e no que ele intenciona, mas na inspiração que é o psiquismo, subjetividade e significação encarnada, ou seja, o ser-na-sua-própria-pele ou o Outro-no-Mesmo (AE, p. 146).

Corpo, maternidade, enfermidade e estados de ânimo são expressões – metáforas – que Levinas faz uso para trazer ao entendimento *de outro modo de se mostrar na exposição* do Mesmo no Outro. O corpo é muito mais do que morada do espírito. Ele é mais do que um intermédio cuja sensibilidade sensitiva e perceptiva me põe em relação com o mundo, com as coisas e com os outros. O humano, concebe-se Si mesmo como Outro e sua significância na mais pura passividade (vivente sentente: *ipseidade* na contração do *se*, além do verbo fazer-se e contração em Si mesmo no contato); humano que dizer acolhida incondicional da diferença, outro que gesta em seu corpo alguém (AE, p. 89). No corpo a sensibilidade é o não-lugar da acolhida, o próprio psiquismo ou o corpo que doa aquilo que tem para viver é qual o *corpo maternal*. Eis aí uma das mais notáveis metáforas da subversão da *viragem da linguagem* de Levinas: o psiquismo é um corpo maternal, a materialidade mais sensível e vulnerável da significação da responsabilidade (AE, p. 96). Com jeito de gestação do Outro no Mesmo, a sensibilidade é corpo que sofre, que padece para o Outro, como bem afirma Levinas:

A subjetividade da sensibilidade; como encarnação, é um abandono sem regresso, a maternidade, corpo que sofre para o outro, corpo como passividade e renúncia, puro padecer. Há nisso certamente uma ambiguidade insuperável: o eu encarnado, o eu de carne e osso, pode perder a sua significação, afirmar-se de forma animal no seu conatus e na sua alegria (AE, p. 100).

Em *Autrement qu'être et au-delà de l'essence* é possível observar que Levinas está preocupado revirar a linguagem para um dizer a sensibilidade como mostração da inteligibilidade. Corporalidade, sensibilidade e inteligibilidade, nesse sentido, não são

¹⁰ A expressão *pele à pele*, *pele enrugada*, *vestígio de si-mesmo* (AE, p. 112), como Levinas exprime sobre a significação, abre outra série de metáforas muito comuns ao seu pensamento. O dizer de outro modo a significância da significação é um partir da nudez da pele, de uma mostração original que é corpo nu, pele exposta e vulnerável ou possível de ser assujeitada ao despotismo da razão. O não-lugar do sujeito, o não lugar da significação, é a própria sinceridade da sensibilidade que é corpo, a exterioridade mais exterior de todas, velha, enrugada e alérgica a redução arquetípica da arqueologia dos sistemas que configura e ordena o conhecimento sobre o humano e suas intenções.

exaltação do corpo ou do sensualismo vazio que nega a alteridade. É justamente o contrário, é a des-ordem que resiste na materialidade da gestação ou na hospitalidade incondicional da *maternidade*¹¹. A *maternidade* – entendida também como *maternagem*, essa exposição completa de quem carrega o outro como quem está continuamente gerando – não se traduz jamais no verbo *ser* e nem mesmo no substantivo *ente*. Por isso, a essência só pode se mostrar na mais completa exposição, na mais antiga e completa vulnerabilidade, na sensibilidade, na proximidade.

A deposição sem alteração, a de-posição da soberania do sujeito, a substituição do Mesmo no Outro, não cabe num Dito por ser exceção e impossibilidade de se reter num signo, num verbo ser ou estar, num advérbio ou numa expressão. Toda e qualquer significação é não-configurável e irredutível, é a mais notável *extravagância* do sentido que é mostração na sensibilidade como corpo da subjetividade.

III

Se a significação é não-configurável e *extravagante*¹², se tudo que se mostra na sensibilidade não cabe no Dito é porque a linguagem como expressão é ética. Essa é a lógica da *viragem* da linguagem. O Dizer não-configurável e *extravagante* não se enquadra na lógica da adequação, pois a completa e nua exposição da significância na sensibilidade, no cruzamento entre o Dizer e o Dito, *extravasa*. O sentido *extravagante* se encontra no ponto de cruzamento do *quiasma*: entre a sensibilidade e a subjetividade; entre a convocação e a responsabilidade; entre a Bondade e o Bem; e, entre o Dizer e o Dito. Levinas põe no ponto do encontro (das duas cromátides celulares homólogas –

¹¹ Em AE a concepção levinasiana de corpo e sensibilidade como modo de ser do psiquismo assume a figura de linguagem da maternidade ou do maternal (conferir no texto original francês: *maternidade*: p. 114, 121, 123, 126, 127, 164, 165, 168 e 170; *maternal*: p. 109, 111, 124, 140 e 224). Entendemos que a significação seja mais adequada como *maternagem*, pois a *maternagem* vai além do fato de gerar, parir e cuidar; é a diferença, modo de ser mãe no contato, na carícia, na hospitalidade que é responsabilidade infinita daquele ou daquela que faz da filialidade algo que está além do gesto de ser mãe. A *maternagem* é pura obsessão pelo outro no contato, na vulnerabilidade da sensibilidade. É uma profunda relação intercorporal na diferença infinita do outro no mesmo.

¹² O sentido de *configuração* que estamos usando é proposital. A linguagem da Tecnologia da Informação em nossos dias está habituada a moldar e programar ações de cérebros eletrônicos de acordo com comandos previamente definidos. O sentido e a ação são correlatos, mesmo que haja complexidade de escolhas para atingir uma determinada ação. Quando a ação não corresponde ao elemento previamente definido acontece um erro que pode ser corrigido por uma *reconfiguração* da informação. Configurar e reconfigurar são ações teóricas e práticas de alguém que exerce uma força de comando. Há um sujeito por trás. No sentido levinasiano a subjetividade, a significação e as ações não cabem numa configuração. A subjetividade na sensibilidade, a significação da atividade de ofertar sentidos são *extravagantes* (AE, p. 215). Levinas usa uma nova metáfora: tudo que se encontra no âmago da significação ética *extravasa*.

biologia genética – ou das sequências invertidas do quiasmo - música) o *entre*¹³, o que torna possível para *Autrement qu'estre et au-delà de l'essence* dizer sobre o *próximo* (*prochain*) fora do ser, sem a função que a ontologia delimitou. No *entre*, a sinceridade e escândalo do contato desse encontro, a significância da significação mostra o sentido legítimo (AE, p.18-19). O *entre* se situa na *proximidade* sem ser uma espacialidade como tal, mas é uma emergência do dizer da sinceridade, a própria Justiça, jeito de ordenamento do pensamento não-configurável e *extravagante* na via do Outro no Mesmo, como afirma Levinas:

(...) a tomada de consciência é motivada pela presença do terceiro ao lado do próximo aproximado; o terceiro é também ele aproximado; a relação **entre** o próximo e o terceiro não me pode ser indiferente, a mim, que me aproxima. É necessária uma justiça **entre** os incomparáveis. É portanto necessária uma comparação **entre** os incomparáveis e uma sinopse; reunião e contemporaneidade; é necessária tematização, pensamento, história e escritura. Mas há que compreender o ser a partir do *outro do ser*. Ser, a partir da significação da aproximação, é ser *com outrem* para o terceiro ou contra o terceiro; com outrem e o terceiro contra si. Na justiça, contra uma filosofia que não vê para lá do ser, reduzindo, por abuso de linguagem, o Dizer ao Dito e todo o sentido ao interessamento (AE, p.20 – grifo é nosso).

A *proximidade* no contato tem uma missão dupla de manter a Justiça que não é meio ou mediação, mas é reclamação do Terceiro para que haja preservação da significância da significação, tanto na pluralidade da sociabilidade quanto na aventura da filosofia ao *dizer de outro modo* o Ser. A *Justiça na proximidade* mantém a filosofia no *desinteressamento*, mas exige um entendimento *de outro modo* da razão como tal. A *Justiça* é o próprio *outro modo de* delinear a filosofia como linguagem escandalosa da sinceridade da significância da significação entre o Dizer e o Dito. Levinas completa:

A Razão, à qual atribuímos a virtude de interromper a violência - para atingir a ordem da paz -, supõe o desinteressamento, a passividade ou a paciência. Neste

¹³ As palavras ganham sentidos na obra de Levinas. *Entre* é um significado que permanece na *proximidade*: “A proximidade de um ao outro é pensada aqui fora das categorias ontológicas onde intervêm igualmente, a vários títulos, a noção de *outro* - seja como obstáculo à liberdade, à inteligibilidade ou à perfeição, seja como termo que confirma, ao reconhecê-lo, um ser finito, mortal e incerto de si - seja como escravo, como colaborador ou como Deus caridoso. Por todo o lado, a proximidade é pensada ontologicamente, isto é, como limite ou complemento à realização da aventura da essência, a qual consiste em persistir na essência e em desenrolar a imanência, em permanecer em Mim, na identidade. A proximidade permanece distância diminuída, exterioridade conjurada. O presente estudo tenta não pensar a proximidade em função do ser; o de *outro modo que ser* que, com certeza, se escuta no ser, difere absolutamente da essência; ele não tem género comum com a essência e só se diz no sufoco que pronuncia a palavra extraordinária do para lá” (AE, 19).

desinteressamento - quando, **responsabilidade pelo outro**, ele é também **responsabilidade pelo terceiro** -, desenham-se a justiça que compara, reúne e pensa, a sincronia do ser e da paz (AE, p. 20 – o grifo é nosso).

A *Justiça na proximidade* é uma atividade que mantém o *desinteressamento*, sem que ela seja a simples prática da escolha de um dos termos. A *Justiça* é a impossibilidade de se calar contra homogeneidade das diferenças, mas é necessária para que haja a comparação na tematização, a inteligibilidade do sistema e a co-presença em pé de igualdade diante dum tribunal, lá onde se juntam num só lugar, na *essência* (*L'essence, comme synchronie: ensemble-dans-un-lieu*), lá onde se realiza o corte da continuidade do espaço em termos discretos e o todo a partir da *Justiça* (AE, p. 200). *Justiça* nascida na *proximidade*, na significância da significação, exerce muitas funções, mas duas se destacam como mais importantes: uma é a do *juízo* e a outra é a da *proposição*. Uma está intrinsecamente relacionada a outra e a completa. O juízo nasce da *Justiça* reclamada pelo Terceiro e não se acomoda na lei ou na normatividade impessoal do Estado e da Política, no compromisso tido como uma ação instigada por uma ideologia ou um motivo móvel. A justiça se move num juízo na forma de uma inquietação pelo outro, numa resposta mantida para o outro sem que seja uma simples assumir uma atitude, numa responsabilidade como *irritabilidade celular* e num não calar-se diante do totalitarismo em defesa incondicional do escândalo da sinceridade do Dizer (AE, p. 182). Desse modo, a *Justiça* vira *proposição* ou modo de *enunciar o sentido além do in-vocativo*, ou seja, de indicar o sentido no que na proximidade é mostrada: a responsabilidade ética. A palavra justa toma, então, a inquietação primeira como um ai-de-mim-se-eu-me-calar diante da *sinceridade* do Dizer e a ousadia de pronunciar a *inspiração* como palavra justa que não cabe toda no Dito, *extravagância, desproporção e extração*. Nas palavras de Levinas, então, a *Justiça* tem uma missão im-possível, típica da profecia¹⁴ que une a de-núncia, o a-núncio e o testemunho do a-Deus; isso significa o fazer gritar sobre os telhados da totalidade a in-essencialidade da Sabedoria que não se esgota na mostração no Dito.

¹⁴ Os profetas da Torah são uma nítida figura conceitual na obra de Levinas. O exemplo que mais aparece é o de Isaías, profeta anterior ao exílio do Reino de Judá para a Babilônia, com a dominação de Nabucodonosor, ano 587 – Destruição de Jerusalém. Isaías é o mais exponente dos profetas de Israel que assume a difícil missão de denunciar os desmandos da monarquia, de anunciar a Palavra da Justiça e a testemunhar a transcendência do Totalmente Outro.

Do testemunho do a-Deus¹⁵ na profecia se chega à elevação da sensibilidade como lugar e não-lugar da significância da significação. A transcendência não é etérea nem é abstração que só a Razão domina e subordina. A transcendência ou a significância da significação está lá na outra margem, além da essência. A filosofia no seguimento da transcendência do Dizer que nunca vai se reduzir no Dito tem uma via para seguir: a do rastro da transcendência, a inspiração, a voz do a-Deus, a voz do enigma que chama, ordena e convoca. As personagens conceitual da obediência e do testemunho – Avraham e Moshe – que Levinas busca na Torah são as imagens que mais se aproximam das noções de obediência e testemunho da transcendência¹⁶.

Longe de ser uma ação cega ou um cumprimento de um dever pelo dever, a *obediência* precede à escuta da ordem, é o estar na proximidade a outrem sempre atrasado à hora do *encontrar-se*. Anterior à representação, a obediência é qual vassalagem anterior ao juramento, responsabilidade prévia ao compromisso, *inspiração* da *expiração* e entrega extrema, *entrega da alma* (AE, p.209).

Sinceridade, inspiração, testemunho e obediência são ditos que estão estreitamente relacionados entre si na proximidade da linguagem e na busca do sentido. Não fizemos um itinerário linear como se a *obediência* fosse um agir orientado previamente. Levinas escapa da compreensão ética consequencialista. Na Viragem da linguagem ética o que a *sinceridade* significa não tem uma origem num fundamento, mas numa *inspiração*. Isso implica que, na proximidade entre o Dizer e o Dito, não há como adequar o sentido da palavra falada e escrita à significação deixada na passagem do Infinito. Testemunhar não é um agir nem mesmo uma função. É estar a serviço

¹⁵ Dizer Deus é dizer o nome que não é ser nem princípio do ser. Para Levinas, elevar o nome ao nível da altura da transcendência é um equívoco da linguagem. Desse modo, em AE a referência a Deus vem sempre como *a-Deus* (*à Dieu*), cujo sentido aponta para a transcendência, para a essência irredutível que não se deve ao Ser; O a-Deus é a exceção do Bem que se mostra fora do ser e do qual não é possível escapar. Bem que não se nivelá, que não se enquadraria nos atos intencionados. É o Bem que se ordena para a Bondade. Ele queima e apaga os rastros e os ecos dos sentidos dados em qualquer signo. É o Bem que se oferece como significação ao signo sem se deixar reduzir ao conteúdo e ao tema (AE, p.165; 191; 201; 205).

¹⁶ O recurso a uma passagem bíblica permitirá uma compreensão mais cabal desta questão, mostrando como aquilo que parece paradoxal, do ponto de vista ontognosiológico, ganha todo o sentido quando encarado eticamente. Trata-se da afirmação: “Tudo o que o Eterno disse, nós o faremos e nós o escutaremos”, onde a inversão entre o escutar e o fazer testemunha uma obediência não questionada, não submetida aos critérios do bem e do mal, mas anterior a esta cisão (BECKERT, in: LEVINAS, 2011, p. 17). “O que eu mais gosto, ao ler a narrativa bíblica de Abraão indo imolar Isaac, é de imaginar os três dias no decurso dos quais o pai e o filho caminham para o sítio indicado pelo Senhor em que eles têm todo o tempo para avaliar o evento no qual estão enredados, o silêncio destes três dias somente rompido durante a última etapa por uma pergunta do filho e pela resposta do pai com tudo quanto esta conversa deixa de subentendidos. É graças a tais “moratórias” que a provação é fecunda” (LEVINAS, 2009, p. 211).

(diaconia) do Bem, é inverter-se e passar-se ao outro numa ordem que me remete ao passado diacrônico e me impulsiona para um fazer-se que é totalmente bondade. *Testemunho* e *obediência* são da ordem da *sinceridade* e da *inspiração*. Desses quatro ditos chegamos aos que vamos refletir agora, mostrando como na linguagem ética a responsabilidade nos remete ao dom de dar-se sem medidas na trilha do inescrutável e da *obediência sem deserção ou profetismo* (Idem, p. 73).

REFERÊNCIAS:

- BENSUSSAN, Gérard. *Ética e experiência. A política em Levinas*. Trad. Ozanan Vicente Carrara. Passo Fundo: IFIBE, 2009.
- BERNARDO, Fernanda. “A assintura ético-metafísico da experiência do cativeiro de Emmanuel Levinas: uma nova orientação para a filosofia, uma incondição para o humano”. *Revista Filosófica de Coimbra*, Nº 41 (2012), pp. 107-174.
- CHALIER, Catherine. *L'inspiration du philosophe: «l'amour de la sagesse» et la source prophétique: La pensée et le sacré*. Paris: Éditions Albin Michel, 1996.
- LEVINAS, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1974.
- _____. *De outro modo que ser ou além da essência*. Tradução portuguesa de José Luis Pérez e Lavínia Leal Pereira. Apresentação de Cristina Beckert. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011.
- _____. *L'Expérience Juive du Prisonnier*, in: Ecrits in *Carnets1*, publicado em *Carnets de Captivité suivi de Écrits sur la captivité et Notes philosophiques diverses*. Paris: Éditions Grasset & Fasquelle, IMEC Editeur, 2009.
- _____. *Parole et silence: et autres conférences inédites au Collège philosophique*. Paris: Grasset / IMEC, Saint-Germain-la-Blanche-Herbe (Calvados), 2011(Collection Levinas, vol 2). Colaboração de Rodolphe Calin, Catherine Chalier e Jean-Luc Marion.
- NIETZSCHE, F. Assin falava Zaratustra. Tradução de José Mendes de Souza. EbooksBrasil, 2002 (versão digital: www.ebooksbrasil.org).

DESEJO E ALTERIDADE: A DIMENSÃO DA LINGUAGEM EM LÉVINAS

DESIRE AND ALTERITY: THE DIMENSION OF LANGUAGE IN LÉVINAS

Lucila Lang Patriani de Carvalho

Resumo

A Linguagem e a Intersubjetividade se encontram no bojo do pensamento de Emmanuel Lévinas e o situa de modo bastante peculiar no cenário da Filosofia Francesa Contemporânea. A intenção do trabalho é a de aprofundar estes temas no pensamento de Lévinas a partir da questão do Desejo e da Alteridade, para então chegarmos à Linguagem e Intersubjetividade. De modo a melhor compreendermos a especificidade do pensamento de Lévinas esboçaremos algumas considerações realizadas por Jean-Paul Sartre a respeito dos temas abordados, analisando o modo como suas respectivas concepções se estruturam.

Palavras-chave: Emmanuel lévinas, Jean-paul sartre, Filosofia francesa contemporânea, Linguagem, Intersubjetividade

Abstract/Resumen/Résumé

Language and Intersubjectivity are at the heart of Emmanuel Lévinas' thinking and place it quite peculiarly in the setting of Contemporary French Philosophy. The intention of the work is to deepen these themes in Lévinas' thought from the question of Desire and Alterity, so that we arrive at Language and Intersubjectivity. In order to better understand the specificity of Lévinas's thought, we will outline some considerations made by Jean-Paul Sartre regarding the topics addressed, analyzing how their respective conceptions are structured.

Keywords/Palabras-claves/Mots-clés: Emmanuel lévinas, Jean-paul sartre, Contemporary french philosophy, Language, Intersubjectivity

Desejo e Alteridade: a dimensão da Linguagem em Lévinas

A proposta de uma análise que relate Desejo e Alteridade a partir da Linguagem no pensamento do filósofo Emmanuel Lévinas se relaciona a um amplo recorte, uma vez que são conceitos e abordagens constitutivos de sua concepção de Ética. Assim, a intenção é a de aprofundarmos a tematização da Linguagem no pensamento levinasiano, compreendendo também o modo como tal tema se situa no cenário intelectual no qual Lévinas se insere - de modo mais preciso, na segunda metade do século XX na França.

Ao buscarmos compreender a dimensão que a Linguagem adquire no pensamento deste autor - tema este que não é tão facilmente compreendido em sua extensão a partir de um primeiro contato - passamos a uma estrutura textual que possui um duplo movimento, presente tanto na obra de Lévinas quanto este texto pretende explicitar: no mesmo ato em que Lévinas realiza a exposição de seus conceitos também estabelece uma crítica profunda à composição da Filosofia e da Filosofia Contemporânea.

Ao longo da obra de Lévinas podemos considerar que tais críticas são direcionada amplamente ao que o autor denomina como “filosofia ocidental”¹, mas, eventualmente, também direciona críticas mais diretas ao pensamento de algum filósofo em particular. Para os fins que aqui pretendemos consubstanciaremos, ao menos em parte, estas críticas a partir do pensamento de Jean-Paul Sartre - filósofo para o qual a questão da Linguagem, da Alteridade (ou da Intersubjetividade) e do Desejo são de grande expressão.

Destacado este duplo movimento e a crítica realizada por Lévinas podemos considerar que para compreendermos a Linguagem - e em especial a relação que esta obtém com o Desejo e a Alteridade - a leitura que Lévinas realiza de Sartre é particularmente esclarecedora, de modo a não somente apontarmos pontos de encontro e divergência entre os pensamentos dos autores mas também, em certa medida, situarmos o pensamento de Lévinas na Filosofia Contemporânea e, principalmente, para tecermos algumas considerações a respeito do próprio pensamento a Lévinas.

¹ A título de exemplo, podemos considerar dois momentos nos quais Lévinas direciona críticas à “Filosofia ocidental”: o primeiro em *Totalidade e Infinito* (LEVINAS, 1988, p. 31) e o segundo em *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence* (LÉVINAS, 2006, p. 207). Em ambas as ocasiões o filósofo utiliza o termo para caracterizar o estudo realizado pela filosofia ocidental como relacionado à Ontologia, em oposição ao seu pensamento, relacionado à Ética.

Conforme observaremos, a Linguagem e a Alteridade - a qual, ao considerarmos o pensamento de Sartre, podemos considerar nos termos de "Intersubjetividade", por se um termo mais próximo ao pensamento sartriano a respeito da condição do Outro - se encontram no bojo da filosofia de Lévinas e constituem, para a reconstrução da estrutura argumentativa levinasiana, um modo de consideração bastante peculiar em relação ao pensamento sartriano.

Reconstrução dos pressupostos do pensamento sartriano

Antes mesmo de aprofundarmos nossa análise desejamos apresentar alguns pressupostos da filosofia de Sartre para, então, trazermos o pensamento de Lévinas e melhor compreendermos o direcionamento de suas críticas. Tais pressupostos são, como não poderiam deixar de ser, referentes à estrutura da Intersubjetividade e da Linguagem, principalmente a partir do pensamento de Sartre presente em *O Ser e o Nada*.

Deste modo, analisarmos o pensamento do filósofo a partir de dois momentos: o primeiro relacionado à estrutura que a Subjetividade e a Alteridade adquirem em Sartre, para passarmos a um esboço da Intersubjetividade e analisarmos, em um segundo momento, a dimensão da Linguagem² neste contexto.

A estrutura da Intersubjetividade em Sartre deve ser compreendida, para além da relação formada entre Sujeito e Sujeito, a partir da dicotomia estabelecida entre Sujeito (consciência, o pensamento) e Objeto (que designaremos, ao menos neste momento, como o mundo físico) e, em especial a partir da perspectiva do Sujeito, do Eu, revelando um traço do pensamento cartesiano presente no autor, uma vez que o mundo e a análise da realidade começaria também pelo Eu, pelo "penso, logo existo" de Descartes. Neste sentido, já podemos adiantar que a Intersubjetividade se expressam pelo binômio formado entre Sujeito e Objeto, com a alternância dos Sujeitos entre os polos, marcando a relação pelo conflito, pela dominação e pela desigualdade, e não entre Sujeito e Sujeito como uma relação entre seres conscientes seria esperada - em especial ao considerarmos o pensamento de Lévinas e sua Ética.

² Embora a Linguagem esteja presente em grande parte da obra sartriana e possua extensas implicações em seu pensamento podemos considerar que esta é tratada, muitas vezes, como um tema menor por seus comentadores, figurando em poucos estudos como tema central e que analise todo o espectro das diversas nuances do tema em obras como "O que é a Literatura?" ou "Critica da Razão Dialética".

É justamente este Sujeito que introduz na realidade outro modo de ser que não o estado estático, maciço e completo do objeto, denominado por Sartre como "ser em-si". Assim, a dicotomia irredutível formada entre Sujeito e Objeto encontra-se no centro pensamento sartriano e se estabelece como uma estrutura constitutiva do Sujeito que é, em certa medida, também transposta para as relações entre estes Sujeitos e para as instâncias de subjetividade e objetividade.

A dinâmica que a consciência do Sujeito insere no mundo é designada nos moldes de um Sujeito que é designado como o Ser que é Para-si. Assim, o Sujeito é Para-si em certa oposição ao ser que é Em-si, uma vez que ainda não possui o seu Ser, pois é um Nada de Ser e se projeta para o ser.

Na estrutura inicial da obra *O Ser e o Nada*, Sartre analisa esta estrutura do Sujeito, do Para-si, em oposição à plena positividade constitutiva do Ser que é Em-Si mesmo, como o é um objeto, Sartre encontrará o problema da gênese da negatividade no mundo - a qual, por sua vez, requererá aprofundar o estudo do Nada. O estudo da negatividade no mundo, da origem do Nada, se dará a partir de uma postura interrogativa e dará ensejo à análise do próprio Sujeito, como origem de tal interrogação, como uma quebra na estrutura da realidade do mundo:

(...) com a interrogação, certa dose de negatividade é introduzida no mundo: vemos o Nada iriar o mundo, cintilar sobre as coisas. Mas, ao mesmo tempo, a interrogação emana de um interrogador que se motiva em seu ser como aquele que pergunta, desgarrando-se do ser. A interrogação é, portanto, por definição, um processo humano. Logo, o homem apresenta-se, ao menos neste caso, como um ser que faz surgir o Nada no mundo, na medida em que, com esse fim, afeta-se a si mesmo de não-ser. (SARTRE, 1997, p. 66).

Assim, na condição de "não-ser" o Sujeito interrogante é marcado por seu Nada, e, para suprir o que lhe é falta, se lança no mundo em forma de projeto - conceito importante para a compreensão da condição humana em Sartre.

É justamente neste contexto que há, para Sartre, o desejo: "(...) todo ato se insere num projeto de ser, pois é atuando que o para-si persegue a totalização de si, a satisfação do

desejo de ser a partir da falta constitutiva.” (SILVA, 2004, p. 138-139 - grifo nosso). Assim, em razão do Nada do Sujeito e de sua busca de Ser que há o desejo como supressão de uma falta que lhe compõe e o faz se projetar no mundo para alcançar seu Ser.

Nesta dinâmica estabelecida entre a falta e o projeto³ é introduzido por Sartre a questão da Alteridade - o Ser que é Para-si possui a dimensão de ser Para-Outro também, uma vez que ao projetar-se no mundo o Sujeito encontra outros Sujeitos, que também possuem a mesma estrutura, marcados pela falta, pelo desejo e pelo projeto.

A estrutura Intersubjetiva, neste contexto, é marcada por um jogo de dominação e pela estrutura de conflito em relação à Alteridade, uma vez que são diversos projetos (e, de certa forma, Desejos oriundos de Sujeitos diversos) que coexistem e interagem em uma mesma realidade:

Enquanto tento livrar me do domínio do outro, o outro tenta livrar-se do meu; enquanto procuro subjugar o outro, o outro procura me subjugar. Não se trata aqui, de modo algum, de relações unilaterais com um objeto-Em-si, mas sim de relações recíprocas e moventes. As descrições que se seguem devem ser encaradas, portanto, pela perspectiva do conflito. O conflito é o sentido originário do ser-Para-outro. (SARTRE, 1997, p. 454)

A Intersubjetividade enquanto conflito é um tema bastante relevante para o pensamento sartriano e se relaciona de modo bastante próximo não apenas ao Desejo, mas também à Linguagem, a qual passamos a melhor analisar neste esboço e reconstrução dos pressupostos do pensamento de Sartre e então, em um momento seguinte, passarmos a Lévinas.

Melhor delimitando este contexto de conflito que se instaura, o filósofo afirma que o Sujeito ora é dominado (e se coloca na condição de objeto) ou ora domina (e coloca o outro na condição de objeto), originando relações de Amor, a Linguagem, o Masoquismo, assim como a Indiferença, o Desejo, o Ódio, o Sadismo.

³ Em razão do recorte proposto em nosso trabalho, não aprofundaremos em maiores detalhes este conceito, mas cabe apontarmos que esta relação entre falta e desejo deve ser considerada sob o aspecto de que a Liberdade - tema extremamente relevante para Sartre - se insere no cerne desta dinâmica e é constitutiva da condição humana para o pensamento do filósofo.

Posto isto, podemos melhor situar tanto a Linguagem como o Desejo para Sartre, uma vez que ambos se situam nesta lógica de dominação, como um desejo de assimilação, estabelecendo para o Outro a condição de objeto ou se fazendo enquanto objeto.

Neste sentido, é relevante considerarmos que a Linguagem é compreendida, ao menos neste momento do pensamento sartriano, em um sentido bastante amplo, pois podemos considerá-la presente no bojo do Ser, identificando Sujeito e expressão: “eu sou linguagem” (SARTRE, 1997, p. 465) estabelecendo uma instância pré-linguística para a linguagem.

Neste contexto formado entre Sujeito, subjetividade e objetividade, a Linguagem é corporificada e revela a dimensão objetiva do homem, feito que só ocorre em meio a outros sujeitos. O contexto no qual a linguagem aparece receberá um diagnóstico semelhante à própria estrutura da intersubjetividade:

Faz parte da condição humana; é originalmente a experiência que um Para-si pode fazer de seu ser-Para-outro, e, posteriormente, o transcender desta experiência e sua utilização rumo a possibilidades que são minhas possibilidades, ou seja, rumo às minhas possibilidades de ser isto ou aquilo para o outro. A linguagem, portanto, não se distingue do reconhecimento da existência do outro. O surgimento do outro frente a mim como olhar faz surgir a linguagem como condição de meu ser. (SARTRE, 1997, p.465).

Neste sentido, a Linguagem se estabelece como uma condição da relação eu-outro e adquire um lugar privilegiado para que a Intersubjetividade seja possível e a questão da objetividade do Sujeito (estabelecida pelo seu corpo) seja tematizada:

(...) atribuímos ao corpo-para-outro tanta realidade quanto ao corpo-para-nós. Ou melhor, o corpo-Para-outro é o corpo-para-nós, porém inapreensível e alienado. Parece então que o outro cumpre por nós uma função pra a qual somos incapazes e que, no entanto, cabe-nos executar: ver-nos como somos. A linguagem, ao revelar-nos- no vazio – as principais estruturas de nosso corpo-Para-outro (enquanto o corpo existido é inefável), incita-nos a descarregar inteiramente nossa pretendida missão em cima do outro. Resignamo-nos a nos ver pelos

olhos do outro; significa que tentamos conhecer o nosso ser pelas revelações da linguagem. (SARTRE, 1997, p. 444).

A Linguagem, enquanto pertencente ao primeiro grupo de relações concretas apresentadas por Sartre, se refere à assimilação da liberdade do Outro ou, em outros termos, o outro adquire a postura daquele que olha o corpo do Sujeito e afirma uma relação marcada pela ambiguidade: “o outro é para mim aquele que roubou meu ser e, ao mesmo tempo, aquele que faz com que “haja” um ser, que é o meu” (SARTRE, 1997, p. 455) e é neste contexto concreto das relações que a linguagem se enquadra perfeitamente: “A linguagem não é um fenômeno acrescentado ao ser-Para-outro: é originalmente o ser-Para-outro; ou seja, é o fato de uma subjetividade experimentar-se como objeto para o outro” (SARTRE, 1997, p. 464).

Deste modo, para fecharmos este esboço dos pressupostos do pensamento de Sartre, devemos considerar que a objetividade do Sujeito é obtida pelo outro, adquirindo proporções que escapam ao Sujeito e, por este outro, são estabelecidos sentidos objetivos pertinentes à Linguagem e que anteriormente não eram previstos. O outro capta a linguagem de acordo com o exercício de sua liberdade e adquire a possibilidade de transcender o Sujeito livremente, compreendendo-o do modo que desejar

Desejo, Alteridade e Linguagem em Lévinas

Esboçada a situação do Desejo e da Linguagem no contexto da intersubjetividade sartriana, devemos passar agora a Lévinas, melhor analisando suas considerações a respeito do tema e analisando as críticas que este realiza, a partir da retomada de alguns aspectos do pensamento de Sartre.

Se para Sartre tivemos que recriar todo o contexto no qual o filósofo aborda a linguagem, para Lévinas a abordagem necessita ser de modo diverso, uma vez que a Linguagem, a Intersubjetividade e o Desejo são originados de pontos de reflexão diferentes para estes pensadores. Neste sentido,encionamos que a exposição de Lévinas se estabeleça como uma construção em contraposição ao que critica, do mesmo modo que esta diferenciação reforce a estrutura de ambos os elementos formadores de tal oposição.

Antes de entrarmos propriamente nos temas objeto de nossa análise em Lévinas um ponto importante deve ser observado na conjuntura de sua obra: o estatuto da Ética neste

contexto, uma vez que estabelece uma peculiar posição ao pensamento de Lévinas dentro do cenário intelectual.

Contrariamente a seus contemporâneos (entre os quais podemos apontar, prioritariamente, a postura de Sartre) a Filosofia Primeira para Lévinas é a Ética e não a Ontologia. Estabelecer o primado ético em um sistema de pensamento confere, conforme veremos, destaque tanto ao Desejo e à Intersubjetividade quanto à Linguagem, que passam a ter uma abordagem indissociável.

Ainda em relação à condição da Ética, é importante considerarmos que esta inversão não é uma busca por suprimir a Ontologia, mas para Lévinas a Ontologia já estaria pressuposta na Ética: tratar das relações entre os seres (Ética) já teria como pressuposta a existência dos mesmos (Ontologia) (LÉVINAS, 2004, p.21), de modo a ampliar o foco central de sua filosofia e passar às relações mesmas, com o privilégio da figura do Outro.

Esta defesa da Ética em relação à Ontologia é estabelecida nos seguintes moldes em seu livro *Totalidade e Infinito*: aquela é uma “defesa da subjetividade, mas não a captará ao nível do seu protesto puramente egoísta contra a totalidade” (LÉVINAS, 1988, p. 13). Deste modo, a Ética levinasiana pensa a relação do Eu com o exterior, com o Outrem (absolutamente Outro), de forma necessária.

De maneira um tanto diferente em relação a Sartre, a análise da subjetividade abrange ambos os termos da relação intersubjetiva, uma vez que: “a alteridade só é possível a partir de mim” (LÉVINAS, 1988, p. 27). Deste modo, o desenvolvimento filosófico de Lévinas sobre a subjetividade não fica preso unicamente ao estatuto do Ser, do Sujeito, mas a ultrapassa para a composição de uma dimensão Ética, em direção ao Outro.

Já a Ontologia, por outro lado, em sua estrutura reduz o Outro ao Eu, ao Mesmo, é uma egologia, que receberá a crítica de Lévinas como sendo uma Filosofia do poder e da dominação, que nunca coloca este Eu central em questão, fator que concede o peso da injustiça à Ontologia. Neste sentido, podemos compreender este diagnóstico como uma crítica direcionada a Sartre, principalmente a partir da análise do pensamento deste no período referente a *O Ser e o Nada*.

Neste cenário ontológico apresentado há, para Lévinas, a caracterização de uma crise do Humanismo na Filosofia contemporânea, sendo necessário, neste modo, reestabelecer algumas concepções para que seja conferida maior importância à condição da Alteridade e para que o cenário passe a ser ético.

Esta crise do humanismo diagnosticada por Lévinas (“A crise do humanismo em nossa época tem, sem dúvida, sua fonte na experiência da ineeficácia humana posta em acusação pela própria abundância de nossos meios de agir e pela extensão de nossas ambições.” – LÉVINAS, 1997, p. 71) encontra um momento histórico preciso e reflete na maneira que o filósofo apresenta sua Ética.

Melhor delimitado o caráter de rompimento de Lévinas com seu tempo, principalmente no que se refere à Ontologia, devemos passar ao pensamento de Lévinas propriamente dito. Este primeiro momento pelo qual passaremos é referente à estrita relação entre a Intersubjetividade e a Linguagem e os moldes como esta relação temática se dá no bojo da ética levinasiana.

A referência de Sartre ao Sujeito, correspondendo em certa medida a uma estrutura cartesiana, nos leva também a considerarmos a leitura que Lévinas realiza da subjetividade e que se insere de modo bastante preciso neste contexto crítico anteriormente mencionado. Em *Totalidade e Infinito* o autor afirma que: "Este livro apresenta-se, pois, como uma defesa da subjectividade, mas não a captará ao nível do protesto puramente egoísta contra a totalidade, nem na sua angústia perante a morte, mas como fundada na idéia do infinito." (LÉVINAS, 1988, p. 13), apresentando já em seu início, uma concepção de subjetividade condizente com a estrutura Ética.

Assim, a Ética levinasiana se afirmará tanto em relação à subjetividade quanto à Intersubjetividade, uma vez que na estruturação desta o Outro não somente não se encontrará na condição de objeto, como, por outro lado, trará consigo imperativos éticos de Responsabilidade. A Ética, conforme compreendida por Lévinas, está para além do mero dever-ser e se situará na própria formação das relações intersubjetivas.

É a partir desta concepção de subjetividade, considerada em relação à idéia de infinito que a filosofia de Lévinas será estruturada. O Infinito, assim como a Ética e a Linguagem, estará intimamente ligado às relações intersubjetivas, ao Mesmo e ao Outrem, o absolutamente Outro, e não podem ser perdidos de vista ao longo esta análise. Sendo assim, devemos inicialmente estabelecer situação de tal idéia dentro do sistema de pensamento atribuído ao filósofo, para melhor compreendermos a sua proposta dos temas aqui objetos de estudo.

A estrutura da intersubjetividade conforme pudemos acompanhar em *O Ser e o Nada* de Sartre, permitiu que a reconstrução teórica desta se desse a partir da formação do Eu, do Sujeito consciente, para que a partir deste fosse teorizada a estrutura do Outro, bem como as

interações que se originariam deste contato. Ainda que em tal ocasião a intersubjetividade se estabelecesse como necessária para a subjetividade, o modo como Sartre estrutura seu pensamento, permite que se realize a reconstrução destes temas em momentos separados.

Já em Lévinas, conforme veremos, o primado da Ética, o campo do Entre nós e a Alteridade terão uma abordagem prioritária em relação à estrutura do Sujeito consciente isoladamente.

Deste modo, Lévinas inicia uma crítica à estrutura do Sujeito, de modo a reafirmar a necessidade de que esta seja ultrapassada em direção à formação de uma ética:

Ser eu é, para além de toda a individualização que se pode ter de um sistema de referências, possuir a identidade como conteúdo. O eu não é um ser que se mantém sempre o mesmo, mas o ser cujo existir consiste em identificar-se em reencontrar a sua identidade através de tudo o que lhe acontece. (LÉVINAS, 1988, p. 24).

É a partir destes moldes, como necessidade de identidade, que o sujeito encontrar-se-ia inserido em um mundo que é exterior à sua consciência. Nestes moldes, para que seja possível a ética levinasiana, a concepção de Sujeito deve ir para além da mera identidade, do Eu, e chegar à Alteridade, ao Outro.

Assim sendo, a estrutura da Alteridade, a figura de Outro Sujeito consciente, e que representará a maior parte da exposição da ética, começa a ser esboçada por Lévinas. Deste seu início a Alteridade tem, para o filósofo, uma configuração radical:

O Outro metafísico é outro de uma alteridade que não é formal, de uma alteridade que não é um simples inverso da identidade, nem de uma alteridade feita da resistência ao Mesmo, mas de uma alteridade anterior a toda iniciativa, a todo o imperialismo do Mesmo; outro de uma alteridade que constitui o próprio conteúdo do Outro; outro de uma alteridade que não limita o Mesmo, porque nesse caso o Outro não seria rigorosamente Outro: pela comunidade da fronteira, seria, dentro do sistema, ainda o Mesmo. (LÉVINAS, 1988, p. 26).

Conforme o proposto por Lévinas a alteridade do Outrem se dá a partir de uma absoluta separação, uma separação, justamente, infinita⁴. Neste sentido, o Outro tem então o estatuto de desconhecido, de estrangeiro – termo bastante utilizado na filosofia francesa contemporânea (a exemplo de Camus, com a obra “O Estrangeiro”).

As consequências desta separação e deste desconhecimento do Outro são inúmeras, mas, primeiramente, cabe apontarmos para a situação que envolve este movimento através do qual o Sujeito transpõe a esfera egoística do seu Eu e do seu mundo em direção a Outrem, uma vez que é neste contexto que a questão do Desejo se faz presente.

Lévinas explicitará este movimento através dos moldes do que denominará como “desejo metafísico” o qual, nestes termos, não deve ser confundido como uma necessidade ou como uma falta do Sujeito que justificasse a sua exteriorização, nem o movimento transcendente de modo que este buscasse algo para completar-se - como o é em Sartre. O Desejo conforme compreendido por Lévinas ganha outra conotação:

O desejo metafísico tem uma outra intenção – deseja o que está para além de tudo o que pode simplesmente completá-lo. (...) O Desejo é desejo do absolutamente Outro. Para além da fome que se satisfaz, da sede que se mata e dos sentidos que se apaziguam, a metafísica deseja o Outro para além das satisfações, sem que da parte do corpo seja possível qualquer gesto para diminuir a aspiração, sem que seja possível esboçar qualquer carícia conhecida, nem inventar qualquer nova carícia. (LÉVINAS, 1988, p. 22).

Na obra *Humanismo do Outro Homem*, Lévinas retoma a questão do desejo, completando a concepção acima exposta conforme fora apresentada em *Totalidade e Infinito*:

O Desejo do Outro – a socialidade – nasce num ser que não carece de nada ou, mais exatamente, nasce para além de tudo o que lhe pode faltar ou satisfazê-lo. No Desejo, o Eu (Moi) põe-se em movimento para o Outro, de maneira a comprometer a soberana identificação do

⁴ Em relação à concepção levinasiana de Infinito cabe apontarmos uma passagem de *Entre nós* na qual Lévinas infere que: “A relação com o Infinito não é conhecimento, mas proximidade, que preserva o desmedido do não englobável que aflora. (LÉVINAS, 2004, p. 90).

Eu (Moi) consigo mesmo, cuja necessidade não é mais que nostalgia e que a consciência da necessidade antecipa. (LÉVINAS, 1993, p. 49)

Estabelecida esta análise peculiar do Desejo, que em nada se relaciona com a falta ou a necessidade⁵, uma vez que há o respeito pela alteridade, há, então, a instauração de um movimento em direção ao Outro. Neste ponto, antes de retomarmos esta intersubjetividade que se inicia, cabe realizarmos um apontamento referente à contraposição em relação a Sartre.

A título de observação devemos considerar, brevemente, que é inevitável o apontamento de uma clara divergência entre o entendimento de Lévinas em relação ao que consideramos a respeito da Falta e da Necessidade em Sartre. Em Sartre a falta e a necessidade de um fundamento que proporcione a estabilidade de Ser o Sujeito é justamente o que proporciona a dinâmica do movimento em direção ao Outro. Já em Lévinas, tal justificativa não se sustenta, uma vez que podemos afirmar que, pelo exposto até o momento, a própria análise da estrutura do Sujeito é diferenciada.

Retornando aos nossos estudos a respeito do Sujeito levinasiano, observamos que o Desejo proporciona a atração entre os sujeitos, iniciando o contexto das relações intersubjetivas, as quais são marcadas pela alteridade radical do Outro. Tal radicalismo se expressa na estrutura do Sujeito que acompanhamos a exposição até o momento, mas que também será mais bem aprofundado adiante. A concepção de alteridade encontra-se no bojo da ética levinasiana aqui apresentada e estabelecerá os moldes nos quais a Linguagem será inserida.

Para aprofundarmos nossos estudos a respeito da Intersubjetividade, cabe passarmos agora, após o movimento de encontro iniciado pelo Desejo, à análise do encontro mesmo com o Outro, bem como as implicações éticas que ele estabelecerá.

O primeiro encontro com o Outro, um estranho, se expressa, acima de tudo, pelo encontro com o seu Rosto, com a sua Face⁶ - conceito caro à Ética levinasiana. A escolha por

⁵ A conceituação de Lévinas a respeito da necessidade, se dá nos seguintes moldes: “Sem dúvida, na satisfação da necessidade, o caráter estranho do mundo que me fundamenta perde a sua alteridade: na saciedade, o real em que eu mordia assimila-se, as forças que estavam no outro tornam-se *minhas* forças, tornam-se eu (e qualquer satisfação de necessidade é sob algum aspecto alimento). (LÉVINAS, 1988, p. 113-114), clarificando a compreensão do porquê a relação com o outro não pode ser expressa sob o signo da necessidade.

⁶ A preferência da denominação utilizada por Lévinas é firmada pelo termo “face”, uma vez que este remete à terminologia utilizada pela Bíblia e, deste modo, carrega consigo uma conotação sagrada.

Lévinas pelo Rosto, em detrimento do Corpo, como um todo, constitui um fator importante para a sua filosofia e estabelece algumas implicações - principalmente no que concerne à questão da objetividade do Sujeito.

É através da Face que, para Lévinas, há a exteriorização mais pura do Sujeito: “a pele do rosto é a que permanece mais nua, mais desabrigada. A mais nua, mas de uma nudez digna.” e, mais adiante, o autor completa: “O rosto é exposição, ameaçador, como se estivesse nos convidando a um ato de violência. Ao mesmo tempo, o rosto é o que nos proíbe de matar.”⁷.

Este acesso ao Outro através de seu rosto se dá para além de um simples olhar direcionado a uma forma plástica. Para o filósofo, o rosto já traz uma significação e, neste ponto, já podemos estabelecer uma relação com a concepção levinasiana de linguagem. Através da face, cujos reflexos filosóficos acompanharemos adiante, é estabelecida uma intersubjetividade específica, uma vez que em si mesma já se estabelece como ética. Enquanto instauradora de uma ética, a face que traz consigo o imperativo para que esta seja possível já é significante. A partir disto, é estabelecida uma instância da linguagem pré-lingüística, de modo que esta a linguagem se estabeleça já como elemento estruturante da intersubjetividade.

A partir deste primeiro contato com o Rosto, Lévinas entende que é estabelecida uma primeira relação com a Alteridade. Para além de uma relação entre o Sujeito que olha e a Face que é vista, o filósofo entende esta relação inicial como uma epifania⁸ do rosto, a qual rompe com a indiferença em relação ao Outro, reconhecendo a sua Alteridade.

A Ética em Lévinas, para que tenha sua compreensão devidamente estudada, pressupõe o aprofundamento de outros dois elementos que contribuem para a composição de sua estrutura: a separação e, justamente, a desigualdade entre os Sujeitos. Ambos os pontos estarão intrinsecamente relacionados à linguagem, de modo que, cabe aprofundá-los para que

⁷ Livre tradução do original e completo em francês: “La peau du visage est celle qui reste la plus nue, la plus dénuée. La plus nue, bien que d'une nudité décente. La plus dénuée aussi: il y a dans le visage une pauvreté essentielle; la preuve en est qu'on essaie de masquer pauvreté en se barrant des poses, une contenance. Le visage est exposé, menacé, comme nous invitant à un acte de violence. En même temps, le visage est ce qui nous interdit de tuer.”(LÉVINAS, 2008, p.80).

⁸ A denominação escolhida por Lévinas como epifania ressalta o caráter sagrado de das relações intersubjetivas “A dimensão do divino abre-se a partir do rosto humano. Uma relação com o Transcendente – livre, no entanto, de toda a dominação do Transcendente – é uma relação social. É aí que o Transcendente, infinitamente Outro, nos solicita e apela para nós.” (LÉVINAS, 1988, p. 64).

possamos prosseguir com os temas centrais de nossa proposta de recorte do pensamento levinasiano.

Neste sentido, cabe observar que o estudo da Linguagem e da Intersubjetividade ética não se diferenciam em suas estruturas, mas estão intrinsecamente ligadas. A separação que propusemos neste trabalho e que acompanhamos até agora se deu, então, como um mero instrumento metodológico. Se tomarmos como parâmetro para análise a apresentação de tais temas em *Totalidade e Infinito*, por exemplo, ambos os assuntos de nossa dissertação são tratados simultaneamente e se encontram pulverizados ao longo de toda a obra.

Retomando o percurso pelo qual passamos para estudarmos a estrutura da Alteridade e da Ética em Lévinas alguns pontos precisaram ser ressaltados para que chegássemos à formação do presente contexto. Foi em razão disto que dissertamos a respeito da separação entre o Mesmo e o Outro, a importância da face, a assimetria na intersubjetividade, entre outros pontos que retornarão no estante de nosso texto.

O trecho que destacamos a seguir de Lévinas aponta de um modo bem preciso para esta retomada dos conceitos expostos na Ética, sob o prisma da Linguagem. Tal apresentação reforça a afirmação que realizamos de que ambos os temas não podem ser propriamente separados:

O desenvolvimento positivo da relação pacífica sem fronteira ou sem qualquer negatividade com o outro produz-se na linguagem. A linguagem não pertence às relações que possam transparecer nas estruturas da lógica formal: é contato através de uma distância, relação com o que não se toca, através do vazio. Coloca-se na dimensão do desejo absoluto pelo qual o Mesmo se encontra em relação com um outro, que não é aquilo que o Mesmo tinha simplesmente perdido. (LÉVINAS, 1988, p. 154).

Pormenorizando as partes destacadas podemos perceber como o campo da Linguagem é próprio para a produção da Ética. Neste campo da intersubjetividade a alteridade é estabelecida em um estatuto positivo, em uma relação não alérgica, conforme Lévinas se refere, e, assim como ressaltamos anteriormente, a aproximação se dá na forma de um Desejo metafísico, que não se iguala à necessidade, nem à dominação ou ao conflito.

A linguagem é ética por sua natureza e pela situação na qual está inserida:

A realização com outrem não se dá fora do mundo, mas põe em questão o mundo possuído. A relação com outrem, a transcendência, consiste em dizer o mundo a Outrem. Mas a linguagem completa o pôr em comum original – que se refere à posse e supõe a economia. (...) A generalidade da palavra instaura um mundo comum. O acontecimento ético situado na base da generalização é a intenção profunda da linguagem. (LÉVINAS, 1988, p. 155).

e, mais adiante, Lévinas ainda infere que: “A <<visão>> do rosto não se separa da oferta que é a linguagem. Ver o rosto é falar do mundo. A transcendência não é uma óptica, mas o primeiro gesto ético.” (LÉVINAS, 1988, p. 156).

Deste modo, podemos afirmar que algo que aqui começa a esboçar e que será reiterado ao longo de nossa exposição: conforme compreendida por Lévinas a linguagem já é, em si mesma, uma relação ética. Neste sentido, Edith Wyschogrod, em seus estudos sobre a relação entre Linguagem e alteridade, afirma que: “Linguagem não é definida pela transposição de palavras em referentes ou pelo formalismo da relação de significação para um outro, mas como uma relação ética, como responsabilidade para outra pessoa, ‘uma semântica da proximidade.’”⁹

Inserida na lógica da Alteridade proposta por Lévinas, a Linguagem reafirma a proposta ética por conta da composição de sua própria estrutura. Nas palavras do filósofo, a Linguagem se faz nos moldes de “uma relação entre termos separados” (LÉVINAS, 1988, p.174), do mesmo modo que o é a relação ética.

A separação pertencente à Intersubjetividade e agora, neste contexto, à Linguagem aponta para algumas peculiaridades do entendimento desta para Lévinas. Quanto a este ponto, cabe primeiro compreendermos em que medida se dá esta separação que reafirma a idéia do infinito e rechaça a de totalidade, intentada ao longo de toda a obra *Totalidade e Infinito*. Retomando os conceitos anteriormente expostos em nosso trabalho, as palavras de Lévinas são as seguintes:

⁹ Livre tradução de: “Language is not defined as the transposition of words into referents or by the formalism of the relation of signifiers to one another but as an ethical relation, a responsibility to the other person, ‘a semantics of proximity’.” (WYSCHOGROD, 2004, p. 190).

A verdade procura-se no outro, mas daquele que não tem falta de nada. A distância é intransponível e, ao mesmo tempo, transposta. O ser separado está satisfeito, é autônomo e, no entanto, procura o outro numa procura que não é espicaçada pela falta de necessidade, nem pela recordação de m bem perdido; tal situação é a linguagem. A verdade surge justamente onde um ser separado do outro não se afunda nele, mas lhe fala. A linguagem que não toca o outro, ainda que tangencialmente, atinge o outro interpellando-o, ou dando-lhe ordens, ou obedecendo-lhe com toda a rectidão dessas relações. (LÉVINAS, 1988, p. 49 – 50).

A partir deste entendimento, devemos realizar dos apontamentos: o primeiro, referente à interpelação e, o segundo, aprofunda a separação e as suas consequências na dinâmica da Linguagem.

A interpelação, o chamamento do Outro para a relação Ética, ocorre já com o oferecimento da Face e é reforçada pela ligação estabelecida a partir da linguagem, mantendo a separação dos termos: “O rosto abre o discurso original, cuja primeira palavra é obrigação que nenhuma <<interioridade>> permite evitar.” (LÉVINAS, 1988, p. 179)¹. Assim, é estabelecida uma dimensão da linguagem enquanto comunicação entre os sujeitos que se afirma como pré-lingüística - assim como o consideramos em relação à concepção de Linguagem sartriana.

Já a respeito da separação cabe apontarmos os moldes que esta relação adquire nos contextos de uma relação assimétrica, conforme estudamos. Segundo Lévinas “só o absolutamente estranho nos pode instruir” (LÉVINAS, 1988, p.60), afirmando, deste modo, que o desconhecido que é o Outro (e que traz a concepção de Infinito) pode acrescentar algo à esfera do Eu.

É neste contexto que para Lévinas a Linguagem se faz como ensino que retoma, para além da pressuposta separação, a presença da assimetria entre o Eu e o Outro na intersubjetividade. A infinita separação entre os sujeitos implica na ausência de conflitos entre as liberdades, marcando uma relação não pela dominação, mas, para além da responsabilidade, pelo ensino proporcionado pelo Outro. Tal afirmação é corroborada pela afirmação de que “A sua alteridade manifesta-se num domínio que não conquista, mas ensina.” (TI, p. 153).

É ainda neste sentido que podemos compreender a seguinte passagem de *Totalidade e Infinito*:

A contradição entre a interioridade livre e a exterioridade que deveria limitá-la concilia-se no homem aberto ao ensino. O ensino é o discurso em que o mestre pode trazer ao aluno o que o aluno ainda não sabe. Não opera como a maiêutica, mas continua a colocação em mim da idéia do infinito. A idéia do infinito implica uma alma capaz de conter mais do que ela pode tirar de si. (LÉVINAS, 1988, p. 162).

Devemos, antes de concluirmos, nos deter em mais um ponto neste trecho apontando, justamente, o modo como Lévinas traz, juntamente com a relação de ensino, a idéia acima apontada de que o mestre traz ao aluno algo que este ainda não sabia.

A relação entre mestre e aluno introduz algo novo ou, em outros termos, o absolutamente Outro acrescenta algo novo ao Sujeito e é nestes moldes que a idéia do infinito é novamente contextualizada no pensamento levinasiano: “Ensina e introduz algo de novo num pensamento; a introdução do novo num pensamento, a idéia do infinito – eis a própria obra da razão. O absolutamente novo é Outrem.” (LÉVINAS, 1988, p. 196).

Considerações Finais

Ao longo de nossa breve exposição buscamos apresentar algumas considerações a respeito da Linguagem no pensamento de Lévinas ao relacioná-la ao Desejo e à Intersubjetividade, além de situarmos o filósofo e seu pensamento no centro dos debates contemporâneos. Para concretizarmos este intento passamos não apenas à análise dos escritos de Lévinas mas também às obras de Sartre, de modo a reconstruirmos, ainda que brevemente, estes temas dentro do pensamento sartriano.

Deste modo, mais do que apresentar comparações entre os pensamentos dos autores, analisando similitudes e divergências, o que se intentou nesta aproximação entre os autores é a de apresentar a especificidade do pensamento de Lévinas ao considerar a Ética como Filosofia Primeira, assim como a extensão que isto representa para a estrutura de seu pensamento, estabelecendo diversos pontos a serem relacionados com outros autores que não apenas Sartre - a exemplo de Maurice Blanchot, Jacques Derrida, entre outros.

Bibliografia

- LÉVINAS, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. 5 ed. Barcelone: Liberdúplex, 2006.
- _____. *Descobrindo a existência com Husserl e Heidegger*. Trad. Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.
- _____. *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. Trad Pergentino Stefano Pivatto (coord.) e José Nedel 2^aed. Petrópolis: Vozes, 2004.
- _____. *Éthique et infini – dialogues avec Philippe Nemo*. Paris: LGF, 2008.
- _____. *Humanismo do outro homem*. Trad. Pergentino S. Pivatto (coord.). Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.
- _____. *Totalidade e Infinito* Tradução José Pinto Ribeiro. Lisboa, Portugal: Edições 70, 1988.
- SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada: Ensaio de ontologia fenomenológica*. Tradução por Paulo Perdigão. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.
- SILVA, Franklin Leopoldo e. *Ética e literatura em Sartre: ensaios introdutórios*. São Paulo: Editora Unesp, 2004. (Coleção Biblioteca de Filosofia/ direção Marilena chauí; organização Floriano Jonas César).
- WYSCHOGROD, Edith. “*Language and alterity in the thought os Levinas. In The Cambridge Companion to Levinas*”. Edi. Simon Critchley and Robert Bernasconi. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

ILÍADA: DUAS MÁSCARAS PARA A JUSTIÇA

ILIAD: TWO MASK FOR JUSTICE

Davi Augusto Santana de Lelis

Resumo

Investiga-se as formas pelas quais a justiça se a-presenta no mundo grego heroico. São vislumbradas duas manifestações de justiça: uma justiça de meios, relacionada com o direito positivado e; uma justiça de fins, relacionada com a justiça natural. Ambas justiças são violência. Esta constatação exige reflexão sobre a condicionante grega na sociedade atual e sobre a pratica da justiça (ainda e somente) como violência. Alternativamente, estabelece-se o pensamento de que é possível encontrar um terceiro caminho, no qual a justiça se distancia da violência e se aproxima de uma concepção mais ética, representada neste artigo pela concepção de ética primeira.

Palavras-chave: Direito e literatura, Filosofia do direito, Ética, Justiça

Abstract/Resumen/Résumé

We investigate the ways in which justice is presented in the heroic Greek world. Two manifestations of justice are envisioned: a justice of means, related to the positive law and; a justice of ends, related to natural justice. Both justice is violence. This observation demands reflection on the Greek conditioning in today's society and on the practice of justice (still and only) as violence. Alternatively, the thought is established that it is possible to find a third way, in which justice distances itself from violence and approaches a more ethical conception, represented in this article by the first ethical conception.

Keywords/Palabras-claves/Mots-clés: Keywords: law and literature, Philosophy of law, Ethic, Justice

Ilíada: duas máscaras para a justiça

Iliad: two mask for justice

RESUMO

Investiga-se as formas pelas quais a justiça se a-presenta no mundo grego heroico. São vislumbradas duas manifestações de justiça: uma justiça de meios, relacionada com o direito positivado e; uma justiça de fins, relacionada com a justiça natural. Ambas justiças são violência. Esta constatação exige reflexão sobre a condicionante grega na sociedade atual e sobre a prática da justiça (ainda e somente) como violência. Alternativamente, estabelece-se o pensamento de que é possível encontrar um terceiro caminho, no qual a justiça se distancia da violência e se aproxima de uma concepção mais ética, representada neste artigo pela concepção de ética primeira.

Palavras-Chave: Direito e Literatura; Filosofia do Direito; Ética; Justiça.

ABSTRACT

We investigate the ways in which justice is presented in the heroic Greek world. Two manifestations of justice are envisioned: a justice of means, related to the positive law and; a justice of ends, related to natural justice. Both justice is violence. This observation demands reflection on the Greek conditioning in today's society and on the practice of justice (still and only) as violence. Alternatively, the thought is established that it is possible to find a third way, in which justice distances itself from violence and approaches a more ethical conception, represented in this article by the first ethical conception.

Keywords: Law and Literature; Philosophy of law; Ethic; Justice.

Introdução

A Ilíada de Homero encerra em seu texto tanto a estética da poesia oral grega quanto a marca histórica de um tempo heroico que, por narrar a metafísica da condição humana em seus versos, serve de espelho para a sociedade moderna. Homero, desde a antiguidade, não é somente literatura. É um código. Seus versos apoiam opiniões literárias, filosóficas, religiosas, jurídicas e políticas (CARPEAUX, 2008, p. 46).

A narração da Ilíada, embora assuma as características de tragédia, conta com seus heróis; dentre eles Ulisses, Aquiles, Pátrroclo, Ajax, Príamo e Heitor; que, no campo de batalha, exercem a *arete* - virtude no ideal cavalheiresco -, em busca da honra imortal. A relação entre Ulisses, Pátrroclo, Heitor e Príamo e os deuses do Olimpo é central no texto e dela pode-se figurar duas teorias de justiça.

A primeira justiça possível de ser identificada no texto da Ilíada se reveste com a máscara da justiça positiva, ou justiça dos homens, representada pela imagem de uma ação de indenização gravada no escudo de Aquiles. A segunda justiça identificada se

reveste com a máscara da justiça natural, ou justiça divina, representada pelo comportamento dos deuses ao longo do poema. Cada uma destas justiças faz uso distinto dos meios e dos fins. A construção teórica destas duas justiças é feita, neste texto, com o diálogo teórico entre Derrida, Benjamin e Levinas, sobre a justiça como violência.

Para cumprir essa proposta o texto apresentará, no tópico seguinte a esta introdução, o enredo da Ilíada identificando os vícios e as virtudes dos personagens Aquiles e Heitor. Em seguida demonstra-se a existência da justiça positivada (justiça humana), no cerne da Ilíada, com o escudo de Aquiles e o funeral de Heitor. No quarto tópico, discute-se a justiça natural (justiça divina), representada pelas ações dos deuses e pela lenda de Níobe, e sua relação com os fins pretendidos para se realizar o justo. No quinto tópico as ideias de Benjamin, Levinas e Derrida fundamentam a distinção entre as duas justiças e, por fim, no último tópico, apresentamos breves conclusões.

O canto da musa: enredo da Ilíada

Na superfície, o enredo da Ilíada é simples: Agamêmnon, senhor de Acaia, e seu irmão Menelau, senhor de Esparta, junto de outros príncipes gregos (aqueus) guerreiam contra Troia (Ilion) porque Páris, um dos filhos de Príamo, rei de Troia, seduzira a mulher de Menelau, a bela Helena de Argos. Após nove anos de guerra os gregos ainda cercam Troia e dividem entre os comandantes do exército os espólios de outras conquistas. Dentre estes espólios está Criseida, filha de Crises, sacerdote do deus Apolo. O sacerdote deseja recuperar a filha escravizada e se dispõe a pagar o resgate para liberta-la; mas Menelau se recusa a cedê-la. Uma peste, provocada por Apolo, assola o acampamento grego e Menelau é obrigado a devolver Criseida a seu pai. Despojado de sua escrava, Menelau a substitui por Briseida, até então entregue a Aquiles, filho de Peleu e Tétis, príncipe dos mirmidões e o mais temível aliado real de Agamêmnon. Aquiles, irritado com a perda de Briseida para Menelau, se retira do campo de batalha. Os gregos, sem seu principal guerreiro, sofrem diversas derrotas para o exército de Troia, liderado por Heitor, príncipe de Ilion; até que Pátroclo, com a benção de Aquiles, se veste com as armas do mirmidão e vai para o campo de batalha salvar os gregos do apuro. Apesar de cumprir sua missão, Pátroclo acaba morto por Heitor. Enfurecido, Aquiles recebe novas armas dos deuses e vinga a morte de Pátroclo matando Heitor e se recusando a devolver o corpo do herói de Ilion. Os deuses se horrorizam com a atitude de Aquiles que, sensibilizado pela visita de

Príamo, devolve o corpo de Heitor. A guerra se interrompe para que seja realizado o funeral.

Sob olhos gregos o herói da Ilíada é Aquiles¹. Aquiles foi educado por Fenix tanto para proferir palavras quanto para executar ações. Duas virtudes que nem sempre estão presentes nos demais personagens. Ulisses é astuto, bom com palavras e ardiloso. Ajax é o senhor das ações. Mas, nem Ulisses nem Ajax sintetizam as virtudes das palavras e das ações como Aquiles. Para Jaeger (1999, p. 32), o conflito trágico de Aquiles – se recusar a auxiliar os gregos após não ter sua honra reconhecida por Menelau e Agamêmnon -, não se configura como ambição pessoal, mas como sofrimento por ter tido sua honra (*kleos*) e sua virtude (*arete*) recusadas. São os deuses, ao ouvir os lamentos de Tétis, que possibilitam a Aquiles a conquista da honra por meio do assassinato de Heitor.

Entretanto, para Lourenço (2013) e Rieu (1950), não há honra na guerra e nas ações de Aquiles. O herói grego não combate apenas pela honra, ele é movido pela cólera, pelo desejo de vingança e, quando é bem-sucedido em sua missão, extrapola os limites costumeiros que regem a liturgia da morte no mundo heroico. Do outro lado, Heitor é nobre, viril, tem espirito de auto sacrifício, de aceitar a condição trágica da humanidade. Príamo, pai de Heitor, também demonstra valores afinados com a ideia de *arete* grega: é altruísta e heroico (LOURENÇO, 2013, p. 82).

Heitor não provocou a guerra, mas deseja dar fim a ela. Na ausência de Aquiles é Heitor quem protagoniza feitos heroicos: afasta os gregos de Troia e mantém a cidade à salvo por mais alguns dias². Se Pátroclo morre pelas mãos de Heitor é porque o mirmidão é o invasor, o usurpador: aquele que quer as riquezas de Troia. Do lado troiano Heitor faz apenas defender seu povo. Mesmo quando Heitor se despede de sua família há virtude em sua fala: “nenhum homem além do destino me precipitará no Hades” (HOMERO, 2013, p. 250). Heitor sabe que não há pessoa que tenha fugido à morte. Nem o covarde, nem o valente: todos morrem. Mas no mundo heroico grego, a morte honrosa é mais preciosa à morte pelo sentimento mesquinho. Este é o destino, esta é a justiça no mundo heroico grego.

¹ Para ADORNO e HORKHEIMER (1985), Aquiles, assim com Ulisses na Odisseia, representam o protótipo do herói burguês, sendo homens, exploradores de outros guerreiros, detentores de posses, capazes de utilizar a astúcia e a esperteza para serem bem sucedidos e, por seus esforços, merecedores dos prêmios que carregam.

² Diz Heitor à Pátroclo antes que este morra: “Pátroclo, porventura pensaste que saquearias a nossa cidade e que às mulheres troianas tirarias o dia da liberdade, para levares nas naus para a tua amanda terra pátria. Estulto! À frente delas os corcéis velozes de Heitor levantam as patas para a batalha; e eu próprio com a lança sou o melhor entre os aguerridos troianos, eu que deles afasto o dia da desgraça” (HOMERO, 2013, p. 488).

A cólera de Aquiles, que antes se justificava pela ausência de reconhecimento por parte de seus companheiros de peleja; com a morte de Pátroclo, se justifica pelo peso da culpa. Apenas os deuses, quando lhe providenciam novas armas e lhe garantem o sucesso contra Heitor, são capazes de levar Aquiles de volta ao campo de batalha, lócus de toda a glória.

Mesmo trajando o escudo que narra, no horizonte histórico de Homero, toda a experiência humana e a necessidade da justiça – temas explorados no próximo tópico -, Aquiles se recusa a obedecer às leis naturais e dos homens. Antes de matar Heitor, Aquiles o lembra que se trata de uma vingança: “Heitor, porventura pensaste quando despojavas Pátroclo que estarias a salvo e não pensaste em mim, que estava longe. Tolo!” (HOMERO, 2013, p. 610) e nega à Heitor o direito de um funeral: “Não me supliqueis, ó cão, pelos meus joelhos ou meus pais. Quem me dera que a força e o ânimo me sobreviessem para te cortar a carne e comê-la crua, por aquilo que fizeste. Pois homem não há que da tua cabeça afastará os cães” (HOMERO, 2013, p. 610-611). Apenas Príamo, pai de Heitor, tira de Aquiles a ideia de trucidar o corpo do herói troiano. Devolvido o corpo a guerra se interrompe para que Heitor tenha seu funeral.

É o funeral de Heitor que põe fim ao ciclo colérico de Aquiles. Apenas quando Aquiles cumpre seu destino age com justiça e encontra a redenção; só assim Aquiles exercita, uma vez mais, sua *arete*. Feita a justiça, a guerra, que se sobrepõe a tudo e a todos, se interrompe para velar o corpo herói troiano da Ilíada: Heitor o domador de cavalos.

O escudo de Aquiles: justiça como competição

No Canto XVIII da Ilíada, Hefesto, o habilidoso deus ambidestro, constrói para Aquiles um escudo que contém, até o período micênico, toda a epopeia humana (JAEGER, 1999, p. 77): estão gravados no escudo, o céu, a terra e o mar. As constelações e todo o cosmos. Duas cidades, uma onde se comemoram bodas e o povo todo festeja enquanto dois homens disputam, perante juízes, indenização por assassinato; na outra cidade, a guerra toma conta do cenário: homens combatem e recolhem os mortos do campo de batalha. No ambiente rural o campo arado, a colheita, a ceifa dos grãos. Hefesto também gravou a dança e a música no escudo de Aquiles; que tem na borda o rio oceano a tudo circundando.

O herói dos gregos, após ser abençoado pelos deuses volta ao campo de batalha carregando consigo a síntese da humanidade e, nesta síntese, sem diminuir nenhum outro aspecto da condição humana, nos interessa a disputa jurídica que se passa na primeira cidade. Nesta disputa está representada a justiça humana, a justiça positivada. Por certo, o assassinato, no direito da cidade, dava à família do morto o direito de receber do assassino uma indenização. Os juízes, sentados em pedras, que simbolizam Themis, a justiça divina, tentam encontrar a sentença mais justa. A cena se passa na Ágora, o que demonstra que as decisões, naquela cidade, não são tomadas apenas pelos distantes líderes da cidade. É na Ágora que a justiça positivada se faz. É na Ágora que o destino da cidade é decidido.

Da cena narrada pode-se afirmar que os gregos não admitiam a autotutela (PEREIRA, 2011). A justiça deveria ser proferida por um terceiro, neutro em relação às partes. O povo, embora não participe ativamente da tomada de decisão dos juízes, escutam atentos aos debates e esperam pela decisão a ser proferida. Assim, a transparência da justiça ganha importância e se garante que a decisão mais justa seja proferida pelo meio adequado.

Não se sabe qual dos dois homens sairá vitorioso da lide. Mas isto não importa para a busca da justiça. Importa que essa justiça, proferida por um terceiro, compare as partes e decida, no caso concreto quem está com o direito.

O terceiro imparcial é importante pois é ele quem determina a equidade na relação assimétrica da sociedade. As partes, embora assimétricas, se relacionam com equidistância do terceiro: os juízes. São os representantes da justiça positivada que devem responsabilidade para toda a sociedade que observa na Ágora. Portanto, quem dá a justiça aos homens é o Estado – que faz pressupor a existência de um contrato social, ou de um meio de se garantir a realização da virtude, de se proteger as pessoas delas mesmas; pois os membros da sociedade grega heroica sabem que vivem em uma sociedade naturalmente competitiva.

É a importância constante da competição que move os gregos. Quando a guerra se interrompe, no tempo livre, os gregos realizam jogos fúnebres e a vitória nos jogos é tão importante quanto na guerra. Vencer, vencer, vencer! Assim, os gregos da Ilíada são capazes de, por meio da guerra e da competição modificar o meio em que vivem. É o dizer de Heráclito, “tudo muda”, interpretado pela filosofia como tudo está em guerra e por isso muda: visão totalizante que justifica a morte e o desrespeito com o outro (LEVINAS, 1980, p. 9).

Jogados à própria sorte os dois homens que ilustram, no escudo de Aquiles, a justiça humana, teriam que competir, guerrear, para o mais forte prevalecer e dizer que a justiça foi feita. É assim que se portam os heróis no campo de batalha: Heitor mata Pátroclo e assim faz justiça em nome de Troia. Aquiles se vinga de Pátroclo e mata Heitor e assim faz justiça em nome de sua própria honra. E, no equilíbrio das forças, quando Aquiles se vinga sabe que assina sua própria morte, que em breve, por força do destino, virá.

Afastada a possibilidade de que as próprias partes resolvam a peleja são os juízes, terceiros imparciais, que competem pela sentença mais justa. É nesta competição, supostamente neutra, que se o meio necessário para se alcançar a justiça possível. Sem o meio adequado, a competição de terceiros supostamente equidistantes das partes, para os gregos antigos, não há justiça positiva.

A ira dos deuses: justiça como força

Os deuses homéricos são, por definição, ideais humanos que revelam a condição e a capacidade humana de superá-los (CARPEAUX, 2008, p. 51). Por serem projeções humanas, os deuses do Olimpo também competem em nome da justiça, mas, ao contrário dos humanos, não se importam com o meio utilizado para alcançá-la, e sim com o fim (supostamente) justo.

Homero não esconde a preferência dos deuses. Zeus se simpatiza com Aquiles, mas também com Heitor e Príamo – razões pelas quais não deseja intervir diretamente no conflito; Pôseidon favorece os gregos porque construiu as muralhas de Ilion para o rei Lameodonte e não recebeu nada em troca; Hera é favorável aos gregos e conspira com Atenas, contra a vontade de Zeus, para que os gregos sejam bem-sucedidos; Hefesto é favorável aos gregos e forja as armas que Aquiles utiliza para matar Heitor; Atenas é favorável aos gregos pois não está satisfeita com o resultado do julgamento de Páris, autorizado a ficar com Helena; De outro lado Artêmis, Afrodite, Apolo e Ares, por suas próprias razões são favoráveis aos troianos.

Quando os dois povos – gregos e troianos -, lutam e suplicam justiça aos deuses estes ficam em uma situação delicada (JAEGER, 1999, p. 81) e a resolução do problema,

na Ilíada³, ocorre ou pela astúcia dos deuses, que ludibriam Zeus, ou por imposição da força. O grupo de deuses favoráveis aos gregos encontram justiça apenas na vitória de seu exército e para isso se valem de dos mais diversos meios; eis alguns: no canto I, Apolo lança uma praga no acampamento grego forçando a devolução de Criseida à seu pai; no canto V, Ares vai ao campo de batalha matar gregos; no canto XIV, Hera faz Zeus adormecer para que os gregos possam reagir no campo de batalha; em diversos cantos Atenas auxilia os gregos das formas mais diversas: auxiliando na luta contra Ares, dissipando nevoeiro, instruindo guerreiros, enganando Heitor; No canto XVIII, Hefesto faz novas armas para Aquiles poder lutar contra Heitor; no canto XXI, Poseidôn auxilia Aquiles; e Zeus, no canto XX detesta os troianos para, no canto XI, mudado de ideia, voltar a apoiá-los.

Os deuses usam diversos meios para instaurar o direito que reputam justo. Não se trata de castigo ou punição, apenas destino e restauração do justo. A lenda de Níobe, narrada por Aquiles no Canto XXIV da Ilíada ilustra bem o ponto: na lenda, Níobe se casa com Anfião, rei de Tebas, e com ele tem seis filhos e seis filhas. A fertilidade é celebrada por Níobe fazendo-a se considerar superior à deusa Leto, mãe de Apolo e Artemis que, ofendida, pede aos filhos que vinguem sua honra. Apolo e Artemis matam os seis filhos homens; mas Níobe permanece orgulhosa. Leto então ordena que as seis filhas também sejam mortas e é isso que Apolo e Artemis fazem.

Níobe sofre a violência dos deuses como força do destino, como instauração do direito. Os deuses usam seus meios para estabelecer a ordem, o justo. Aquilo que, por força do destino deve prosperar. À exemplo da lenda de Níobe, na Ilíada, se os deuses têm seus heróis e lado preferido não podem, portanto, serem juízes neutros e equidistantes das partes. Podem apenas utilizar seus meios para fazer cumprir o destino e impor, pela violência, a justiça. Deste modo, a justiça divina, na Ilíada, é a decisão do mais forte. A justiça é o fim pelo qual o deus age. Os deuses constroem, na Ilíada, uma justiça cega ao critério dos meios. Para eles importa apenas o fim, o destino esperado: a vitória de seu lado na guerra.

Ainda gregos: duas justiças?

³ Na Odisseia, Zeus parece mais maduro. Ao presidir o concílio dos deuses representa “elevada consciência filosófica do mundo. Começa sua apreciação do destino em questão com formulação geral do problema do sofrimento humano e da irreparável ligação do destino com as culpas humanas” (JAEGER, 1999, p. 82).

Na competição ou na força, sob olhos modernos e além das máscaras, a justiça é violência. Toda vez que a regra é aplicada ao caso concreto temos certeza que o direito foi respeitado, mas o mesmo não se pode dizer da justiça (DERRIDA, 2010, p. 30). Sendo assim, pode-se perguntar quando e como a violência pode ser um meio para atingir fins justos ou injustos; o que, segundo Benjamin (2011, p. 122), seria uma redução aos casos em que se torna legítimo utilizar a violência para se atingir o fim (justiça). Assim, na justiça natural a violência só é condenável se usada para fins injustos. Na outra ponta, na justiça dos homens, a legalidade só é pensada nos meios. “O direito natural almeja ‘justificar’ os meios pela justiça dos fins, o direito positivo, ‘garantir’ a justiça dos fins pela ‘justificação’ dos meios” (BENJAMIN, 2011, p. 124).

As duas justiças encontram concretização nas ações dos deuses e dos humanos na Ilíada: os deuses atuam em uma matriz egológica, interessada em garantir o interesse individual de cada divindade fazendo com que aquilo que é forte seja também justo e que o é justo seja forte (DERRIDA, 2010, p. 19); os humanos, representados no escudo de Aquiles, ao contrário, não tem em suas mãos os meios de violência. Se o tivesse constituiriam um perigo para o direito instituído. O direito monopoliza para si a violência – representada pelos dois juízes no escudo. O direito que os juízes dirão ao final do procedimento não é a justiça; o direito, praticado na Ágora, é o instrumento do cálculo. É justo que haja um direito. Mas a justiça é incalculável (DERRIDA, 2010, p. 30). O direito e a violência, realizados exclusivamente pelo Estado, não querem garantir a justiça (o fim) mas preservar o próprio direito (o meio).

Nesta construção teórica a violência tem duas funções: (i) instituir o direito e: (ii) manter o direito. (i) A instauração do direito não estabelece um fim livre e independente da violência [*gewalt*⁴], “mas um fim necessário e intimamente vinculado a ela, e o instaura enquanto direito sob o nome de poder [*macht*]. A instauração do direito é a instauração do poder” (BENJAMIN, 2011, p. 148). Trata-se de uma justiça de *fins* (DERRIDA, 2010, p. 73). O poder instaurado é a manifestação imediata da violência. (ii) A manutenção do direito também se vale da violência. Quando o Estado não consegue manter a ordem aciona meios violentos para a manutenção do direito, como o faz, por exemplo, com o

⁴ *Gewalt* significa tanto a *violência* quanto o *poder, domínio* ou *soberania*. Todos estes significados dão densidade à palavra devendo o interprete compreender que a violência instaurada pelo direito estabelece também as relações de dominante e dominado que, pelo exercício do poder, pela *força de lei*, fazem valer suas vontades (DERRIDA, 2010, p. 73).

aparato militar e policial⁵. Esta segunda violência, ou justiça, é de *meios* (DERRIDA, 2010, p. 73).

Nota-se que a violência não é natural; ela é sempre instituída, “o conceito de violência pertence à ordem simbólica do direito da política e da moral” (DERRIDA, 2010, p. 74-75). Nas sociedades modernas, que não explicam os fenômenos naturais, a exemplo do maremoto e da doença fatal, como realização míticas (divinas) do destino, a violência atribuída a essas ocorrências é apenas em sentido figurado. A violência que aqui se explica é a monopolizada pelo direito, objetiva *fins*, ou se vale de *meios*, para instrumentalizar o fim adequado.

Na guerra, palco de toda a Ilíada, a justiça se faz como fim, sancionado pelos deuses e pelos heróis. A violência na guerra quer seus fins imediatos; seja no dito – resgatar Helena -, seja no dizer – saquear Troia -, a guerra busca o fim que os deuses dizem ser justo. Mas, quando Aquiles nega a Heitor o funeral, está negando a própria glória (*Kleos*) para Heitor. Ato que não é admitido pela violência do direito. Quando a guerra se interrompe, para o funeral e glória de Heitor, é a cerimônia da paz que reestabelece o novo direito – o de velar o morto. Segundo Benjamin, (2011, p. 131), a paz reconhece as novas relações conquistadas na guerra, como um novo direito. Mesmo sem saber se essas novas relações irão perdurar.

Se a violência instaura e mantém o direito, uma vez que o direito é instaurado pela violência, todos devem se submeter ao direito, sob a ameaça da violência restauradora da ordem. No mundo heroico grego é o direito instaurado que, na guerra, os mortos sejam velados - tema explorado em outros textos gregos, como Antígona de Sófocles (2005)⁶ - , e na própria Ilíada: no Canto VII Apolo, favorável aos troianos, e Atenas, favorável aos gregos, fazem um acordo para interromper a guerra e enterrar os mortos. Na prática é Heitor quem executa o plano, por meio de combate singular contra qualquer um dos gregos, desde que sejam respeitadas as seguintes regras: se Heitor morrer as armas podem ser retiradas como espólio, mas o corpo deve ser devolvido para realização do funeral; se

⁵ Benjamin (2011, p. 143), também exemplifica a manutenção da ordemposta com a concessão de direitos, como o da greve. A greve é um direito restaurador da ordem pois permite que os trabalhadores pleiteiem mudança de sua situação jurídica, como melhores salários, melhores condições de trabalho, menor jornada de trabalho, seguro desemprego... sem que os trabalhadores utilizem da violência (piquetes, sabotagens, passeatas), para modificar a estrutura jurídica. Assim, o Estado concede um direito para não ter que lidar com uma violência indesejada e capaz de promover nova instauração de direito e poder.

⁶ Na peça de Sófocles, Antígona contesta a decisão de Creonte, rei de Tebas, de não se permitir o enterro de seu irmão Polinice. Os mortos que não eram enterrados, segundo a mitologia grega, vagariam por anos antes de poderem entrar no reino dos mortos. Antígona invoca a justiça divina, a de que todos tem direito ao sepulcro. Enquanto Creonte invoca a justiça dos homens, sua própria vontade, para que não seja realizado o sepultamento de Polinice.

Heitor vencer, retirará as armas do derrotado e as levará para o templo de Apolo, em favor do deus, mas devolverá o corpo aos gregos para que estes façam o funeral. Perdendo ou vencendo, é necessário que se realize o funeral, ato capaz de tornar eterna a glória do guerreiro.

Assim, Aquiles, ao tentar trucidar o corpo de Heitor, viola as normas, viola o direito instaurado, viola o instrumento para se calcular a justiça. Aquiles, em sua cólera, usa a violência pela violência, afinal, “toda violência como meio é ou instauradora ou mantenedora do direito. Se não pode reivindicar nenhum desses predicados, ela renuncia por si só a qualquer validade” (BENJAMIN, 2011, p. 136).

A cólera de Aquiles é a explosão da violência não admitida pelo direito; que não se relaciona nem com o fim nem o meio predeterminado. A cólera é mera manifestação (BENJAMIN, 2012, p. 146), que deve ser ajustada ao direito instituído.

Os deuses e os troianos se horrorizam com a cólera e violência de Aquiles; orgulho que atrai a fatalidade e desafia o destino. Mas o destino, no mito, sempre vence; engendrando, nessa vitória, um direito. Os deuses temem Aquiles pois, neste momento, ele age como o *grande criminoso*, aquele que desafia a ordem jurídica posta (DERRIDA, 2010, p. 81). Os deuses não temem as pequenas afrontas à legalidade. Essas são resolvidas com a violência mantenedora do direito. Mas a contestação com potencial revolucionário – como a de Aquiles –, gera pavor nos deuses, afinal, a revolução é que funda, também por meio da violência, o novo direito. A violência revolucionária não é estranha ao direito, ela é aquilo que suspende o direito, que cria um momento de não-direito. A violência revolucionária seria compreendida por Locke (1998) como o quinhão de liberdade que cada indivíduo mantém após o contrato social para, se desejar, contestar o Estado. Segundo Locke (1998), se a contestação ganhasse ares revolucionários um novo Estado poderia ser estabelecido. Todavia, se a contestação fosse voz isolada na sociedade o Estado, pela manutenção da ordem, poderia simplesmente eliminar o contestador. Na Ilíada, após matar Heitor, Aquiles contesta o direito vigente mas não consegue transformar sua ira em revolução. Sua cólera é apenas cólera. Os deuses, com sua justiça finalística, protegem o corpo de Heitor e confirmam o destino de Aquiles, que morrerá jovem no campo de batalha. Quando isto ocorre, a exemplo do que se passou com Níobe, aos olhos de Homero, faz-se justiça; restabelece-se o direito.

Na justiça humana o poder judiciário tem de ser o terceiro na relação de decidir. Mas essa neutralidade, na atualidade, não acontece na prática, afinal, “os juízes em sociedades capitalistas garantem e reiteram uma ordem capitalista, não revelando assim

uma imparcialidade estrutural” (MASCARO, 2018, p. 176). Na atualidade como no mundo grego antigo, a considerar o que se passa na primeira cidade representada no escudo de Aquiles, é a técnica que determina que o juiz esteja adstrito a atos e competências previamente estabelecidos. Em um marco filosófico de ser-em-si, que representa o mundo à partir de uma visão egológica, é evidente que o juiz, do mundo grego antigo e da atualidade, atuarão no contexto da ideologia que os perfazem (LELIS, 2017).

A violência, impregnada nas duas justiça faz com que Benjamin (2011) constate que há algo de podre no direito: a guerra é a contradição interna do direito, pois “sujeitos de direito declaram guerra para sancionar violências cujos objetivos parecem naturais” (DERRIDA, 2010, p. 91). Embora aparente naturalidade, ao instituir a pena de morte e a guerra o direito mostra como é contra a natureza. A violência da guerra não é natural, é semelhante ao banditismo fora da lei: poderia Menelau invadir Troia e capturar Helena sem o respaldo da guerra? Poderia Agamêmnon sequestrar Criseida sem a alcunha de espólio de guerra? Poderia Aquiles praticar vingança sem o campo de batalha? Perguntas que levam à seguinte constatação: a guerra ocorre dentro do direito e legitima ações que, de outro modo seriam ilegais.

Atrás da máscara: justiça como alteridade

Se o rosto por trás das máscaras da justiça é a violência, torna-se necessário questionar: é possível resolver as disputas de interesses sem violência e sem conflito? A essa pergunta, Benjamin (2011, p. 138), afirma que sim: “Cortesia do coração, inclinação, amor à paz, confiança...” meios puros que dependem da lei para aparecerem objetivamente, mas que vivem, de modo subjetivo, na sociedade.

A Ilíada começa com uma súplica de Príamo à Agamêmnon. Mas Agamêmnon se nega ao diálogo. O que se resulta deste conflito de interesses é a violência, a cólera de Aquiles. É o diálogo, agora entre Príamo e Aquiles, no Canto XXIV da Ilíada, que a suspensão da violência se torna possível. É o diálogo, a compreensão da linguagem, na esfera da não-violência que torna possível o restabelecimento do direito. Apesar do pagamento pelo resgate do corpo de Heitor, juntos, Príamo e Aquiles choram seus mortos, se alimentam e combinam o modo do funeral de Heitor. Há, no final da Ilíada, compreensão entre as partes.

A compreensão de Aquiles e Príamo pode nos ensinar que é possível pensar a sociedade a partir da ideia de alteridade, da ideia de ensino, que não se confunde com a mera transmissão do saber, da dominação ou da imposição da visão egológica de mundo, mas de uma relação de diálogo, de compreensão do outro como um verdadeiro Outro. Trata-se de uma relação na qual alguém que o Eu não precisa amar para fazer valer o direito e a justiça, mas que, pelo fato de mostrar a ética no diálogo, deve também ter o direito respeitado (LEVINAS, 1980).

O acolhimento do outro como um verdadeiro Outro acontece por meio do rosto. O rosto a-presenta-se sem poder ser representado. A liberdade, nesta construção teórica, não está mais relacionada apenas à subjetividade do Eu; a liberdade está condicionada ao Outro. “Somente pelo Outro se age pela liberdade” (LELIS, 2019, p. 110).

O rosto, quando se a-presenta, anuncia o *não matarás*, alegoria ética de Levinas (1980), que comprehende toda a ética. “O *não matarás* levinasiano é mais amplo que o *não mentir* de Kant. O mandamento kantiano está inserido em uma perspectiva totalizante que projeta o Outro no Eu. O mandamento levinasiano é o acolhimento do Outro” (LELIS, 2019, p. 110). Assim, o acolhimento do rosto impede a violência e instaura a ética.

Entretanto, se existissem apenas o Eu e o Outro haveria apenas inversão no papel de tirania, que deixaria de ser do Eu e passaria a ser do Outro. Para evitar a corrupção da relação ética é necessária a figura do *Terceiro* que a fundamenta, como reconhecimento, a realização da justiça (PIMENTA, 2011, p. 92). Entre o Terceiro e o Eu existe a mesma relação que o Eu estabelece com o Outro, havendo comparações entre os envolvidos com vistas a encontrar outro que também seja responsável e para quem seu agir justo seja direcionado. O Outro, e o Terceiro, na relação com o Eu, simbolizam toda a humanidade. Trata-se de uma relação que vai além do terceiro. Na Ilíada, o terceiro é representado na justiça dos homens pelos juízes na Ágora: pessoas supostamente equidistantes das partes e que devem competir para proferir, ao modo do Eu, a sentença supostamente mais justa. Para os juízes não importa a decisão, não importa o reconhecimento da vítima; importa apenas que eles próprios consigam proferir a melhor sentença. Na justiça que reconhece o outro como verdadeiro Outro e, portanto, se afasta da violência, o terceiro não é juiz que tenta satisfazer o próprio ego com a melhor decisão mas outro Outro, outro Eu, que deve acolher e reconhecer seus pares.

No final da Ilíada, sem juízes presentes fisicamente na cena, Aquiles é o Eu, que acolhe Príamo como verdadeiramente Outro. Aquiles não compete nem é violento com

Príamo. Aquiles não impõem sua vontade à Príamo para fazer com que o que é forte seja também o justo. Aquiles simplesmente acolhe a súplica de Príamo e percebe que na justiça posta todos têm direito ao funeral; que se Peleu, pai de Aquiles, suplicassem o retorno do corpo do filho, Príamo também haveria de atender ao pedido. O Terceiro, nos versos que narram o fim da ira de Aquiles é toda a humanidade.

Essa concepção de justiça se distancia da violência pois reconhece que a sociedade não é formada por um conjunto de indivíduos (repletos de vontades egológicas), mas por um infinito de Outros, por toda a humanidade, em sua forma coletiva e na individualidade original de cada ser-humano. Neste infinito de Outros cabe ao Eu decidir qual Outro deve ser acolhido, pois todos que apresentam o rosto apresentam um apelo ético de relação assimétrica. O direito exige que as pessoas, mesmo que incomparáveis, sejam comparadas. A justiça que surge dessa necessidade de comparação é anterior à assunção do destino do Outro. A justiça que surge dessa necessidade de comparação é responsabilidade para com o Outro (LEVINAS, 2009, p. 144).

Se é o Outro quem determina a liberdade do Eu, a responsabilidade é do Eu, quer o Outro aceite ou não. Sendo o Outro o mestre do Eu, na tenda, Príamo é mestre de Aquiles. Na relação da justiça que se distancia da violência o Eu se torna responsável pelo Outro, que na estrutura social é toda a humanidade. No final da Ilíada, Aquiles é responsável por toda a humanidade, representada pelo rosto de Príamo.

Na matriz ególica, em que justiça e violência imbricam-se, o direito está interessado apenas em garantir o gozo individual dos desejos. Na matriz da alteridade, da justiça que se distancia da violência, o direito permite o reconhecimento do rosto do Outro, permite que antes da liberdade do gozo individual dos desejos haja responsabilidade para com toda a sociedade (LELIS, 2019, p. 150). Nessa justiça distante da violência o Eu responde ao Outro para de-pôr-se de si. Afinal, a relação com o Outro é prévia à vontade do Eu, é prévia à liberdade do Eu (LEVINAS, 1980, p. 95).

A liberdade, no direito da alteridade, significa o modo pelo qual o Eu responde ao Outro: o rosto abre o discurso e a possibilidade de cortesia. O Eu pode não fazer nada, pode se aproveitar do apelo do Outro para conquistar alguma vantagem. Mas o Eu também pode acolher o apelo do Outro, e é isso que Aquiles faz ao final da Ilíada: acolhe o apelo do Príamo, o Outro que pede toda a responsabilidade na de-cisão de Aquiles.

A justiça que se realiza no final da Ilíada é uma justiça de diálogo, de ensino e educação. Uma justiça que se endereça à singularidade do Outro, apesar de sua pretensão de universalidade – afinal todos os guerreiros têm direito ao funeral. Ainda que

metafórico, o funeral deve ocorrer. É o caso de Aquiles e Heitor que juntos habitam o túmulo que os glorificam eternamente: a Ilíada.

Conclusão

A Ilíada de Homero a-presenta a justiça como violência; estrutura que se reproduz no tempo e no espaço até os dias atuais. Em diversas narrativas modernas é possível encontrar argumentos que tentam justificar a existência da justiça pelo simples fato de o formalismo jurídico – meio adequado – ter sido utilizado. Por outro lado, por vezes, tenta-se demonstrar a ausência da justiça com o argumento de que o meio não foi adequado, de que o terceiro não era imparcial, como os juízes sentados em pedras na primeira cidade gravada no escudo de Aquiles parecia ser. A justiça de fins também se reproduz na sociedade moderna: quem detém o poder, *gewalt*, justifica a ignorância pontual dos meios para se alcançar a suposta justiça, que se sabe, pela leitura da Ilíada, não ser mais que o mero gozo dos desejos individuais.

A justiça moderna também inaugura e mantém o direito; mas, na sociedade moderna, a violência instauradora e mantenedora do direito não é mais representada pela vontade divina mas pelo poderio econômico e financeiro que ditam, por meio dos instrumentos jurídicos, o dever ser da sociedade moderna: destino que às vezes é contestado sem ainda ter tornado possível uma nova instauração do direito.

Uma nova instauração possível, ao menos em termos teóricos, é a da justiça que se afasta da violência: a justiça da ética primeira, da alteridade. O diálogo entre Aquiles e Príamo, no final da Ilíada, demonstra que, mesmo no mundo heroico grego, onde a competição e a guerra moldam a virtude e a glória, é possível praticar a justiça por meio do acolhimento do Outro. Nesta justiça não há estrutura de meios e fins, apenas a ética imposta pelo Outro ao Eu.

Se a justiça do diálogo é possível no mundo grego heroico é também possível no mundo moderno. Afinal, no mundo moderno o futuro não é destino é construção, vir-a-ser, possibilidade ética que se abre para toda a humanidade na via da justiça que se distancia da violência: a justiça que se endereça à singularidade do outro, apesar de sua pretensão de universalidade – afinal toda a humanidade tem direito à glória. Toda humanidade habita junto o mundo em que esta glória, que está ética é possível: aqui e agora.

Referências

- ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento – fragmentos filosóficos**. Rio de Janeiro: Zahar. 1985.
- BENJAMIN, Walter. **Escritos sobre linguagem** (1915-1921). São Paulo: Editora 34. 2011.
- CARPEAUX, Otto Maria. **História da Literatura Ocidental** – Volume 1. Brasília: Senado Federal. 2008.
- DERRIDA, Jacques. **Força de Lei**. 2^a edição. São Paulo: Martins Fontes. 2010.
- HOMERO. **Ilíada**. São Paulo: Penguin, 2013.
- JAEGER, Werner. **Páideia**: a formação do homem grego. São Paulo: Martins Fontes. 1999.
- JONES, Peter. Introdução. **Ilíada**. São Paulo: Penguin, 2013.
- LELIS, Davi Augusto Santana de. **Ensaios sobre a atuação estatal**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2019.
- LELIS, Davi Augusto Santana de. O rinoceronte de Dürer. **Revista Brasileira de Sociologia do Direito**, v.4, n.1, jan./abr. 2017.
- LEVINAS, Emmanuel. **Entre nós: ensaios sobre a alteridade**. Tradução de Pergentino Pivatto [et al.] (coord.) 4^a edição. Petrópolis: Vozes, 2009.
- LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e Infinito**. Edições 70: Lisboa. 1980.
- LOCKE, John. **Dois tratados sobre o governo**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- LOURENÇO, Frederico. Prefácio. **Ilíada**. São Paulo: Penguin, 2013.
- MASCARO, Alysson Leandro. **Crise e Golpe**. São Paulo: Boi Tempo, 2018.
- PEREIRA, Luiz Ismael. Valores políticos-jurídicos na epopeia homérica: uma leitura jusfilosófica da Ilíada e da Odisseia. **Revista Opinião Jurídica**. Fortalezam ano 9, n.13, p.200-216, jan/dez, 2011.
- PIMENTA, Leonardo Goulart. **Difícil justiça: a relação entre justiça e direito a partir do pensamento de Emmanuel Levinas** (tese de doutorado). Orientador: Márcio Antonio de Paiva. Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2011.
- RIEU, E. V. Introdução à edição de 1950. **Ilíada**. São Paulo: Penguin, 2013.
- SÓFOCLES. **Antígone**. eBooksBrasil. 2005.

LLANSOL - LÉVINAS: ATOPIA DA EXCRITA

LLANSOL - LÉVINAS: ATOPIA DE LA EXCRITA

Jonas Miguel Pires Samudio¹

Resumo

Nosso texto, antes que propor uma leitura de Llansol e Lévinas, pretende ler, com eles, a relação entre pensamento, ou filosofia, e literatura, nomeando tal relação como "excrita". Portanto, ao lado de nossa reflexão, propomos um ensaio de sua realização.

Palavras-chave: Literatura, Filosofia, Llansol, Lévinas

Abstract/Resumen/Résumé

Nuestro texto, en lugar de proponer una lectura de Llansol y Lévinas, pretende leer con ellos la relación entre pensamiento, o filosofia, y literatura, nombrando tal relación como "excrita". Por lo tanto, nuestra reflexión es un ensayo de su realización.

Keywords/Palabras-claves/Mots-clés: Literatura, Filosofia, Llansol, Lévinas

¹ Escritor e estilista, doutor em Estudos Literários (UFMG), dedica-se às relações tecidas no corpo e na escrita. Publicou "A mais aberta", "Mão de fora e suas histórias" e "Véus seus".

Estou aqui _____ porque o movimento é a passagem obrigatória para a pupila. Vou daqui _____ porque este é o ponto onde os meus olhos se formaram (LLANSOL, 2000, p.43).

Senhoras, senhores e outrxs,

Se me fosse possível, riscaria algumas letras no ar, formulando uma sentença, talvez esta: gostaria de falar de títulos, de epígrafes, de fragmentos. Não o sendo, escrevo, transcrevo, recorto e selecione, recolho, releio:

Herbais, 16 de junho de 1982.

_____ este princípio de escala, que também pode tornar-se o esconderijo de uma figura que se anuncia, apareceu quando eu estava a pensar num fragmento de texto que tinha lido de Lévinas, e numa planta chamada pimenta das muralhas, que uma vizinha me ofereceu ontem durante o nosso passeio da tarde. Do agrupamento de estrelas, tão convencional como o profundo abatimento em que vivo, fazia parte o papel transformativo atribuído ao querer, ao saber e ao esperar sem fim.

Espero o meu livro como um daqueles que aponta Levinas, e que não são uma unidade fundamental de medida nem pertencem à pessoa que fala. [citação de Lévinas...]

Se eu pudesse brincar com as consternações que cobrem Herbais, à beira do meu dia, fazer delas nascer microcosmos, e riso, teria encontrado mais um fundamento da minha vida para possuir fôlego para a escritura de que falo.

Perspectivar tão fora do comum, afasta os passantes de Herbais.

Mesmo só a suspeita de _____ pode trazer consigo uma perturbação constante e temível – a proximidade do sentido da vida pela acção constante do ser. Levinas acentua o aspecto verbal do ser e eu, encostada ao muro da cerca, já com *Contos do mal errante* sobre mim, sou movida pela aceleração do verbo que lança; o que voa sob o volume da obra literária é uma das epifanias possíveis de Herbais [...] Dois seres recusam assumir qualquer espécie de finitude – o Diário e o livro (LLANSOL, 2011a, p.70-71).

Um princípio de escala, lemos no fragmento: linha dividida em partes iguais; local de parada e partida de aeronaves e embarcações e tempo que dura essa parada; instrumento de medida; sequência de níveis; sucessão de sons musicais numa oitava, relacionados por intervalos variáveis, escada (cf. AULETE, [s/d]). Este texto, em que me é impossível falar, é um princípio de escala: ponto de trânsito, espaço de passagem, para cima, para baixo, tempo intervalar variável: o infinito na ponta de uma pena, o tempo que dura esta palavra. Palavra que desfolha, a partir do fragmento, e ao redor de uma questão: o encontro entre a filosofia e a

literatura é um dos impossíveis?¹ Talvez, e, por isso, por serem um encontro no impossível, sejam a figura que se anuncia, em que perspectivas fora do comum, no ponto em que se afastam, distanciam e se aproximam, podem ser traçadas, assim: *excrita* – se a inspiração de tal nomeação é recebida de Jean-Luc Nancy, para quem “‘escrita’ é ainda um nome enganador”, pois “o que se endereça assim ao corpo-fora *excreve-se*, como tento escrevê-lo, junto a esse fora ou como esse fora” (NANCY, 2001, p.20), nosso gesto se direciona à compreensão de que, havendo diferentes modos de experiência literária, algumas, cujo ponto de mirada é o exterior, a exposição, a distância e o sem-lugar, podem ser designadas sob o nome de *excrita*; outras, voltadas à interioridade, constroem-se como narrativa, confissão ou elaboração de um enredo segundo uma lógica que o encerra, tal como o paradigma da verossimilhança. Por certo, isso não nos autoriza a dizer que, sendo uma experiência, a literatura, continua e concomitantemente, não esteja tangenciando interioridade e exterioridade. Também a essa tensão, sustentamos, e sob esse designativo: *excrita*, sublinhando, nela, o traço de atopia.

Nessa escala de *excrita*, marcamos nossos intervalos variáveis: o título, a epígrafe, o fragmento.

O título

“Eram meros modos de voltar a ver a luz, ao ritmo de uma pergunta insistente/ *Pode o título de um livro ser um texto?* Sim, pode!, disseram as crianças” (LLANSOL, 2002b, p.241). Um título, um texto: o nosso, “Llansol – Levinas”, parte de uma inspiração: o título de um livro de Lucia Castello Branco, *Os absolutamente sós: Llansol – a letra – Lacan*, em que a autora

¹ Nilo Ribeiro Jr, no texto: “Filosofia e literatura: a ética como quiasma na escritura de Levinas” (2019), propõe uma pertinente leitura da relação entre literatura e filosofia na obra levinasiana, através da figura do quiasma, em que a ética que mantém as duas, ao mesmo tempo, em tensão e proximidade. A figura do quiasma, então, é compreendida em duas perspectivas: “A primeira, o associa a uma espécie de dobradiça. [...] Nessa perspectiva, é como se a Ética que subjaz à Filosofia e à Literatura se mantivesse invisível embora imprescindível a fim de que se possa assegurar a visibilidade da intrínseca relação entre ambas. [...] A segunda, o liga à ideia de movimento que se institui em função do cruzamento entre duas linhas, sendo que o liame permite passar do mais ao menos e do menos ao mais quando da relação entre elas. Isso, porém, acontece sem que essa passagem possa ser identificada à síntese da dialética tomada no sentido vulgar. [...] se a priori, consideradas em função do regime de separação, ambas parecem manter sua autonomia e independência, no âmbito do contato, ou melhor, no evento dessa proximidade, elas se veem, praticamente, perpassadas ou penetradas uma pela outra. Assim, elas são fendas reciprocamente de modo que os interstícios abertos permitem o fluxo ou o trânsito de uma à outra a ponto de perderem algo de si para ganharem aquilo que as ultrapassa ou que lhes vem de fora dos respectivos domínios” (RIBEIRO Jr., 2019, p.332). Para mais, sugerimos a leitura do artigo.

reúne uma série de ensaios amorosamente excritos com o texto de Maria Gabriela Llansol e com o de Jacques Lacan – também com o de Clarice Lispector, Manoel de Barros, Marguerite Duras, Arthur Bispo do Rosário –, ou, como ela o afirma, na apresentação:

O leitor que atraído pelos nomes de Jacques Lacan e Maria Gabriela Llansol estampados no subtítulo deste livro, decide compartilhar desta escrita, talvez se sinta logrado. Em primeiro lugar, porque este não é exatamente um livro sobre Llansol, ou sobre Lacan, e sobretudo porque, no movimento do que aqui se entende como um *desejo Lacan* e uma *textualidade Llansol*, este livro o enviará a um lugar desértico que, à sua maneira, este desejo e esta textualidade habitam (CASTELLO BRANCO, 2000, p.11).

O logro e o envio: duas palavras para aquilo que espera o leitor do livro. O logro e o envio, aqui, se situam na mesma vibração: Levinas, Llansol, ou como é possível receber um terceiro texto que os apresente na constelação de suas diferenças? Excrevendo, na ética, a poética que a testemunha; na poética, a ética que a convoca; a busca por um texto que, nas palavras de Llansol, não seja o “experimentalismo inefável e/ou hermético” (LLANSOL, 2011^a, p.121), nem um engajamento que prescinda de uma forma singular de explicitação, pois “sem o dom poético, a liberdade de consciência definhará” (LLANSOL, 1994, p.120). Uma necessária “responsabilidade da forma”² que gravita em torno de uma não ruptura entre tema e modo de explicitação; entre forma e conteúdo; em suma, entre a responsabilidade, pela qual o Dizer guarda, no seu infinitivo, as infinitas im-possibilidades confrontadas no superlativo do pele-a-pele, e a forma, talvez o Dito, a convocação de palavras que assumam a sua responsabilidade – “no pensamento levinasiano, a questão da linguagem é marcada pela diferenciação entre duas estruturas: uma de matriz ontológica, relacionada à lógica grega, representada pelo Dito; e outra de cunho ético e de inspiração hebraica, figurada no Dizer” (PINTO, 2018, p.88) –: não arrematar o indizível num pretenso modo de controlá-lo, seja no nível de uma sistematização, seja, ainda, de uma estruturação conceitual – que são, a seu modo e em seus devidos lugares, passos importantes no desenvolvimento do pensamento, e apenas isso: passos, não seu fim, pois o pensamento é um constante relançar-se para além do dito e do não-dito, dicotomia que o Dizer ultrapassa, e o faz, eis nossa aposta, em determinadas

² “Responsabilidade da forma” é uma expressão de Roland Barthes pela qual ele, visando tratar a literatura não em sentido historiográfico, institucional e/ou no sentido mercadológico, a comprehende como um “grafo complexo das pegadas de uma prática: a prática de escrever”; nesse sentido, aproximam-se as compreensões de literatura, escritura e texto, pois Barthes visa “uma responsabilidade da forma” no trabalho que a literatura exerce sobre a língua (BARTHES, 1979, p.16-17).

experiências e práticas de *excrita* –, também pela sintaxe, na qual se sucedem, numa dada ordem, significantes e sentidos numa busca de explicitação.

Esta pode ser também a responsabilidade do texto de Lévinas, dita a partir de um momento em que, para ele, parece-nos, ela fica clara, sem, contudo, desconsiderarmos que o seu texto já o sabia, de antemão, e se excrevia:

[...] o *de outro modo que ser* enuncia-se num dizer que deve também desdizer-se para assim arrancar o *de outro modo que ser* ao dito onde o *de outro modo que ser* começa a não significar senão um *ser de outro modo*. Será que o para lá do ser enunciado pela filosofia – e que ela enuncia em razão da própria transcendência do *para lá* – cairá, sem delas se poder desprender, nas formas do enunciado servil? (LÉVINAS, 2011, p.29).

Das formas de um enunciado servil, aparentado ao “ser de outro modo”, para o dizer que o possa desdizer: para o “de outro modo que ser” e que podemos, sob “a responsabilidade da forma”, desfolhar: de outra forma que ser, a *excrita*: ela pensa, e antes de tematizar, e antes mesma de ser tematizada: “a significação que anima o afectivo, o axiológico, o activo, o sensível, a fome, a sede, o desejo, a admiração, não diz respeito à tematização que neles se pode encontrar, nem a uma variação ou a uma modalidade da tematização” (LÉVINAS, 2011, p.88). A “responsabilidade da forma”, pois, como a responsabilidade-*excrita*: o pensamento que o texto pensa, e o diz numa dada forma, num dado modo, “de outro modo que literatura”: “Não há literatura. Quando se escreve só importa saber em que real se entra, e se há técnica adequada para abrir caminho a outros” (LLANSOL, 2011^a, p.52): para a *excrita*, não há literatura – talvez, entendida institucionalmente e/ou como forma dada –, e ela se move em direção não à representação do real, mas à sua apresentação (CASTELLO BRANCO, 2007, p.244) – ela se excreve, como um modo de entrar na exposição do real, um modo que sabe que, no texto, entra-se em outros reais, em outras im-possibilidades de mundos – “Sem provocação [...]: a textualidade é realista, se souber que, neste mundo, há um mundo de mundos, e que ela os pode convocar, para todos os tempos, para lá do terceiro excluído, e do princípio de não-contradição” (LLANSOL, 1994, p.121) – e isso através de uma “técnica adequada”. Ademais, nesse “não há literatura”, podemos também ler: há o infinito no mundo e, o texto, um modo de habitá-lo, com *excrita*. Isso o texto sabe:

Creio que meus textos sabem muito mais; eles não estão atrás, no meu passado autobiográfico; eles estão diante de mim, no meu futuro autobiográfico; atraem-me tanto a mim quanto a outros que os tocam, para saber

e *não mais* (LLANSOL, 1991, p.15, destaque no original).

Assim, na textualidade de Llansol, o texto sabe “muito mais”, e a um logro e a um envio nos relançam: o envio do toque, o logro do saber que, logo mais, se des-sabe. O insabido de uma *excrita*, a que começa e não chega. Assim também para Lévinas, para quem, nas palavras de uma de suas leitoras mais sensíveis, a bíblia é o Livro por excelência “porque ela conduz os leitores sempre para além daquilo que julgam saber; nesta qualidade, ela proíbe-lhes todo o orgulho de herdeiro, toda a satisfação prematura, e, finalmente, todo o descanso no ser” (CHALIER, 1996, p.32).

Talvez, então, da experiência de Llansol e de Lévinas como escritores e leitores, emerja o texto: um terceiro multiplicado, um outro atópico.

A epígrafe

“Estou aqui _____ [...] Vou daqui _____” (LLANSOL, 2000, p.43): os traços, o aqui da *excrita*. Estar, ir: a travessia, na ponta de um lápis que, ao traçar, não deixa traço, mas se faz de traços. Que escava, como estética, como pensamento, como uma ética.

Um feixe de escadas, um feixe de traços, intervalos variados, hifens, sub-linhados: o que a *excrita* comporta.

O título

Llansol – Lévinas: Llansol hífen Lévinas: o hífen, um traço de união, como também se diz em Portugal. Um pequeno traço, ponto em que as franjas das palavras se tocam: “traço de união que me é próprio e me há-de ligar, no futuro, à sua imagem” (LLANSOL, 2000, p.41). União de diferenças, não fusão delas, mas distância, hiato: traço de união que sublinha a não-união dos elementos que separa – como a luz, ele “preenche e ao mesmo tempo mantém o intervalo” (LÉVINAS, 1998, p.57), insuperável: o texto de Llansol não se confunde com o texto de Lévinas, e vice-versa. Um logro.

E um envio. O hífen, não sendo lido, mas agudamente visto, sinaliza que, como promessa, a união é um possível: na leitura, Llansol Lévinas, como um terceiro sintagma-palavra que nomeia nosso texto. O som, então, manifesta o que o hífen marca como

impossibilidade insuperável: os nomes não se unem, mas, talvez, se aproximem por subtração (CASTELLO BRANCO, 2000, p.85), pelo sinal de menos que o hífen, a um só tempo, também sinaliza. Na re-citação, de outro modo que união: o que o olhar vê, a voz diz de outra forma.

O fragmento

Alguns livros não pertencem a quem os escreve: livros arrancados do autor, arremessados no mundo; livros de outrem que atingem quem escreve e, por seu corpo, ganham carne, ganham outro corpo, testemunham a alteridade: sem-lugar onde nascem os livros, lugar-sem lugar para onde se dirigem os livros. Sua atopia.

Livros que “não são uma unidade fundamental de medida nem pertencem à pessoa que fala”. Livros sem autor: livros que pertencem à obra que o excitor almeja encontrar: “o livro, portanto, aí está, mas a obra ainda está escondida, ausente talvez radicalmente, dissimulada, em todo o caso, ofuscada pela evidência do livro, por trás da qual aguarda a decisão libertadora, o *Lázaro, veni foras [sic]*” (BLANCHOT, 2011a, p.211). No livro, a obra se declara ausência da obra e ele, como seu receptáculo, não a contém, mas a dá no lugar sem lugar do seu centro, ao qual se dirige, de fora, o leitor e o excitor, em resposta a um chamado em fracasso.³ Livros do outro a que podemos nos ligar, menos por adesão e mais por um traço de união – operação que resta, talvez, ao próprio excrevente: “a atividade artística dá ao artista a consciência de não ser autor de suas obras” (LÉVINAS, 2000, p.49, tradução nossa), excreve Lévinas, estabelecendo-se um outro traço e união entre ele e Blanchot, seu amigo literário: “o escritor jamais lê a sua obra. Esta é, para ele, o ilegível, um segredo, em face do qual não permanece. Um segredo, porque está separado dele”. Traço de união em ilegibilidade, separação, segredo, afirmação que insiste, “rude e pungente, de que o que aí está, na presença global de um texto definitivo, todavia se recusa, é o vazio rude e mordente da recusa; ou então exclui, com a autoridade da indiferença, aquele que tendo-o escrito, quer ainda reavê-lo de novo pela leitura” (BLANCHOT, 2011a, p.14). Traço de união, ainda uma interdição de leitura “que significa ao autor a sua licença. ‘Tu não me lerás’. ‘Não subsisto como texto para ler senão pela consumação que lentamente te retirou o ser escrevendo’. ‘Jamais saberás aquilo que escreveste, mesmo que tenhas escrito apenas para sabê-lo’” (BLANCHOT, 2012, p.85). Quem excreve: um sobrevivente da obra, o

³ A tensão entre “a obra”, ponto de impossibilidade a quem se direciona o gesto de quem excreve e o livro, o que emerge entre a impossibilidade de alcançá-la e o imperativo de tê-la diante dos olhos, é explorada por Maurice Blanchot – a partir, sobretudo, de Mallarmé – em *O espaço literário*.

surgimento de uma potência, a força diversa que o distancia, afastando-o para a vizinhança da origem, onde se dá uma “intimidade errante do lado de fora, do qual não pôde fazer uma permanência” (BLANCHOT, 2011a, p.15), intimidade para com aquilo que, continuamente, desaparece e se mantém: “A obra desaparece, mas o fato de desaparecer se mantém, aparece como essencial, como o movimento que permite à obra realizar-se entrando no curso da história, realizar-se desaparecendo” (BLANCHOT, 2011b, p.318). O livro, então, em sua relação ambígua com a obra, é o que se espera de um outro que, diante dos olhos e ao alcance da mão, se distancia, a cada vez, dos olhos e do alcance da mão – atópico convívio.

Em um livro, Llansol re-cita o outro que escreve sobre o livro. Infinito que se desfolha, página a página, como desejo de livro. Transcrevemos o fragmento que, em *Um falcão no punho*, é citado em francês – e que retiramos de nossa transcrição – e comove a *excrita* e a leitura de Llansol:

É com a leitura de livros – não necessariamente filosóficos – que estes choques iniciais se transformam em perguntas e problemas, dão que pensar. O papel das literaturas nacionais pode aqui ser importante. Não é que se aprendam palavras, mas vive-se “a verdadeira vida que está ausente”, que, precisamente, não é utópica. Penso que, no grande medo do livresco, se subestima a referência “ontológica” do humano ao livro que toma como fonte de informações, ou como um “utensílio” para aprender, como um manual, quando é, na verdade, *uma modalidade* do nosso ser (LÉVINAS, 2007, p.11).

Retirado de um livro de entrevistas, em que se dão, diante dos olhos, ao alcance da mão: duas vozes, a de Lévinas e a de Phillippe Nemo, em “diálogos apresentados [...] gravados e divulgados pela France-Culture em Fevereiro e Março de 1981. Foram ligeiramente adaptados e completados pela editora. Constituem uma apresentação sucinta da filosofia de Emmanuel Lévinas, a cujo resumo poderia, sem dúvida, convir o título *Ética e Infinito*” (NEMO. In: LÉVINAS, 2007, p.7). Estamos, pois, diante de dois gestos: de um lado, um de ética: a responsabilidade de fazer ressoar, de um outro modo, um modo sucinto, a voz e o pensamento de um autor; de outro, um gesto infinito: dar a ver a alteridade em que nasce o livro, e ainda este: entre Levinas, Nemo e o livro, e o leitor, e Llansol que o copia, e eu que, além de copiá-lo, o re-cito. E o lemos, repito, em Llansol que lê Lévinas que lê o livro que lê: o finito que lê o infinito, o finito de um livro e de um texto que acolhe o infinito das alteridades que o tornam im-possível. Menos utopia, mais atopia da alteridade.

Ler, aqui, se mostra como um labor de mãos que transcrevem, para escavar, no branco da página, um espaço de hospitalidade; um labor de mãos e de pensamento, menos que de interpretação; na inspiração dessa letra, transcrevo Derrida, um outro amigo literário de

Lévinas, permitindo-me substituir, no original, as palavras “interpretar” e “ensaiar”, respectivamente, por ler – afinal, a interpretação e o ensaio não são uma forma de leitura?:

Como [ler], *em nome* de Lévinas, essa hospitalidade? Como [ler] isso falando não em seu lugar e nem em seu nome, mas com ele, falando-lhe também, em primeiro lugar escutando-o hoje, dirigindo-nos a esses lugares em que, para lembrar-lhes os seus nomes, ele re-nomeou o Sinai e o rosto, “Sinai” e “rosto”? Estes nomes foram associados para serem dados a esse encontro, mas sabemos como ouvi-los? Em que língua? Nomes comuns ou nomes próprios? Traduzidos de uma outra língua? A partir do passado de uma escritura santa ou de um idioma por vir? (DERRIDA, 2008, p.36, destaque no original).

Dar hospitalidade aos ausentes, aos presentes, ao próprio gesto de *excrita* que i-nomeia o outro, vindo de um lugar que, sem-lugar, anuncia o infinito.

Em nome de um idioma por vir: ler o livro, um terceiro, não tão somente como um utensílio a quem se pode reconhecer um lugar privilegiado nos processos de transmissão de cultura, de um saber compendiado a quem se retorna num gesto eru-dito.⁴ Antes, o livro, sem-lugar em que se vive, no desaparecimento do excitor e do que lhe é próprio, a “vida verdadeira que está ausente”, a leitura como forma de tornar a vibrar aquilo que é uma modalidade de nosso ser (cf. LÉVINAS, 2007, p.11), ainda que atópica.

A epígrafe

“Estou aqui _____ [...] Vou daqui _____” (LLANSOL, 2000, p.43). Se, antes, o traço era a marca de um estado e de uma partida, um feixe de escalas, talvez, com um pensamento dos livros e da *excrita* que neles se põe, o livro possa ser também um território de traços. Uma longa passagem. No trajeto dos olhos sobre a página, a pupila encontra sua lei: o movimento, o que não cessa de se passar. E a leitura, nessa ordem, talvez, reencontre o que por ali não se passou de tanto se passar; um vestígio, “presença daquele que falando propriamente, jamais esteve ali, daquele que é sempre passado” (LÉVINAS, 1993, p.77-78).

O trabalho daquele que excreve, portanto, um trabalho de apagar seus vestígios – sua vida, suas particularidades, fazendo delas algo que, ao contrário de o fechar em si, o expõe em sua pele – que se exerce como, nas palavras de Lévinas, uma “posição *contra natura* do escritor, retroatividade interminável do que apaga seus vestígios e os vestígios que deixa o apagamento

⁴ Agradeço a C.Rafael Pinto pela delicadeza de me presentear com essa escansão: eru-dito.

dos vestígios” (LÉVINAS, 2000, p.70, tradução nossa); e Llansol: “sonho com o dia em que a presença que de nós ficará nos textos não será a do nosso nome próprio. Em que os signos de nossa travessia serão destroços de combate, toques de leveza” (LLANSOL, 1997, p.18). Excrever, mesmo no livro, seguindo os traços desses vestígios, relança, entre o vivido e o projetado, ao aqui e ao seu exterior, aos signos da travessia que não permitem o seu remonte : “a escrita traça, mas não deixa traço, assim não autoriza o remonte, a partir de algum vestígio ou signo, de nada além dela própria como (pura) exterioridade” (BLANCHOT, 2010b, p.206), exterioridade com rosto de outro: “o outro é o que me ultrapassa absolutamente” (BLANCHOT, 2010a, p.99). E a *excrita*: aquilo que, nela, expõe a ela.

Estar aqui, no livro, ir daqui, ainda no livro: dar aos livros, e à *excrita* que eles suportam, não o devido respeito, mas o respeito de vida – a verdadeira vida –, pois, se isso “abre, segundo Lévinas, para o sentido da transcendência e constitui a própria via da fé, a seiva de que se nutre, o ar vivo indispensável à sua respiração” (CHALIER, 1996, p.19), isso abre, no vaivém dos traços que se passam – antes das letras, e depois delas, os traços, ainda os de união – o lugar sem lugar ao outro; lugar do estrangeiro, que “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 o seu ‘lugar’ [:] o que se desvia de todo o visível e de todo invisível” (BLANCHOT, 2010a, p.99). E, concomitantemente, seu sem-lugar que nos atinge.

O livro: lugar do outro, seu sem-lugar: a *excrita* que o dá porque o recebe, atópico: “atópico, o outro faz tremer a linguagem: não se pode falar *dele*, sobre ele; todo atributo é falso, doloroso, desajeitado, embarracoso: o outro é inqualificável (seria o verdadeiro sentido de *atopos*)” (BARTHES, 1989, p.26). O sem-lugar, do outro, num arremesso para o livro e para o que nele o ultrapassa. Atópico, o infinito que “escava um desejo que não se preenche, que se alimenta de seu próprio acrescimento e que se exalta como Desejo – que se afasta de sua satisfação [...] Desejo de além da satisfação e que não identifica, como a necessidade, um termo ou um fim” (LÉVINAS, 2010, p.100). Sem-lugar do desejo que tem lugar no sem-lugar dos traços: desenho de uma silhueta exposta no infinito.

O fragmento

O traço da *excrita* testemunha uma modalidade: estar aqui, ir daqui, “na modalidade de *deixar um vestígio*, é passar, partir, absolver-se” (LÉVINAS, 1993, p.76). Também os livros,

que são, conforme Lévinas transscrito por Llansol, “uma modalidade de nosso ser”, expressão que Catherine Chalier, uma amiga literária de Lévinas, desfolha: “o livro não é documento nem ídolo, mas modalidade” (CHALIER, 1996, p.32), e “uma modalidade que permite ultrapassar a preocupação por si próprio, sem no entanto valorizar um mundo de idealidades ou de deveres” (CHALIER, 1996, p.17). O livro: exposição, arrancamento de si, arremesso na atopia da excrita.

Talvez, pudéssemos excrever: se o “de outro modo que ser” se volta à proposição de uma *excrita* em que fosse possível o não-aprisionamento do Dizer no dito, é de modalidades, e do modo outro que se trata nessa proposição: “responsabilidade da forma” entre o poético e o pensamento que se re-cita; poderíamos propor: a *excrita*: “de outro modo que escrita”, reconhecendo o movimento da pupila, sua forma que nasce do contato com o outro, reconhecendo que o “Dizer é Desejo que a proximidade do Desejável exacerba, esvazia, lugar onde a proximidade do Desejável se distancia” (LÉVINAS, 2000, p.58, tradução nossa). A *excrita*, pois, aquilo que, de um corpo, traça quando o infinito por ele se passou, traços que, se expondo a si, expõe o corpo e ainda o infinito que ali não está. Signos de uma travessia, sinais continuamente abertos ao atópico em que se situam:

Linguagem descontínua e contraditória do resplendor. Linguagem que por cima das significações sabe fazer sinal. O sinal se faz de longe, de além e além. A linguagem poética faz sinal sem que o sinal seja portador de uma significação, desligando-se da significação. Mas o sinal está absolutamente “claro” aquém e além das inevitáveis convenções das línguas [...]. Do fazer sinal – sem que se faça por algo – fala admiravelmente Blanchot: “É a voz a que foi confiada, não o que diz” (LÉVINAS, 2000, p.59, tradução nossa).

Além e aquém e além: entre *excrita* e pensamento, o movimento do que se passa na voz que se recebe e que a abre. A pupila que vê um traço, aqui, talvez, seja uma possibilidade de que algo da voz e do silêncio que a re-doa se encontrem. Sem-lugar, fora das línguas, de outro modo que língua. De traços. *Excrita*: dizer que inter-rompe.

O título

O infinito e seu papel transformativo: o querer, o saber, o esperar sem fim. O traço de união como “de outro modo”, aqui, no texto, entre o desejo que não se esgota, o pensamento sempre aberto, a esperança de uma promessa. Sua exposição arremessada no infinito.

Entre Llansol e Lévinas, um outro encontro: para ele, sabemos, é tarefa de uma filosofia “de outro modo que ser” manter viva a tensão entre Jerusalém e Atenas (cf. CHALIER, 1996, p.28); para ela, uma *excrita*, como traço de união entre pensamento e poema, na *excrita*, é possível se guiada pelo olhar atópico, sem topos, sem lugar, errante e, não obstante, indicando um lugar sem-lugar, Herbais-sobre-Ática:

- Serão entregues a quem, então?
- A ninguém – levaram o Poder à perda da memória; pertencem ao *olhar atópico*.

Mais Jovem, é com esse olhar que iremos a Herbais-sobre-Ática (LLANSOL, 2011b, p.133).

Lugar que, desde o começo desse texto, excrevemos. Como o outro, a *excrita* que tenta excrevê-lo se diz: atópica.

Olhar atópico: qualificativo para o olhar; de um lado, não-lugar (do grego a+topos), vagar, deambular, não-pertencer a qualquer fixidez; de outro, diz-se de algo relativo a atopia: “tendência hereditária a apresentar frequentes reações alérgicas a antígenos ambientais (como asma, rinite alérgica, certas dermatites)” (AULETE, [s/d]): afecção do corpo que se herda, vinda de aquém e além dos lugares, dirigindo-se a qualquer lugar, “a atopia advém desse estado de sempre estar onde não se está”, “a condição do a topes, do corpo que ficou alheio à sua função de habitar” (MACIEL, 1990, p.15): olhar inhabitado, olhar indeterminado, não fixo, o olhar da “atopia revela-se o ‘lugar’ por excelência do paradoxo, ao ser o aqui, o lá e a parte nenhuma ao mesmo tempo, por ser o mesmo sendo sempre o outro” (MACIEL, 1990, p.23). Com tal olhar, ir a Herbais – vilarejo belga, “uma ilha humana” (LLANSOL, 2002a, p.121) – sobre Ática – região da antiga Grécia, em que se situa Atenas, cidade da deusa sabedoria. Herbais, “antes de tudo, um factor de autonomia. Vista do exterior, a nossa vida pode parecer monótona mas, neste local, [...] a vontade, cultivada pela reflexão e o imaginário, tornou-se mais capaz de abrir outras perspectivas” (LLANSOL, 2011a, p.41) – as perspectivas fora do comum –, lugar em que a *excrita* se torna fulgor, resplendor que pensa; Herbais, ponto de vista da *excrita* em que, “dentro do [seu] silêncio eu ia-me transformando em figura, entrava na ordem figural, ou na vida natural da figura” (LLANSOL, 2011a, p.63). Ática, lugar em que o pensamento pode ter a origem como pergunta, como disposição para cultivar a vontade pela “reflexão e o imaginário”, e não como certeza de resposta: “_____ O *Mais Jovem* voltou com uma pergunta na boca:/ – Quando vamos a Herbais-sobre-Ática?” (LLANSOL, 2011b, p.131). Pergunta que aponta para o não-lugar de uma generosidade que amplifica o gesto de quem

pensa e excreve ao infinito: “quem pensa, dispõe-se a um infinito de realidades para além de si mesmo” (LLANSOL, 2011a, p.136), e se dispõe, sobremaneira, aos mundos, território e caminho, atopia do giro em que o pensamento “não é o raciocínio, é um feixe de reflexões, de sentimentos, de visões que se encadeiam e abrem caminho aqui” (LLANSOL, 2011a, p.38). No aqui que a *excrita* abre, o sem-lugar é o que se abre: “escrever-se é deixar de ser para entregarse a um hóspede” (BLANCHOT, 1990, p.59, tradução nossa), uma “hospitalidade acordada ao acolhimento da ideia de infinito, portanto do incondicional” (DERRIDA, 2008, p.65). No fulgor, no resplendor, fora de qualquer tematização, no “laço com outrem [que] só se aperta como responsabilidade [...]. Dizer: eis-me aqui. Fazer alguma coisa por outrem. Dar” (LÉVINAS, 2007, p.81): dar, reescrivemos com Lévinas, no texto, fazer isso: com letras, dar uma palavra ao corpo que pede pensamento. Uma palavra sem “pertença, mortal imortal, irreal, imaginário, fragmentário. A paciência do corpo, isso já é pensamento” (BLANCHOT, 1990, p.45, tradução nossa), em que ele, o pensamento, está mais próximo do contorno, do delineamento, do que de uma interioridade identitária e definitiva, e em que o corpo está arremessado à exposição, ao exterior que nele entra:

Sinto-me no exterior como se estivesse
fisicamente no exterior,
incluindo árvores, poetas, animais, afectos, o próprio exterior (os exteriores a
mim entrando em mim) (LLANSOL, 2001b, p.72).

A hospitalidade do exterior, hospitalidade de excrever que invade o corpo – “exteriores a mim entrando em mim” – sem metáforas: “talvez o equivalente, no tempo dos verbos, ao infinito que se dobra e flecte sem pensar na morte, nem fazer metáforas” (LLANSOL, 2011b, p.30): infinito do verbo, infinitivo do verbo, que “nomeia uma ação ou estado, mas que é neutra quanto às suas categorias gramaticais tradicionais, ou seja, tempo, modo, aspecto, número, pessoa [É a forma que representa o verbo e em que este figura nas entradas de verbetes, nos dicionários de português]” (HOUAISS, [s/d]); verbo no infinitivo, o texto excreve um corpo e um ponto que o infinito atravessa para, sem tempo, sem modo, sem aspecto, sem número, sem pessoa, chegar ao seu outro lado de materialidade *excrita* da língua: o não-fechamento do contorno que, pele e superfície de letra, desenha, como corpo, o infinito da *excrita*, a possibilidade de “dar prosseguimento em outra parte ao inacabado” (BLANCHOT, 2011a, p.12).

O prosseguimento, ao lado da hospitalidade, da *excrita* é dar. E dar é dar graças: “a obrigação de escrever queima o meu lado exposto – responsabilidade duradoura e grata. Apesar

dos meus protestos, darei sempre graças” (LLANSOL, 2011b, p.126). Dar, entregar o infinito ao infinito que atravessa um ponto, gesto de dar o dom, sem nada que possa ser dado, nada que não é o gesto do dar: “o dom é o impossível. Não impossível, mas o impossível. A figura do impossível. O dom se anuncia, se dá a pensar como o impossível” (DERRIDA, 1991, p.19, tradução nossa). Na *excrita* como dom, dom é uma possibilidade de pensamento e de forma – “a menos que o dom seja o impossível mas não o inominável, nem o impensável, e que, nessa lacuna entre o impossível e o pensável se abra a dimensão onde há dom” (DERRIDA, 1991, p.22, tradução nossa) – em que o outro se faz o próprio dom, e o dom a possibilidade de que haja um traço de união: “não ajudei, *dei*” (LLANSOL, 1997, p.7) e “as vidas não se trocam. *Dão-se*” (LLANSOL, 1997, p.13); “o texto _____ ao fechar o dele,/ quis dar-lhe um corpo de fulgor e de penetração que não se confundisse com o físico, belo ou degradado. Um corpo integralmente feito de linguagem” (LLANSOL, 1997, p.7). Dom em que o doador – talvez quem excreve, ainda quem lê – desaparece para, ainda como dom, o poema celebrar: “se nessa profusão o doador desapareceu com o dom, é para ressurgir no que contorna a figura onde ele se aniquilou. Pois é a irradiação da fecundidade – que anuncia a surpresa que o poema celebra, a saber, a promessa” (LACAN, 2011, p.238). Esperança e promessa, poema que é *excrita*: de outro modo, aqui, outro lugar, o texto e seu pensamento:

- *Tudo que se vê aqui, vê-se noutro lugar* – respondi-lhe, e ela percebeu que era a minha forma particular de entrar na brincadeira que propunha.
- Não vejo o copo aqui – principia ela.
 - Está noutro lugar, e a imagem está aqui.
 - Não vejo *O Mais Jovem*.
 - Ainda está no escritório, no chão da sala.
 - Não vejo o jantar.
 - Está por fazer, mas está pronto noutro lugar.
 - Não vejo o espelho.
 - Quebrou-se. Mas está no lugar que te disse.
 - Não te vejo a ti.
 - Estou aqui onde me vês. No azul. Ali.
 - Tem quantos muros?
 - Não os vejo. Mas se olhar, verei que são três.
 - Clamor chegou.
 - Já não está no escritório.
 - É o Vergílio, ao telefone.
 - Diz-lhe que está aqui. É *aqui o outro lugar* (LLANSOL, 2011b, p.142, destaque no original).

Aqui, o outro lugar, o outro no seu lugar: no texto, no livro, a possibilidade de que um pensamento seja a exposição do que o co-move: a aceleração do verbo que lança, ser afetado

pela comoção das epifanias que voam sob os livros: ler o fragmento do texto de Lévinas, ler uma planta. Amplificar o gesto de leitura: aqui, no texto, o Desejável, com rosto de *excrita*, se diz também livro e planta, e, na sua diferença, desenha um movimento sem-lugar que nos atravessa: receber, do outro, aquilo que o outro dá: pele, página, poema sem fim.

De outro modo

era, a bem dizer, uma informação inesperada, nunca ele a tinha dito, a única vez que a poderia ter escrito, não a escreveu, escreveu que não sabia o nome da coisa, e o livro explica

há um afecto muito raro, que faz pendant à piedade como se fossem jarrões, a piedade é a tristeza que sentimos quando vemos alguém sofrer ou ser, de qualquer outra forma, humilhado e espezinhado, para dizer claramente o que é, pois bem, o corpo também pode sentir alegria, uma alegria como a que sente João, pelas maravilhas que caem como chuva de rosas na alma de um outro (LLANSOL, 2002b, p.245).

Referências

De Maria Gabriela Llansol:

Amar um cão. *Cantileno*. Lisboa: Relógio d'Água, 2000, p.37-49.

Um beijo dado mais tarde. Lisboa: Edições Rolim, 1991.

Um falcão no punho. Belo Horizonte: Autêntica, 2011a.

Inquérito às quatro confidências. Belo Horizonte: Autêntica, 2011b.

Lisboaleipzig I: O encontro inesperado do diverso. Lisboa: Rolim, 1994.

O pensamento de algumas imagens. *A Restante Vida*. Lisboa: Relógio d'Água, 2002a, p.103-123.

O senhor de Herbais. Lisboa: Relógio d'Água. 2002b.

O sonho de que temos a linguagem (diário). *Colóquio/ Letras*, Lisboa, Fundação Gulbenkian, 143/144, jan.-jun. 1997, p.5-18.

De Emmanuel Lévinas:

De Deus que vem à ideia. Trad. Marcelo Fabri; Evaldo A. Kuiava, José Nedel; Marcelo L. Pelizolli. Petrópolis: Vozes, 2010.

Da existência ao existente. Trad. Paul Albert Simon e Ligia Maria de C. Simon. Campinas: Papirus, 1998.

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

Ética e infinito. Trad. João Gama. Lisboa: Edições 70, 2007.

Humanismo do outro homem. Trad. Pergentino S. Pivatto (coord). Petrópolis; Vozes, 1993.

Sobre Maurice Blanchot. Trad. José M. Cuesta Abad. Madrid: Editorial Trotta, 2000.

Outros:

AULETE. *Dicionário online.* Disponível em: <<http://www.aulete.com.br/insondável>>.

BARTHES, Roland. *Aula.* Trad. Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Cultrix, 1979.

BARTHES, Roland. *Fragmentos de um discurso amoroso.* Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1989.

BLANCHOT, Maurice. *A conversa infinita I: A palavra plural.* Trad. Aurélio Guerra Neto. São Paulo: Escuta, 2010a.

BLANCHOT, Maurice. *A conversa infinita 3: a ausência de livro.* Trad. João Moura Jr. São Paulo: Escuta, 2010b.

BLANCHOT, Maurice. *Depois do golpe,* ensaio, precedido por *O ir-e-vir eterno* (O idílio – A última palavra). Trad. Amanda Mendes Casal e Eclair Antonio Almeida Filho. São Paulo: Lumme editor, 2012.

BLANCHOT, Maurice. *A escritura do desastre.* Trad. Eclair Antonio Almeida Filho. São Paulo: Lumme editor, 2016.

BLANCHOT, Maurice. *O espaço literário.* Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Rocco, 2011a.

BLANCHOT, Maurice. *La escritura del desastre.* Trad. Pierre de Place. Caracas: Monte Ávila Editores, 1990.

BLANCHOT, Maurice. *A parte do fogo.* Trad. Ana Maria Scherer. Rio de Janeiro: Rocco, 2011b.

CASTELLO BRANCO, Lucia. *Os absolutamente sós.* Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

CASTELLO BRANCO, Lucia. Nuvens de pensamento branco. CASTELLO BRANCO, Lucia; ANDRADE, Vania Baeta (orgs). *Livro de asas, para Maria Gabriela Llansol.* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007, p.227-252.

CHALIER, Catherine. *Lévinas*: a utopia do humano. Trad. António Hall. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.

DERRIDA, Jacques. A palavra Acolhimento. *Adeus a Emmanuel Lévinas*. São Paulo: Perspectiva, 2008, p.31-142.

DERRIDA, Jacques. *Donner le temps*. Paris: Galilée, 1991.

HOUAISS, *Dicionário eletrônico*. <https://www.dicionariodenomesproprios.com.br/teresa/>. Acesso em 14 jun. 2018.

LACAN, Jacques. *Escritos*. Trad. Inês Oseki-Depré. São Paulo: Perspectiva, 2011.

MACIEL, Maria Ester. *O cemitério de papel (sobre a atopia do Eu de Augusto dos Anjos)*. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais. 1990 (Dissertação de mestrado em Estudos Literários).

NANCY, Jean-Luc. *Corpus*. Trad. Tomás Maia. Lisboa: Passagens, 2001.

NEMO, Phillippe. [Texto de apresentação]. LÉVINAS, Emmanuel. *Ética e infinito*. Trad. João Gama. Lisboa: Edições 70, 2007, p.7-8.

PINTO, Carlos Rafael. *Espiritualidade do encontro*: proximidade entre Emmanuel Lévinas e a teologia cristã. Belo Horizonte: FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. 2018 (Dissertação de mestrado em Teologia).

RIBEIRO Jr, Nilo. Filosofia e literatura: a ética como quiasma na escritura de Levinas. *Síntese*: Revista de Filosofia. Belo Horizonte, v.46, n.145, mai/ago 2019, p.331-357. Disponível em: <<http://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/4233>>. Acesso em 07 out. 2019.

O OUTRO E O IDEAL DE SER PAUTADO NO MESMO: A TEORIA DA ALTERIDADE NA SUBVERSÃO DE GÊNERO

THE OTHER AND THE IDEAL TO BE INDUCED THE SAME: A THEORY OF ALTERMENT IN GENDER SUBVERSION

**Thaís Maciel de Oliveira
Noli Bernardo Hahn**

Resumo

O presente artigo tem por objetivo tematizar o movimento que antecede o fenômeno da violência de gênero. Assim, questionando essa violência como resultado de uma racionalidade centrada e logocêntrica, questiona-se a violência de gênero como uma consequência de um ideal de ser pautado no mesmo. Desse modo, a subversão de gênero representa um rompimento, uma revolta com o discurso de uma racionalidade centrada, metafísica, ontológica, logocêntrica e heteronormativa. A teoria da alteridade, nesse sentido, como processo de descortinação simbólica do ser, apresenta esse outro como movimento desconstrucionista, como pensamento vivo e transformador.

Palavras-chave: Alteridade, Gênero, Racionalidade centrada, Redução

Abstract/Resumen/Résumé

The purpose of this article is to analyze the movement that precedes the phenomenon of gender violence. Thus, questioning this violence as a result of a centralized and logocentric rationality, gender violence is questioned as a consequence of an ideal of being ruled in it. Thus, gender subversion represents a rupture, a revolt with the discourse of a centered, metaphysical, ontological, logocentric and heteronormative rationality. The theory of otherness, in this sense, as a process of symbolic unveiling of being, presents this other as a deconstructionist movement, as a living and transforming thought.

Keywords/Palabras-claves/Mots-clés: Otherness, Genre, Centered rationality, Reduction

1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Pensar o que é o ser humano não é uma pergunta contemporânea ou moderna, se pensa no ser desde os tempos antigos e cosmológicos. A pergunta quem é o ser humano é respondida por meio de duas grandes teorias, que além de diversas, denotam o tempo de quem as pronuncia. Assim, a teoria dualista e a teoria das múltiplas dimensões integradas são situadas no tempo e no espaço.

Com efeito, a teoria dualista é em síntese um pensamento centrado em dois núcleos; corpo e alma, corpo e pensamento, res cogita e res extensa. Já a teoria das múltiplas dimensões integradas entende quem é o ser humano em uma equação mais complexa, em uma equação de múltiplas dimensões. Essa compreensão do ser humano como um conjunto de dimensões, interliga-se ao pensamento do ser como ser de relações e inter-relações.

Nesse sentido, a constatação do ser como indivíduo de relações e de laços intersubjetivos quebra com o paradigma dicotômico das relações. Ou seja, diferente de uma perspectiva comum, a noção do ser em um paradigma da intersubjetividade possibilita múltiplas ligações entre os indivíduos. Desse modo, a linguagem e a comunicação são características do viver em sociedade.

A partir desse exposto, como pensar esse ser que é movido a relações com o outro? Como pensar esse ser que é resultado de suas construções culturais? Essas perguntas são delineadas e refletidas no presente artigo na ânsia de responder e questionar qual é o movimento anterior à violência de gênero? Em outras palavras, o artigo busca responder qual o movimento que condiciona esse ser em uma redução de si mesmo, qual movimento que condiciona o ser em uma existência sem existente, em uma existência negada e totalizada. Assim, por meio de uma abordagem hermenêutica e por meio de um método de pensamento dedutivo objetiva-se compreender esse movimento de redução, de totalidade e de racionalidade partida de um único logos.

Nesse exposto, a linguagem da totalidade e a ética da alteridade são pontuadas face a manifestação do outro em uma linguagem que questiona com o ideal de ser pautado em um mesmo. Assim, primeiramente o estudo pretende questionar a racionalidade centrada e a totalidade como sistemas e processos redutores e objetificadores. Impreterivelmente a racionalidade que parte de um logos, que padroniza o diferente, parte de um pressuposto metafísico, fonocêntrico e etnocêntrico.

Essa racionalidade que padroniza o diferente, responde a pergunta o que é gênero a partir de uma perspectiva reducionista, pontuada em um primeiro momento a partir da

perspectiva do sistema patriarcal e da dominação masculina. Assim, a violência de gênero é refletida frente aos sistemas simbólicos de redução e a visão do eu frente a um mesmo. Consequentemente, a teoria da alteridade e a desconstrução de um ideal pautado no mesmo são refletidas face a premissa básica Levinasiana da vida como pensamento vivo e transformador.

A partir dessa premissa, a ética fenomenológica de Lévinas é refletida como uma ética caminhante, contínua, constante. Nesse sentido, busca-se subverter o padrão de gênero em uma perspectiva de abertura com o outro, com uma abertura para o diferente, romper com a cegueira da fenomenologia, com a cegueira de um mundo objetificado e coisificado.

2 O SISTEMA PATRIARCAL E A RACIONALIDADE CENTRADA

Marcela Lagarde y de los Ríos afirma no seu livro *Los cautiverios de las mujeres* (2011) que a criação do patriarcado se desenvolveu com a preocupação teórica dos evolucionistas do século XIX com a criação das utopias socialistas e feministas. Assim, o surgimento das mulheres como sujeito histórico para a ser expressão das novas formas de consciência. Para Marcela Lagarde o patriarcalismo constitui espaços “históricos del poder masculino que encuentra su asiento en las más diversas formaciones sociales y se conforma por vários ejes de relaciones sociales e contenidos culturales” (RÍOS, 2011, p. 116).

Nesses termos, o patriarcalismo se caracteriza por constituir uma ordem social caracterizada pelas relações de dominação e submissão. Como ordem e sistema social o patriarcalismo tem suas próprias instituições, linguagem e concepções. O poder patriarcal “no se limita a la opresión de las mujeres ya que se deriva de las relaciones de dependencia desigual de otros sujetos sociales sometidos al poder patriarcal” (RÍOS, 2011, p. 117). Nesse sentido, o poder simbólico entre dominantes e dominados é regido pelo poder que define os oprimidos e dependentes.

A linguagem do sistema patriarcal não “apenas expressa relações, poderes, lugares, ela os institui; ela não apenas veicula, mas produz e pretende fixar diferenças” (LOURO, 1997, p. 65). Assim, o poder patriarcal tem uma significação moral de lei natural, conhecida por todos, “a lei natural é assim chamada porque os homens, pelo fato de serem homens, chegam ao conhecimento dela pela simples razão” (BONI, 2010, p. 374). Em outras palavras, o sistema patriarcal é uma forma de organização social que delimita os papéis sociais em níveis hierárquicos, e como um sistema possui várias estruturas, regras; formais e informais que o legitimam e convalidam.

Lagarde afirma que o poder patriarcal se articula com outros poderes, assim “el poder patriarcal es sexista, pero es también clasista, etnícista; racista, imperialista” (RÍOS, 2011, p. 118). Com efeito, os sistemas sociais:

Em que a estrutura está recursivamente implicada, pelo contrário, compreendem as atividades localizadas de agentes humanos, reproduzidas através do tempo e do espaço. Analisar a estruturação de sistemas sociais significa estudar os modos como tais sistemas, fundamentados nas atividades cognoscitivas de atores localizados que se apoiam em regras e recursos na diversidade de contextos de ação, são produzidos e reproduzidos em interação. (GIDDENS, 2013, p. 29-30).

Assim, as produções simbólicas do sistema patriarcal instituem instrumentos de dominação, em que a falta consciência de seu lugar legitima seu status de dominação. Lagarde destaca que “las sociedades patriarcales de clases encuentran en la opresión genérica uno de los cimientos de reproducción del sistema social y cultural en su conjunto” (RÍOS, 2011, p. 120). Portanto, a opressão como situação histórica é edificada através de instrumentos de conhecimento e de comunicação que condicionam o saber social a algo natural.

Impreverivelmente esse saber considerado algo natural parte de uma racionalidade nascida em um logos, parte de uma racionalidade centrada. Essa racionalidade centrada considera os diferentes como iguais, assim sua diferença é anula face seu pressuposto metafísico. Ou seja, face seu pressuposto de não considerar a diferença como parte do humano.

A linguagem fundamentada na razão, a linguagem que não produz o outro, fundamenta uma estrutura de consciência onde pensar não é ser, é banal, onde a significação do ser é consciência representada, é totalidade, é redução. A partir da totalização do ser, sua objetificação em torno de um Mesmo, “a violência, de certo modo, é naturalizada. Sem o emprego de violência física, marcial, ela provê as condições para que as relações de domínio vigentes se mantenham” (HAN, 2011, p. 23). Consequentemente, a redução da psique do Outro, que é visto como um Mesmo, conduz a uma consciência moral do eu-em-si-mesmo, que, através da anulação do Outro, gera uma consciência de satisfação.

Assim, a alteridade como o desmembramento da totalidade representa uma linguagem da diferença, uma linguagem do Eu não representado através da consciência totalizante. Essa consciência do Eu objetificado, que vive uma consciência representada do Mesmo como:

Inerente ao próprio sistema social. Ela se inscreve no modelo de percepção e de comportamento habituado, que aceita sem questionar e vai repetindo o que percebeu. As pessoas afirmam e fazem avançar as relações de dominação enquanto impessoalmente praticam atos usuais, costumeiros. [...] todo poder tem uma dimensão simbólica; ele precisa receber uma espécie de confirmação da parte dos dominados. Uma confirmação que não se radica na decisão deliberada de uma consciência esclarecida, mas na submissão direta e pré-reflexiva de corpos socializados. (HAN, 2017, p. 161-162).

Entretanto, essa postura racional de ser, essa postura que objetifica os indivíduos e os analisa a partir de uma redução fenomenológica totaliza os seres, em uma contemplação sobre os sistemas de dominação. Logo, a conduta é analisada a partir de uma perspectiva totalizada, ou seja, não se analisa o lócus epistemológico da conduta, se analisa os fatos no teor da lei. Consequentemente, não há questionamentos quanto as construções simbólicas e os mecanismos de poder.

Nesse enfoque:

O homem é um ser social. Só ele produz, produzindo ao mesmo tempo determinadas relações sociais (relações de produção) sobre as quais se elevam as demais relações humanas, sem excluir as que constituem a superestrutura ideológica da qual faz parte a moral. O homem é também um ser histórico. As várias relações que contrai numa determinada época constituem uma unidade ou formação econômico-social que muda historicamente sob o impulso de suas contradições internas e, particularmente, quando chega ao seu amadurecimento a contradição entre o desenvolvimento das forças produtoras e das relações de produção. (VÁZQUEZ, 2017, p. 293).

Essa constatação da moral como construção cultural e social sobre os corpos constitui a historicidade do ser a partir da conexão ser-objeto. Nesses termos, a violência como aparato normativo social é legitimada através dos mecanismos simbólicos de dominação, através da redução do ser, da sua totalização em um Mesmo.

Desse modo, a partir do momento que não se interpela o outro, que o outro não é manifestado, nem interpelado, a produção do Mesmo conduz o sentido do distanciamento. Logo, a racionalidade que totaliza e que reduz também é a racionalidade que mantém estruturas de dominação e sistemas de poder.

Com efeito:

A interpelação que privilegia o Outro sempre se amolda às relações humanas do face a face e se subsume aos contornos de uma sociedade fraterna, pluralista e sem preconceitos que, num discurso levinasiano, se convola em uma sociedade solidária e acolhedora, que reconhece a presença do Outro e que com ele deve ser responsável e hospitalero. A responsabilidade para com o Outro nada tem a ver com a fria exigência jurídica do dever de reparar. É a conduta do Eu para com o Outro que constituirá a essência de um sistema jurídico consistente e fará superar todas as limitações egoísticas e individualistas do homem para atingir um ser humano essencialmente verdadeiro, mais fraterno e solidário, enfim, mais justo. (CAMILLO, 2016, p. 96-97).

Nessa perspectiva, diferente da moral que está interligada as formas históricas de conhecimento, a ética questiona os valores e a conduta dessa moral, a ética não se limita “aos conteúdos apriorísticos evidentes” (COSTA, 1996, p. 49) da moral. Segundo esse exposto, a violência simbólica como a violência da redução é resultado da lógica do sistema que apregoa as produções simbólicas como forma de instrumentos de dominação.

Jung Mo Sung e Josué Cândido da Silva argumentam no livro Falando sobre ética e sociedade (2011) que os valores cultuados pelas sociedades estão ligados à questão da moral. Logo, os bons costumes são sinônimos da moral reconhecida pela sociedade. Já os questionamentos, a desconfiança com essa moral redonheda, o questionamento referente à validade de determinadas normas ou valores compreende-se como a ética, a necessidade de “fundamentar teoricamente estes valores vividos de uma forma prática” (SUNG; SILVA, 2011, p. 13).

Na origem etimológica:

Moral vem do latim mos ou mores, costume ou costumes, no sentido de conjunto de normas ou regras adquiridas por hábito. A moral se refere, assim, ao comportamento adquirido ou modo de ser conquistado pelo homem. Ética vem do grego ethos, que significa analogamente modo de ser ou caráter enquanto forma de vida também adquirida ou conquistada pelo homem. (VÁZQUEZ, 2017, p. 24).

Assim, ética e moral possuem compreensões e valores diferentes, enquanto a moral geralmente relaciona-se aos comportamentos enraizados pelos costumes, a ética parte de uma reflexão teórica “que analisa e critica ou legitima os fundamentos e princípios que regem um determinado sistema moral (dimensão prática)” (SUNG; SILVA, 2011, p. 13). Desse modo, a ética surge como uma manifestação e reflexão sobre os valores vigentes de uma dada sociedade. Logo, a ética é o desenvolvimento de uma consciência crítica, é o estranhamento frente a verdades dadas e postas.

A ética é investigação, questionamento, reflexão ou explicação de:

Um tipo de experiência humana ou forma de comportamento dos homens, o da moral, considerando porém na sua totalidade, diversidade e variedade. O que nela se afirme sobre a natureza ou fundamento das normas morais deve valer para a moral da sociedade grega, ou para a moral que vigorá de fato numa comunidade humana moderna. É isso que assegura o seu caráter teórico e evita sua redução a uma disciplina normativa ou pragmática. O valor da ética como teoria está naquilo que explica, e não no fato de prescrever ou recomendar com vistas à ação em situações concretas. (VÁZQUEZ, 2017, p. 21).

A partir do exposto, a ética é uma importante reflexão entre o é e o que deveria ser. A ética expressa uma importante compreensão “entre o ser e o dever-ser”. Assim, o termo injustiça parte de um questionamento ético, o termo injustiça parte do que é e do que deveria ser, parte de um estranhamento com os valores morais enraizados, parte de um juízo ético com a realidade vigente. Desse modo, a “experiência existencial de se rebelar diante de uma situação desumana ou injusta é chamada também de indignação ética” (SUNG; SILVA, 2011, p. 17).

Tal indignação é fruto de uma consciência crítica frente ao comportamento moral. Moral que, como construção de valores, é histórica e social, é produto da mente humana. Por conseguinte:

O comportamento moral não é a manifestação de uma natureza humana eterna e imutável, dada de uma vez para sempre, mas de uma natureza que está sempre sujeita ao processo de transformação que constitui precisamente a história da humanidade. A moral, bem como suas mudanças fundamentais, não são senão uma parte desta história humana, isto é, do processo de autocriação ou autotransformação do homem que se manifesta de diversas maneiras, estreitamente relacionadas entre si: desde suas formas materiais de existência até as suas formas espirituais, nas quais se inclui a vida moral. (VÁZQUEZ, 2017, p. 28).

Em suma, a moral regula o comportamento dos indivíduos como forma de organização social, como processo de socialização. Dessa forma, todas as ações tem motivações, muitas vezes inconscientes ou automáticas, decorrentes da internalização de valores considerados como corretos para uma dada coletividade. Logo, a compreensão do bom e do mau é fruto de um julgamento social padronizado. Consequentemente, a linha divisória que marca o certo e o errado na convivência social está relacionado a interesses comunitários, sociais, vinculado a quem manifesta o poder.

3 GÊNERO E A MANIFESTAÇÃO DO OUTRO

“O corpo é a superfície inscrita pelos acontecimentos” (BUTHER, 2017.p. 224). Assim, Judith Butcher refere o corpo humano, como superfície histórica, como um corpo social. Nesse sentido, a construção social edifica o indivíduo, constrói o sujeito para viver coletivamente. Com efeito, o padrão heterossexual é fruto de uma construção cultural e histórica que edificada em uma dialética logocêntrica, e que parte de uma verdade, de uma verdade aniquiladora das diferenças. Guacira Lopes Louro brilhantemente define esse processo cultural da compreensão de gênero, conforme a autora:

Definir alguém como homem ou mulher, como sujeito de Gênero e de sexualidade significa, pois, necessariamente, nomeá-lo segundo as marcas distintivas de uma cultura – com todas as consequências que esse gesto acarreta: a atribuição de direitos ou deveres, privilégios ou desvantagens. Nomeados e classificados no interior de uma cultura, os corpos se fazem históricos e situados (LOURO ,2013, p. 95).

Nesse ponto, comprehende-se que os conflitos sobre a verdade, não são nada mais que diferentes interpretações. Essa passagem leva a percepção que todo padrão normativo, verdade

inquestionável, tem algum juízo de valor. Ou seja, algum interesse integrado na sua racionalidade.

Pelo exposto, tem-se em voga o discurso fundamentalista que interpela a dicotomia de gênero como única verdade válida pela moral. Esses discursos e práticas sociais que visam à rotulação do gênero legitimam a construção do gênero como temática pública. Em suma:

Definir alguém como homem ou mulher, como sujeito de Gênero e de sexualidade significa, pois, necessariamente, nomeá-lo segundo as marcas distintivas de uma cultura – com todas as consequências que esse gesto acarreta: a atribuição de direitos ou deveres, privilégios ou desvantagens. Nomeados e classificados no interior de uma cultura, os corpos se fazem históricos e situados (LOURO, 2013, p. 95).

Percebe-se que, as convenções, representações e símbolos culturais interferem na construção do elemento constitutivo das relações sociais. Em virtude da violência de gênero, da violência em decorrência de um corpo que não se integra nos padrões normais de gênero, o processo de redução significa ver o outro como um mesmo, ver o diferente sob a lente da padronização.

Partindo da visão de Lévinas e a linguagem da totalidade, o sistema patriarcal reverbera uma linguagem do mesmo, da redução e da violência. Para Lévinas a “a linguagem só existe, ou apenas precisamos dela, caso exista o Outro. A essência da linguagem está na hospitalidade com relação a Outrem” (MILOVIC, 2004, p. 119). Logo, na linguagem de redução do Outro se mata a alteridade do Outro, em palavras levinasianas conduz a um primado do Mesmo:

O primado do Mesmo foi a lição de Sócrates: nada a receber de Outrem a não ser o que já está em mim, como se, desde toda a eternidade, eu já possuísse o que me vem de fora. Nada receber ou ser livre. A liberdade não se assemelha à caprichosa espontaneidade do livre arbítrio. O seu sentido último tem a ver com a permanência no Mesmo, que é Razão. O conhecimento é o desdobramento dessa identidade, é liberdade. O facto de a razão ser no fim de contas a manifestação de uma liberdade, neutralizando o outro e englobando-o, não pode surpreender, a partir do momento em que se disse que a razão soberana apenas se conhece a si própria, que nada mais limita. A neutralização do Outro, que se torna tema ou objeto – que aparece, isto é, se coloca na claridade – é precisamente a sua redução ao Mesmo. (LÉVINAS, 1980, p. 31).

Nesse sentido, a ligação que se propõe do sistema patriarcal com o viés teórico da totalidade de Lévinas é descortinar a visão do sujeito-objeto. Ou seja, identificar que no sistema patriarcal não existe alteridade, em virtude da redução do ser como um Mesmo, em virtude da aniquilação de sua diferença em prol de um padrão de normalidade. Assim, o poder simbólico do sistema patriarcal é um poder de construção da realidade em sujeitos-objetos.

A expressão da totalidade proposta por Lévinas se traduz na violência da pretensão ontológica da totalidade:

A filosofia que parte do eu é violenta enquanto tende a fazer das coisas do mundo meros instrumentos a serem manipulados, dominados e açambarcados para se alcançar um fim. E ainda que esse fim seja o bem, quando essa razão instrumental se dirige para as relações humanas incorre na violência e, pior que isso, espalha-se por meio de uma violência velada, uma vez que tem toda uma estrutura lógica como justificativa para sua ação (PAIVA, 2010, p. 124).

Para Lévinas o individualismo é fonte do mal, o negar-se ao outro, negar a alteridade do outro caracteriza esse processo de redução, de escravidão do Mesmo. “Lévinas tenta mostrar que o saber é uma imanência e com ele não ocorre uma ruptura do isolamento do ser, porque comunicar o saber a outrem não é confrontar-se com ele, mas estar ao seu lado” (MARTTA, 2011, p. 73). Portanto, romper com a totalidade em Lévinas, é vislumbrar o Outro na relação, é reconhecê-lo como Outro não como um si-mesmo.

A palavra repressão conduz a um diálogo que fundamenta uma linguagem da violência ontológica. Essa violência ontológica:

É a guerra da qual nada nem ninguém fica fora. A guerra destrói a identidade e a possibilidade da alteridade de todos os que nela estiverem envolvidos. Na guerra se mostra a violenta face ontológica do ser e é esta face que é decantada como totalidade na filosofia ocidental. A totalidade dirige as pessoas, lhes infunde um sentido e significado, as faz agir e desempenhar papéis que não são os seus. Traça-lhes um destino, um porvir, um sentido e um significado últimos que coincidem, em seu último horizonte, com a epopeia do ser. (COSTA, 2000, p. 97).

Assim, a repressão não possibilita o rompimento da saída da totalidade. Ou seja, a repressão ao conduzir uma linguagem do Mesmo, reproduz um contexto de dominação e de totalização. Esse primado do Mesmo não é rompido e o Outrem não é levado como sujeito da relação social. Portanto, a partir da constatação que o ser humano é produto dos níveis de realidade a qual pertence, problematiza-se a repressão por exatamente não conduzir a uma cultura da diferença.

O ser humano como o ser que pensa, e como ser se comprehende a partir do outro, “identifica cultura com o saber, e este se caracteriza pela autoconsciência e pela identificação. O eu penso realiza em si o acordo entre o mesmo e o diferente, fazendo da subjetividade um princípio de soberania e de dominação” (FABRI, 2007, p. 61). Logo, essa percepção conduz a uma não absolutização da verdade, a pretensão ontológica da totalidade.

Consequentemente, a pauta Levinasiana a partir da crítica a totalidade revela que a transcendência do pensamento do Mesmo, apenas produz e reproduz mais violência e submissão. Assim, o eu em si mesmo é um:

Problema inevitável da justiça. Necessidade de comparar os incomparáveis, de conhecer os homens; daí seu aparecer como formas plásticas de figuras visíveis e, de

certo modo, des-figuradas: como um grupo do qual a unicidade do rosto é como que arrancada de um contexto, fonte de minha obrigação diante dos outros homens; fonte à qual a mesma procura da justiça, afinal de contas, remete e cujo esquecimento arrisca transformar em cálculo meramente político – e chegando até aos abusos totalitários – a sublime e difícil obra da justiça. (LÉVINAS, 2014, p. 28-29).

Esse pensar a ontologia a partir de Lévinas é a consciência de repensar o sistema judiciário a partir do Outro. A temática do Outro trazida por Lévinas conduz a uma face não ontológica, conduz a algo “diferente da totalidade, da guerra e da estratégia política, mas também diferente da negação do ser” (COSTA, 2000, p. 98).

A consciência ética que se argumenta surge, portanto, de uma desconfiança com os valores considerados certos ou errados na linha divisória social. A consciência ética surge como um questionamento aos valores morais, surge de uma desconfiança dos valores implícitos de quem detém o poder. Assim, dessa desconfiança com os valores vigentes, de um inconformismo com o padrão que Lévinas questiona a racionalização e a totalização como responsáveis pela perda da humanidade e propõe a ética como filosofia primeira.

Seu questionamento a ordem vigente vem da compreensão que a ontologia e a racionalidade são:

Uma filosofia do poder. O caminho de todo Ocidente foi uma redução de toda alteridade à mesmidade. A ontologia causou, assim, uma luta entre os poderes assimiladores, cuja regra do jogo consiste em reduzir a identidade do outro à identidade do eu. O mesmo provoca necessariamente a abolição de toda exterioridade, assim como não reconhece mais uma vontade superior a si própria. (NODARI, 2016, p. 176).

Com efeito, esse primado do mesmo que a ontologia e a racionalidade apregoam, é uma filosofia da injustiça para Lévinas, é uma filosofia do poder e da dominação. Desse modo, a ontologia como filosofia primeira leva uma redução dos seres, a uma anulação de alteridade. Em tal situação, “o saber é sempre uma adequação entre o pensamento e o que ele pensa; é solidão”, é incompletude. Para Lévinas é preciso inverter a tradição filosófica ocidental, através da máxima da ética como filosofia primeira, assim “o ser antes do ente, ontologia antes da metafísica, liberdade antes da justiça. O saber não pode ser reduzido a um movimento do eu cognoscente que não leva em conta a alteridade do outro ser” (WEBER, 2006, p. 279).

Nesses termos, a ética conduz a uma relação com o Outro, no qual esse Outro não é reduzido a um Mesmo. “No recebimento do outro se trata da negação do egoísmo, de uma vida além do ser, [...] da preservação da bondade, da preservação do Eu por meio de seu enfeixamento no pluralismo dos sujeitos, [...] de paz” (FISCHER, 2006, p. 137). Consequentemente, Lévinas se preocupa com a plenitude humana, com uma compreensão do

Outro livre das amarras ontológicas e esse horizonte de possibilidades se traduz em uma linguagem onde a ética é partida inicial, onde a ética parte como premissa primeira.

Para Lévinas a ética é um princípio para consecução da justiça, ou seja, a ética como paradigma conduz a um caminhar humano e responsável. Nessa linha do pensamento ético:

É minha responsabilidade para com o outro que forma o para da relação, a mesma significação da significação que significa no Dizer antes de mostrar-se no Dito. Aqui encontramos o sentido dado por Lévinas para a revelação da perspectiva da intrigante relação do Eu para o outro. É a plenitude da compreensão, não no sentido de um idealismo filosófico da subjetividade, mas, no questionamento da instituição jurídica formal que vai além do seu código restrito e introduz a interpelação ética do outro, com o qual nenhuma relação de formalidade e de expressão significativa tenho na relação porém, no imperativo categórico da infinita responsabilidade no qual está radicada a minha subjetividade para com o outro. (SIDEKUM, 2009, p. 528).

O ato de ser responsável pelo Outro, portanto, conduz a uma alteridade do Outro, conduz a uma ideia de justiça em todas as relações. Logo, quando se coloca o Outro como interpelação em todas as relações, rompe com o egoísmo do Eu, com o sistema de opressão que condiciona todos os seres em Mesmos. Em outras palavras, o Outro possibilita a liberdade frente as amarras ontológicas da razão, possibilita a liberdade frente esse Outro que clama por justiça e abertura ética.

4 CONCLUSÃO

A temática central que o artigo buscou refletir: qual movimento que antecede a violência de gênero foi respondida no decorrer do artigo por meio de três compreensões/entendimentos. A racionalidade, a totalidade e a redução foram pontudas frente sua lógica centrada e seu pressuposto metafísico de não considerar a diferença. Assim, partindo de uma crítica a uma racionalidade partida de um único logos a racionalidade centrada foi criticada face seu ideal de ser pautado em um mesmo.

Desse modo, frente a pergunta quem é o ser humano diante de múltiplas dimensões integradas, o ser humano é considerado na sua complexidade. Ou seja, mais que corpo e alma ou corpo e pensamento; o ser humano é considerado além do viés físico, mas social e cultural. Logo, o conceito de gênero como elemento constitutivo das relações sociais, está relacionado a construção cultural, ao sentido que é deferido ao corpo pela sociedade.

Em outras palavras, o ser é um indivíduo situado no tempo e no espaço. Nesse sentido, a compreensão de gênero é performática, é definida em partes. Entretanto, partindo de um viés logocêntrico e ontológico o conceito de gênero parte de um viés apenas. Parte de uma

objetificação, parte de uma olhar do ser frente a um mesmo, parte de um olhar no ser padrão. Com efeito, a ideologia que rompe com o ideal de ser pautado em um mesmo possibilita esse olhar para o diferente, para o ser que não quer ser enquadrado em um igual, em um mesmo.

Nessa perspectiva, Lévinas abre uma dimensão fenomenológica para esse ser que quer ser diferente, abre dimensão para o não fechamento sobre o ser, seu não enquadramento. Ou seja, abre caminhos para uma ética que não concentra-se em uma racionalidade fechada e absoluta, mas uma visão, uma ética caminhante e contínua. Uma ética que não reduz o ser em conceitos universais, mas abre caminhos para um refletir sobre a verdadeira vida, a vida pulsante, a vida que está fora do fechamento sobre si.

5 REFERÊNCIAS

AGUIAR, Roberto Armando. Alteridade e rede no direito. In: COSTA, Alexandre Bernardino (Org). **O Direito Achado na Rua**: Nossa Conquista é do Tamanho da Nossa Luta. Rio de Janeiro: Editora Lumen Júris, 2017.

ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. Trad. Mauro W. Barbosa. São Paulo Perspectiva, 2016.

ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**: antisemitismo, imperialismo, totalitarismo. Editora Companhia das Letras, 2013

BERGER, Peter L; LUCKMANN, Thomas. **A construção social da realidade**: tratado de sociologia do conhecimento. 36º ed. Trad. Floriano de Souza Fernandes. Petrópolis: Vozes, 2014.

BONI, Luis Alberto. **Quão natural é a lei natural?** In: KUIAVA, Evaldo; STEFANI, Jaqueline. (Org.) – Caxias do Sul, RS: Educs, 2010.

BOTELLO, Nelson Artega; MAGNONI, Javier Arzuaga. **Sociologías de la violencia**: estruturas, sujetos, interacciones y acción simbólica. México: FLACSO, México, 2017.

BUTLER, Judith. **A vida psíquica do poder**: teorias da sujeição. 1 ed. – Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

BUTLER, Judith. **Problemas de Gênero**: feminismo e subversão da identidade. Tradução Renato Aguiar. – 13ª ed. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

CAMILLO, Carlos Eduardo Nicoletti. **A teoria da alteridade jurídica**: em busca do conceito de direito em Emmanuel Lévinas. São Paulo: Perspectiva, 2016.

COSTA, José Silveira. **Max Scheler**: o personalismo ético. – São Paulo: moderna, 1996.

COSTA, Márcio Luis. **Lévinas**: uma introdução. Trad. J. Thomas Filho. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

FABRI, Marcelo. **Fenomenologia e cultura**: Husserl, Levinas e a motivação ética do pensar. Porto Alegre: Edipucrs, 2007.

FISCHER, Norbert. Emmanuel Lévinas: a justificação da razão por intermédio do outro. In: HENNIGFELD, Jochem; JANSOHN, Heinz (Org.) **Filósofos da atualidade**. – São Leopoldo, RS, Editora: UNISINOS, 2006.

FONTANIVE; Dolores Henn. OLIVEIRA; Lilian Blanck. KOCH; Simone Risle. Linguagem, diferença e dignidade: espaços e encontros na diversidade. In: **Ensino Religioso**: Diversidade e Identidade. Org. Remí Klein, Laude Erandi Brandenburg e Manfredo Carlos Wachs. – São Leopoldo: Sinodal/EST, 2008.

GIDDENS, Anthony. **A constituição da sociedade**. Trad. Álvaro Cabral. – 3º ed. – São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.

HAN, Byung-Chul. **Topologia da violência**. Tradução de Enio Paulo Giachini. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

KUIAVA, Evaldo Antônio. O mal em Lévinas. In: CESCON, Everaldo; NODARI, Paulo César (Org.) **O mistério do Mal**. – Caxias do Sul, RS: Educs, 2006.

LÉVINAS, Emmanuel. **Humanismo do outro homem**. Tradução de Pergentino S. Pivatto et al.4ª ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

LÉVINAS, Emmanuel. **Totalidade e infinito**: ensaio sobre a exterioridade. Lisboa: Edições 70, 1980.

LÉVINAS, Emmanuel. **Violência do rosto**. Trad. Fernando Soares Moreira. – São Paulo: edições Loyola, 2014.

LOURO, Guacira Lopes. **Gênero, sexualidade e educação**: uma perspectiva pós-estruturalista. – Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

LOURO, Guacira Lopes. **Um corpo estranho** – ensaios sobre sexualidade e teoria queer. 2 ed. – Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

MARTINEZ, Alejandro. **Fundamentos dos direitos humanos desde a filosofia da liberdade**. – Ijuí: Ed. Unijuí, 2015.

MARTTA, Margareth Kuhn. **Violência e angústia**. – 2º ed. – Caxias do Sul, RS: Educs, 2011.

MATON, Karl. Habitus. In. GRENFELL, Michael (Org.) Pierre Bourdieu: conceitos fundamentais. Trad. Fábio Ribeiro. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2018

MILOVIC, Miroslav. **Comunidade da diferença**. – Rio de Janeiro: Relume Dumará; Ijuí, RS: Unijuí, 2004.

MISKOLCI, Richard. **Teoria queer**: um aprendizado pelas diferenças. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

MOORE, Rob. Capital. In. GRENfell, Michael (Org.) **Pierre Bourdieu**: conceitos fundamentais. Trad. Fábio Ribeiro. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2018

NODARI, Paulo César. **Sobre ética**: Aristóteles, Kant, Levinas e Jonas. 2. Ed. Caxias do Sul, RS: EducS, 2016.

OLIVEIRA, Rosiska Darcy. **Elogio da diferença**: o feminino emerge. – São Paulo: Brasiliense, 1999.

PAIVA, Márcio Antônio. Da ética ao discurso sobre Deus. In: OLIVEIRA, Ibraim; PAIVA, Márcio (Org.) **Violência e discurso sobre Deus**: da desconstrução à abertura ética. – São Paulo: Paulinas: Belo Horizonte: Ed. Puc Minas, 2010.

RIOS, Marcela Lagarde. **Los cautiverios de las mujeres**. Madrid: San Cristóbal 17, 1990.

ROBBINS, Derek. Teoria da prática. In. GRENfell, Michael (Org.) **Pierre Bourdieu**: conceitos fundamentais. Trad. Fábio Ribeiro. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2018.

RUEDELL, Aloísio. **Hermenêutica**: da necessidade de interpretar para um modo de pensar. Ijuí: Ed. Unijuí, 2016.

SCHUBERT, J. Daniel. Sofrimento: violência simbólica. In. GRENfell, Michael (Org.) **Pierre Bourdieu**: conceitos fundamentais. Trad. Fábio Ribeiro. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2018.

SIDEKUM, Antonio. **Levinas e a filosofia da liberação**. Nova Petrópolis: Nova Harmonia, 2015.

SIDEKUN; Antonio. Emmanuel Levinas:a ética da interpretação. In: BARRETO, Vicente de Paulo (Coord.) **Dicionário de Filosofia do Direito**. 2. reimpr. São Leopoldo: Unisinos, 2009.

SUNG, Jung Mo **Sujeito e sociedades complexas**. Para repensar os horizontes utópicos. Petrópolis: Vozes, 2002.

SUNG, Jung Mo; SILVA, Josué Cândido. **Conversando sobre ética e sociedade**. 18 ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

THOMSON, Patrícia. Campo. In. GRENfell, Michael (Org.) **Pierre Bourdieu**: conceitos fundamentais. Trad. Fábio Ribeiro. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2018.

VÁZQUEZ, Adolfo Sánchez. **Ética**. Tradução de João Dell' Anna. – 37^a ed. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

WIESE, Werner. **Ética fundamental**: critérios para crer e agir. – São Bento do Sul: Ed. União Cristã: FLT, 2008.

O SUBSTRATO BÍBLICO, CABALÍSTICO E TALMÚDICO EM EE E TA E O FEMININO

THE BIBLICAL, CABALISTIC AND TALMUDIC SUBSTRATE IN EE AND TA, AND THE FEMININE

Zuleica Aparecida Silvano

Resumo

Propõe-se oferecer um panorama das obras *De l'Existence à l'Existant* (EE) e *Le Temps et l'Autre* (TA), a fim de apresentar o substrato bíblico, cabalístico e talmúdico presente em seus argumentos, dando maior atenção ao papel do feminino. Apesar de o autor negar a influência da literatura mencionada em suas obras filosóficas, nota-se uma sintonia com *Gn 1–2; Cântico dos Cânticos*, com a obra de *ayyîm*, dos comentários de Rashi e da visão de Ari Lúria. Essa análise também objetiva indicar chaves interpretativas para a concepção de criação, revelação e linguagem aludidas nessas obras de Lévinas.

Palavras-chave: Feminino, Lévinas, Bíblia, Talmude, Rashi, *ayyîm*

Abstract/Resumen/Résumé

The purpose is to offer an overview of the works *Existence and Existents* and *Time and the Other*, with an intent to present the biblical, cabalistic and Talmudic substrate present in his arguments, granting particular attention to the role of the feminine. Although the author denies the influence of the aforementioned literature in his philosophical writings, one notices such works are in sintonia with *Gn 1–2; Song, ayyîm's book, Rashi's comments and Ari Lúria's vision*. Such analysis also aims to point interpretative keys for the conceptions of creation, revelation and language, elements to which Lévinas alludes in these works.

Keywords/Palabras-claves/Mots-clés: Feminine, Lévinas, Bible, Talmud, Rashi, *ayyîm*

INTRODUÇÃO

Não obstante a afirmação de Lévinas de que em seus escritos filosóficos não há referências bíblicas, é possível perceber não somente um substrato bíblico, mas talmúdico e de escritos cabalísticos em suas primeiras obras filosóficas, e é perceptível o jogo com a semântica das palavras hebraicas. O substrato bíblico já foi trabalhado por Vázquez em sua tese doutoral (1982), por isso pretendemos indicar os termos hebraico relevantes, corrigir alguns aspectos apontados por Vázquez e trazer outros elementos da literatura judaica que poderão ajudar a aprofundar os argumentos presentes nas obras *De l'Existence à l'Existant* (EE) e *Le Temps et l'Autre* (AT), dando preferencial atenção ao feminino.

Inicialmente sintetizaremos os principais argumentos de EE e TA e posteriormente estabeleceremos os vínculos com a literatura judaica.

1. Um panorama dos argumentos de EE e TA

Em EE e TA, Lévinas estabelece uma separação entre o ser e o ente, entre o existente e a existência, e descreve o anonimato do ser (*Il y a*). Após esse momento inicial, insere a concepção de hipóstase como possibilidade do surgimento da separação de um existente na existência (LÉVINAS, 1986, p. 27-28). Por fim, evidencia a questão do bem, transparecendo sua orientação ético-metafísica.

Essa experiência originária do anonimato do ser é denominada *Il y a*. O *Il y a* é um existir sem existente (LÉVINAS, 2011, p. 21-30), impessoal, como “ausência de todo ‘si’, um sem-si” (LÉVINAS, 1986, p. 27-28), que precede a palavra. No seio do *Il y a* se vigia (insônia). É uma vigilância “neutra, sem sujeito”, é uma “vigilância” sem refúgio do inconsciente. Esse existir não é um “em si”, é uma ausência de todo si. É a impossibilidade da consciência de sair de si mesma, ou seja, sem evasão. Desse modo, o ser é o mal, não porque é finito, mas porque não tem limites. A primeira ação para sair desse impasse e para a constituição do sujeito é a hipóstase, que será um evento no interior do ser (RIBEIRO, 2005, p. 44).

A hipóstase seria uma “suspenção” concreta do *Il y a*, o desaparecimento do ser anônimo e o surgimento do ente-sujeito. Essa hipóstase é caracterizada pelas noções de “posição”, “presente”, “consciência”, “eu”, que são também consideradas hipóstases (LÉVINAS, 1986, p. 141-142). O filósofo afirma que a identidade do existente “é específica não do verbo ‘ser’ mas ‘desse ente que é’” (LÉVINAS, 1986, p.149) e concebe a condição humana como responsável por si mesma, como um ser solitário e

sem tempo (LÉVINAS, 1986, p. 143-144), preso a si próprio, um senhor viril. A hipóstase realiza-se num constante presente (aspecto temporal), porém sem história, porque o tempo não flui. Para o filósofo é um tempo sem tempo, dado que o tempo não é o fato de um sujeito isolado e só. Ele é a própria relação do sujeito com o outro (LÉVINAS, 2011, p. 68-69).

Por meio da hipóstase o ser anônimo perde o caráter de *Il y a*. Essa hipóstase também pode ser vista como eventos pelos quais o inominável verbo ser se transforma em substantivo, porém é um “eu” só, prisioneiro de si mesmo. Essa solidão não é privação do outro, mas é a solidão de não poder sair de si. Desse modo, o “eu” não é sujeito, pois é necessário “sair de si mesmo”. Ele é solitário, porque é “incapaz de tempo”, “incapaz de romper com o laço que une o ‘eu’ a ‘si mesmo’” (VÁZQUEZ, 1982, p. 113). Uma das tentativas de sair dessa prisão é o gozo, por ser o modo original da existência (*jouissance*), e o relaciona com o comer, com os alimentos. Constatase um vínculo entre o gozo de comer e o conhecimento. Mas, esse gozo se revela como um esquecimento de si e não como uma saída de si.

Para o rompimento da tragédia do existente, Lévinas insere a descrição do sofrimento e do trabalho. Ao abordar o sofrimento, evidencia a realidade do padecente diante da proximidade da morte (LÉVINAS, 2011, p. 56). A morte é, portanto, aquela que possibilita tirar o sujeito da solidão do presente e relacionar-se com o por-vir. Ela permite a ruptura do encarceramento da ipseidade do sujeito solitário. Dessa forma, o sujeito não corre o perigo de voltar-se para si e a relação se torna possível, dado que a morte é alteridade. Diante da morte, o “eu” percebe-se como uma existência plural.

Apesar de a morte ser uma alteridade que quebra a solidão, ela também pode acabar com a identidade. Assim, Lévinas se pergunta se é possível haver uma alteridade que não se deixe esmagar pelo outro, que não perca seu “si-mesmo”. Para responder essa questão, o filósofo aproxima a morte de *eros*, e introduz o encontro com o feminino, a carícia e a paternidade.

Com relação ao feminino é necessário esclarecer que essa categoria não se reduz à mulher, mas é “uma efeminação do sujeito como saída da solidão da hipóstase” (VÁZQUEZ; MOREIRA, 2010, p. 64), sendo, portanto, sujeito/criatura ao abrir-se ao feminino, como metáfora da subjetividade, da morada, da hospitalidade (MENEZES, 2008, p. 31), e é quando o “eu” torna-se sujeito.

O contato com o feminino se dá “num movimento oposto ao da consciência” ao da razão, dado que a “transcendência do feminino consiste em retirar-se além”. É a relação com a alteridade, com o “mistério que se define pelo pudor” (LÉVINAS, 2011,

p. 80-82). O surgimento da hipóstase (LÉVINAS, 1986, p. 139-145) foi um passo decisivo para orientar-se para o movimento ético, mas a “evasão” do sujeito solitário se dá na temporalidade, como encontro com o outro (LÉVINAS, 2011, p. 69).

Deste modo, o “tempo é um novo nascimento” (LÉVINAS, 2011, p. 72) e a relação com o outro humano é vista como tempo de salvação. Portanto, “a situação ética é, concretamente, o lugar em que a ‘hipóstase’ passa de sujeito responsável por si no gozo (LÉVINAS, 1986, p. 87 e TA, p. 36) à responsabilidade ética pelo outro” (RIBEIRO, 2005, p. 77). A subjetividade se constitui a partir da corporeidade, da erótica, da responsabilidade pelo outro, porque a subjetividade é ética, e a consciência é consciência moral. O filósofo lituano alega que o outro como rosto não é constituído, objetivado. O rosto interpela, fala, é um interdito suplicante, desconcerta o “eu”, o invadindo e o arrancando de suas certezas. Ele acontece de forma totalmente inesperada.

Nesse contexto, Lévinas reflete sobre a “carícia”, que, diferente do gozo e da morte, se caracteriza pelo mistério, pelo não saber, pelo outro. Ela não destrói o sujeito, nem neutraliza sua alteridade. Assim, diferente da hipóstase, a erótica será o “lugar privilegiado onde surge um existente que só chega a sê-lo na relação com o outro, [...] na relação específica com o feminino” (RIBEIRO, 2005, p. 53). Deste modo, o *eros* é diferente do ato de possuir, conhecer, e, semelhante à carícia, ele se define como um contato, que procura algo sem saber o que procura (sem conteúdo), que vai além do contato e, ao mesmo tempo, é ausência do outro. Essa relação não é de fusão nem de comunhão ou de reciprocidade (LÉVINAS, 2011, p. 83-84). Ela é o “face a face temível de um encontro sem intermediação, sem mediação” (LÉVINAS, 1986, p. 113) e se dá por uma relação assimétrica (POIRIÉ, 2007, p. 92).

Outro aspecto que o filósofo aborda é sobre a paternidade, como a situação na qual o eu permanece eu como vencedor sobre a morte. A paternidade é definida como uma “relação com um estranho que, sendo realmente outro, é eu; a relação do eu com um eu-mesmo, que é, porém, estranho a mim” (LÉVINAS, 2011, p. 85). A paternidade é a realização de um “existir pluralista”. Assim diante da alteridade do outro (no contato com o feminino e na paternidade), no qual o “eu” é tirado da solidão, é que se dá a redenção.

2. Substratos bíblicos, talmúdicos e cabalísticos

Há uma sintonia entre EE, TA, a obra de Hayyîm (“Alma da Vida”); de Rosenzweig (“Estrela da Redenção”); com Gn 1–2 e com os comentários ao Gênesis de

Rashi. Os argumentos presentes nessas obras reapareceram nos escritos talmúdicos, sobretudo, em “E Deus criou a mulher” na obra “*Du Sacré au Saint – Cinq Nouvelles lectures talmudiques*”.

Apesar de falarmos do *Il y a* e da hipóstase vinculados ao “processo” do ser humano, nota-se que essas duas concepções são também atribuídas a Deus e ao mundo. Assim, o *Il y a* de Deus, é quando “Deus está pleno de si”, e ocupa todo o espaço, antes da criação. Só após a contração de Deus, ou seja, sua *kénosis*, é possível ter um espaço para que surja as criaturas. Isso nos remete a teoria da “contração” de Deus (*simshūm*) desenvolvida por Ari Lúria. Ele parte do princípio de que antes da criação do mundo, o *Ein Sof* (“nada”) preenchia o espaço infinito, sem início e sem fim, e tinha prazer em permanecer em sua autossuficiência autárquica (SCHOLEM, 2008, p. 47-74). Quando Deus decide criar o universo, se retira do espaço, restringindo-se, contraindo-se, porém essa contração não limita a perfeição divina.

O *Il y a* vinculado ao mundo, o “mundo em si”, seria o *tōhū wābōhū* descrito em Gn 1,2 (cf. Is 34,11; 24,10; 29,21 e VÁZQUEZ, 1982, p. 160), representado pelo caos, o abismo. Conforme o relato da criação em Gn 1, Deus coloca em ordem o universo ao delimitar o espaço de cada elementos, ou seja, do firmamento, da terra, do sol, da lua, das águas e ao especificar o espaço dos animais.

A descrição de *Il y a* e a de hipóstase, ligadas ao ser humano, estão em sintonia com vários aspectos da literatura judaica e bíblica, mas, sobretudo, com Gn 1,16-17; 2,7; 9,6; Ex 3,14, e a obra de Ḥayyîm.

Segundo Lévinas, Ḥayyîm fixa o significado da humanidade na economia geral da criação. Ao constatar o nome *'Ēlōhîm* (Deus) nas expressões “ser criado à imagem e à semelhança de *'Ēlōhîm*” (Gn 1, 27 e 5,1). Na tradição rabínica, o nome *'Ēlōhîm* revela a “justiça” divina, não por meio do termo *sədāqāh*, mas sim por *gəbûrāh*, que expressa o poder criativo de Deus e é a manifestação das forças divinas capazes de disciplinar a criação. Ela representa a restrição, que foi indispensável para criar. Por meio desse atributo, Deus se autolimitou e colocou em ordem o caos do universo, delimitando o espaço de cada elemento. Ao considerar a citação de Ne 9,6, Lévinas conclui que Deus é a alma do universo e que o ser tem uma relação especial com *'Ēlōhîm*. Essa relação não é de identificação nem de uma simples distinção, mas por todos os lados nota-se uma conaturalidade, tanto entre o ser humano e o(s) mundo(s), quanto do mundo criado com *'Ēlōhîm*. Deste modo, a existência humana é dependente dessa energia criadora de Deus. Dessa dependência surge sua condição de *criaturalidade*. Mas, ao mesmo tempo, é independente de Deus, segundo a noção de criação *ex nihilo*, conforme as visões

cabalísticas de Lúria e dos outros cabalísticas que afirmam que a *criação ex nihilo* consiste na criação do Universo no “nada”, que é o próprio Deus (*Ein Sof*) e ao mesmo tempo o espaço deixado por Deus, por isso essa dependência e independência. Afirmam também que o ser humano é criado à imagem da justiça, ou seja, do poder criativo de Deus e torna-se semelhante a Deus, quando age conforme seus atributos (Ex 34,6-7).

Ao partimos das características do *Il y a*, percebe-se também uma relação com a palavra *'ādām* (Adão), que, nos escritos talmúdicos, é oriunda de *'ādāmāh* (terra). Nos escritos bíblicos, o uso de *'ādām*, antes do encontro com a mulher, designa aquele que é moldado por Deus, ou seja, não é ainda um nome próprio. Assim, *'ādām* além de ser semelhante ao Altíssimo (Is 14,14; Gn 1,26-27), é um homem da terra e está vinculado ao termo hebraico *'āfār*, que pode ser traduzido por “pó”, “massa informe”, “argila”, e serve para designar a solidão e a morte¹. Essa pluralidade semântica de *'āfār* adéqua a concepção levinasiana de um existir (Deus modelou Adão do pó) sem existente (ainda não é um ser vivente), inclusive quando ele afirma que o mal não está em ser finito (visto que esse ser modelado por Deus, não tem consciência de sua finitude, nem pode morrer), mas no excesso de ser.

O *Il y a* também nos remete à palavra *golem* (cf. Sl 139,16), que pode ser traduzida por “informe”, “amorfo”, ou “embrião”. Na literatura filosófica da Idade Média, era uma designação hebraica de matéria, *hylé* informe (muito semelhante com *Il y a*). Assim, dizia-se que Adão era *golem* antes do alento de Deus, era uma massa informe. Nos *midrashim* do II e III séculos, *golem* era um gigante, no qual todo o poder do universo estava concentrado, e em cuja testa estava escrita a marca de Deus: *'ēmet* (“verdade”). Ele ainda não tinha recebido o hálico divino, por essa razão não tinha a capacidade de falar, mas Deus lhe concedeu a possibilidade de ver e, diante do Adão *informe*, desfilava, por meio de imagens, a história de todas as gerações até o fim dos dias. Mas, ele não estava em pé, estava deitado. Essa visão é muito parecida com a descrição de “insônia” em EE e TA. Portanto, o *Il y a* com relação ao ser humano, seria o estágio no qual Deus modela Adão do pó da terra, ou seja, é uma massa informe (*golem*). Ele ainda não tinha recebido o sopro divino. Era alguém em constante vigilância, mas não era sujeito, dado que ainda precisava sair de si para “ex(k)-istir”.

Sua concepção de hipóstase também foi influenciada pelas visões de Ḥayyîm, pelos comentários de Rashi, e pela função dada as almas criadas pela justiça e a bondade (termos relacionados com os nomes: *'Ēlōhîm* e YHWH), e que foram

¹ Cf. Gn 3,19; Jó 10,9; 17,16; 20,11; Is 26,19, mas sobretudo Gn 18,27, que relaciona a ousadia em falar com Deus e o ser pó.

colocadas no ser humano: a *nefesh*, a *rûah* e a *nəšāmāh*. Na tradição judaica, *nefesh* representa o nível da ação, *rûah* está ligada à palavra e *nəšāmāh* está vinculada ao pensamento.

Conforme Gn 1,14, a alma do ser humano é uma potência vital e está relacionada com a linguagem. Isso é confirmado no “Livro da Criação”² de autoria desconhecida e datação incerta (entre o I século a.E.C. e o século VI E.C). O livro apresenta, de forma enigmática, as *sefirôt*. Elas são coligadas ao nome de Deus e às 22 consoantes do alfabeto hebraico, e correspondem as partes do corpo humano. Assim, o homem é um microcosmo sintonizado com o mundo e com Deus. Por isso, é visto como um ser plural, o que será também afirmado por Lévinas (2011, p. 63).

Para Ḥayyîm, o termo *nefesh* é fundamental. Nos textos bíblicos, ele ocorre pela primeira vez em Gn 2,7, e pode ser traduzido por “alma”, “ser vivo”, “vida”, “pessoa”, “desejo”, “paixão”, “respiração”, “inspiração”, “eu”. Rashi comenta que os animais e as feras também são chamados de “almas viventes”, mas no ser humano há uma “vitalidade diferente da dos animais, porque está incluído o conhecimento (*dē'âh*) e a fala” (RASHI,1993, p. 10).

O termo *nefesh*, com toda sua carga semântica, também será indispensável para Lévinas, em razão de sua relação com a linguagem, com a ação humana e com as categorias de criação, revelação e redenção. No judaísmo, o ato criador de Deus é um ato linguístico e Deus é o único que fala infinitamente (cf. o verbo *jussivo* “seja”, em Gn 1 e Sl 33,6). Os sábios afirmam que no início só existia o nome “Deus”³. Este nome se fez linguagem na criação e se comunica na revelação. Por isso, a criação e a revelação são manifestações de Deus e sua linguagem é o que dá fundamento ao mundo. Provavelmente, essa concepção está implícita na visão levinasiana da originalidade da linguagem e ao afirmar que o “dizer” é anterior ao “dito”, à ética e à proximidade. É interessante essa asseveração do filósofo e sua relação com a narrativa de Gn, porque até o momento do encontro com o feminino, em Gn 2,23, Adão não dirá nenhuma palavra, mas Deus dirá seu nome ao soprar seu hábito de vida nas narinas de Adão, que passa a ser uma “*nefesh* vivente” (Gn 2,7). Por isso, conforme Ḥayyîm, a linguagem humana está associada com o “espírito de Deus” (DE VOLOZINE, 1986, p. 289-290). Ele declara, também, que é por meio de seu respiro que se articula o som, e o primeiro som que o ser humano escuta é Deus infundindo nele seu “sopro de vida”. É esse ato divino que lhe concede a vida. Assim, o dizer de Deus em si, a palavra que sai de seu

² KAPLAN, A. *Sêfer ietsirá*: o livro da criação: teoria e prática. São Paulo: Sêfer, 2002.

³ Com relação ao discurso sobre Deus confira o artigo de VAZQUEZ, A Teologia interrompida, p. 365-383.

sopro concede a vida a Adão enquanto ser humano em geral. Essa relação com Deus é paradoxal, porque Deus só se revela ao tornar o “Adão feito do pó da terra” um “*nefesh* vivente”, por meio de sua palavra. Desse modo, é o sopro divino (a palavra), que atravessa o ser finito do “modelado do pó” e lhe concede a vida.

O significado da palavra *nefesh* contribui para a compreensão da reflexão de Lévinas sobre o discurso e para a interpretação de várias passagens em seus livros, por exemplo: “o sobrenatural começa com o homem” e “a inspiração é o conteúdo da linguagem” (LÉVINAS, 1982, p. 164). E a afirmação, agora clara, de que a primeira palavra é Deus (DE VOLOZINE, 1986, p. 142).

O filósofo lituano sustenta que “o eu é só, porque é um” (LÉVINAS, 1986, p. 159), e é incapaz de se salvar sozinho. A solidão descrita por Lévinas não é privação do outro, mas a solidão de não poder sair de si mesmo (VÁZQUEZ; MOREIRA, 2010, p. 62). Essa solidão deve ser entendida como soberania, virilidade, orgulho de sua unicidade (LEVINAS, 2011, p. 126-127). Nessa concepção levinasiana de solidão, constata-se o significado tanto da palavra *'ehād'* (que pode ser traduzida por “um”, “único”, “unitário”, “indiviso”, “inteiro”, “igual a si mesmo”, “sem divisão”, “primeiro”, como também pode ser traduzido por “só” e “solidão”), como do termo *bad* (que significa “solidão”, em Gn 2,18). O “eu” é *'ehād'* (visto como um sujeito autônomo, “igual a si mesmo”) e é *bad* (incapaz de sair de si). Os significados dessas palavras, também, nos remetem à explicação de Vázquez, quando afirma que, para Lévinas, o ente é solitário porque “é incapaz de tempo e, portanto, é incapaz de romper com o laço que une o ‘eu’ a ‘si mesmo’” (1982, p. 113).

As tentativas do “eu” de sair de si, por meio do gozo, do sofrimento e do trabalho também nos remete às narrativas de Gn. O gozo, vinculado aos alimentos, nos reporta a Gn 2,9, quando afirma que os frutos eram agradáveis (desejosos) para ver, utilizando o radical hebraico *hmd* e também pelo uso do verbo e do substantivo da raiz *'kl*, que traz em si uma conotação de prazer, sobretudo na expressão *wətōb ləma'ākāl*. Isso permite a Lévinas afirmar que as coisas não são vistas como utilitárias, mas como dom, são oferecidas como doação (1986, p. 58-59.65) (cf. o verbo *ntn* em Gn 1,2; 2,16).

A referência ao trabalho pode ser uma interpretação de Gn 2,15, quando Deus coloca o ser humano no jardim para cultivá-lo e guardá-lo. A possibilidade de morrer, provavelmente, se baseia na interpretação da proibição de comer da árvore do conhecimento do bem e do mal, em Gn 2,17, quando o autor bíblico afirma que se este mandamento for desrespeitado poderá conduzir a morte.

2.1 O FEMININO

O sujeito, até então imobilizado, é tirado de sua solidão ao se deparar com o feminino, conforme Lévinas, ao se deixar afetar por ele, pela alteridade do outro. Esse encontro é definido como um “evento” (PLÜSS, 2006, p. 574). Vários elementos presentes nesse encontro com o feminino, descrito em EE e TA, correspondem a textos bíblicos e são reafirmados nos comentários levinasianos sobre a criação da mulher, como veremos.

O feminino como possível forma do “eu” sair de si, o mistério do feminino e a morte são provavelmente alusões a Ct 8,6, e a experiência do “sono profundo”, em Gn 2,21, com o uso dos substantivos *tardēmāh*, *'ehād* e *bad*. De fato, ao não encontrar uma companheira, ao nomear os animais, Adão se depara com a incapacidade de sair de si (Gn 2,20 e a expressão *lō'-māṣā'*). É a experiência de permanecer aprisionado a si mesmo, na solidão excessiva, na qual o tempo não flui. É o que Lévinas chama de sofrimento como “ausência de todo o refúgio” e a “impossibilidade de fugir”. Nos textos bíblicos, a impossibilidade de sair de si se dá quando Adão não “encontra uma ajudante diante dele”, ou seja, de uma chance de salvação. Essa tragicidade do ente encarcerado em si está presente em Gn 2,18, quando Deus afirma: “não é bom que esteja Adão sozinho”, mas aponta para uma esperança: “far-lhe-ei uma ajudante frente a ele”, que é o feminino.

Nota-se, portanto, nos argumentos levinasianos um jogo com a semântica da expressão *'ēzer kənegdō* para referir-se ao feminino em Gn 2,18.20. O substantivo *'ēzer*, que podemos traduzir como “ajudante” (alguém que socorre), geralmente ocorre para expressar uma ação divina. Em alguns casos, a raiz *'zr* tem o significado de “salvar”, “resgatar”. O *neged*, presente em *kənegdō*, pode ser traduzido por “face” (GARCÍA, 2005, p. 559-573). Sua raiz, *ngd*, está associada à comunicação e pode ser traduzida por “comunicar”, “anunciar”, “transmitir” ou “revelar algo que estava escondido”. Quando é empregada como preposição ou conjunção, pode ser traduzida por “em frente de” ou “contra”. Na literatura rabínica, *neged* é interpretado nos dois sentidos, ou seja, a mulher será uma ajuda para o homem, se ele a merecer, ou será contra o homem, se ele não a merecer. Deste modo, o feminino é visto como aquele que estabelece um limite para o homem (“contra”), limitando seu espaço. As semânticas dessas palavras hebraicas também ajudam a compreender a concepção levinasiana de *visage*, não relacionada ao ver, mas ao ouvir.

Outro aspecto subjacente às afirmações do encontro com o outro, como mistério, está na decisão de Deus de “construir” a mulher (Gn 2,20). Antes desta ação, Deus faz Adão dormir profundamente, sendo um ato enfatizado ao utilizar duas expressões: “fez cair num sono profundo” e “adormeceu”. Também são expressões que reforçam a condição de *criaturalidade* do ser humano e do evento do encontro com o feminino ao ser colocado diante de Adão.

Em Gn 2,23, Adão não nomeia a mulher como faz com os animais (vv. 19-20), mas a saúda, reconhecendo nela a possibilidade de interlocução, e é a partir dessa saudação que teremos *'îš* (homem) e *'îššâh* (mulher). E é somente diante do mistério do outro que surge a linguagem como expressão (dizer-dito). A linguagem, neste contexto, é entendida no sentido de ética, da palavra interpelante diante do rosto do outro. Mas também linguagem como expressão, visto que é a primeira palavra do homem Adão (como nome próprio) no texto bíblico. O que nos chama à atenção é que Adão não utiliza o pronome pessoal “tu” (segunda pessoa do singular feminino), quando se dirige à mulher, mas “ela” (terceira pessoa do singular feminino).

É possível afirmar que há uma incidência dos termos hebraicos presentes no conteúdo da saudação de Adão em Gn 2,23⁴, na reflexão levinasiana, quando o filósofo fala sobre o rosto e sua relação com a linguagem. Neste sentido, é importante analisamos o termo *pa'am*, presente na saudação de Adão. Esse termo quando utilizado como substantivo significa “pé” em movimento (Ex 25,12; Is 26,6; Sl 74,3; 85,14). Como verbo, a raiz assume o sentido de “mover”, “impulsionar” relacionado ao “espírito” humano, ou ao próprio espírito de Deus, que provoca o movimento. Ao referir-se ao “espírito humano”, é interpretado como deixar alguém perturbado, movido interiormente, inquieto, em torpor, desconcertado (Gn 41,8; Dn 2,1; Sl 77,5). Ele também expressa um preciso instante (“agora”) ou uma situação particular, um evento (SÆBØ, 2007, p. 279-285). *Pa'am* não é a palavra principal para a concepção de tempo no AT, mas é notória sua presença em contextos teológicos⁵ e em eventos significativos da história da salvação⁶. Nos profetas, está presente nos discursos de juízo (Jr 10,18;16,21) e nos oráculos de salvação indica a hora de Deus, que marca o curso da história, e o julgamento, que pode ser punitivo ou de graça salvífica (Is 66,8). Conforme as descrições de Lévinas e os dados acima citados, podemos interpretar o encontro com o feminino como um evento messiânico.

⁴ A frase hebraica é *zō'ł happa'am 'ešem mē'ăšāmay úbāšār mibbəšārî* , e a tradução: “desta vez (ou agora sim) é osso dos meus ossos e carne da minha carne”

⁵ Cf. Sl 74,3; 17,5; 106,43; Is 26,6.

⁶ Cf. Gn 18,32; Ex 8,28; 9,14.17; 10,17; Js 6; 10,42; Jz 6,39; 1Sm 3,10; 2Sm 17,7 e 2Rs 13,25.

Na saudação de Adão, ocorrem também dois termos significativos: ‘eṣem e *bāšār*. O primeiro, ‘eṣem, significa “osso”, mas também designa a “coluna vertebral”. Quando ele é agregado a *bāšār* significa “ser parentes” (BRATSIOTIS, 2007, p. 1731-1766). O segundo, *bāšār*, pode ser traduzido por “carne” e expressa tanto a exterioridade, a corporeidade, como a fragilidade humana. Ele também pode ser traduzido por “descendência” ou “filho”. Em seu uso antropológico, designa o “ser humano”. Esse dado é importante, porque quando Adão é criado (Gn 2,7), não se fala de “carne”, mas de “pó da terra”. Ele se torna “humano” ao falar, em Gn 2,23.

A raiz verbal *bšr*, que pode ser traduzido por “anunciar”, “proclamar uma boa nova” (SCHILLING, 1988, p. 1722-1730), na LXX é traduzida pelo verbo *eūaggel izw* (“evangelizar”) e o substantivo *eūaggel ion* (“evangelho”). Este verbo é utilizado para expressar a alegria pelo nascimento de um filho-herdeiro (Jr 20,15); pelo anúncio de vitória contra os inimigos (2Sm 18,19-31; Sl 96,2; 95,2; 40,10; 39,10) e pelo perdão de Deus (Na 2,1b). Ela é uma raiz típica do profeta Isaías, para anunciar a esperança do retorno dos exilados como um evento salvífico realizado por Deus (Is 40,9-11; 41,27; 52,7; 60,6; 61,1). Portanto, o estar diante do outro, da fragilidade do outro (“carne”) é um anúncio que interpela o “eu” a sair de si para se responsabilizar pelo outro. É uma Boa-Nova.

Essa análise de Gn 2,23 nos remete à noção levinasiana de linguagem, por meio do binômio “dizer-dito” (1980, p. 27), e ao afirmar que é no falar que se instaura a relação humana por excelência. A palavra que rompe o silêncio é aquela que surge diante do rosto. É o outro que se exprime com e por sua alteridade e torna-se a condição de possibilidade para a ética. Esse aspecto será aprofundado no terceiro período dos escritos levinasianos, ao abordar o tema da “proximidade” em “*Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*”, quando diz: “a proximidade não é uma confusão com outrem [...], mas significação incessante – inquietação pelo outro: resposta mantida para o outro, sem qualquer ‘tomada de atitude’, [...] impossibilidade de calar-se, escândalo da sinceridade” (2011, p. 158).

Neste encontro com o outro, o eu é redimido, perdoado, doado para o outro. O tempo, também, é perdoado, por meio da dedicação ao outro, pelo responsabilizar-se pelo outro. Essa relação com o outro é também chamada de “religião” pelo filósofo, dado que por meio do rosto humano se atinge o Infinito. Com efeito, é na hermenêutica do face a face que emerge a questão teológica da metafísica do bem. Essa definição de religião, além de ser derivada da reflexão da filosofia de Lévinas influenciada por

Rosenzweig⁷, também remete à literatura rabínica, ao afirmar que no encontro do 'îš (homem) com a 'îššâh (mulher) o Senhor colocou neles seu nome *Yâh*. Esse elemento torna-se significativo quando percebemos que as ocorrências deste nome divino estão em contexto de salvação ou nos salmos que agradecem a Deus por seus prodígios (Ex 15,2; Sl 68,5.19; 77,12; 94,12; 111,1; Is 12,2).

O ouvir, diante do rosto, bondade e justiça, é também uma alusão à visão rabínica dos nomes divinos: 'Ělōhîm e YHWH. Essa argumentação nos remete à criação como esvaziamento de Deus, por criar alguém que é capaz de falar, e, assim, iniciar a origem da história da redenção.

Somente diante do outro e da saudação, é que Adão passa a ser 'îš e a ajudante 'îššâh. Essa constatação nos remete à visão levinasiana de que só é possível chamar o humano de “criatura”, quando ele tem consciência de que sua origem não provém de si mesmo e sim de sua responsabilidade pelo outro (Gn 2,23). Aqui, fica explícita uma simultaneidade entre o encontro com o rosto, a responsabilidade com este outro, a linguagem, o início da relação e o tempo (LÉVINAS, 2001, p. 133-159)⁸. Dessa forma, a linguagem também está intrinsecamente ligada com o tempo, conforme Lévinas e a análise do termo *pa 'am*

Neste sentido é importante o comentário levinasiano ao tratado de *Berakôt*, que tem como tema principal a criação da mulher, mas que traz no início uma discussão sobre o duplo *yôd* no verbo *yyîṣer* em Gn 2,7. Alguns sábios interpretam o duplo *yôd* como sendo as duas tendências do ser humano, a boa e a má, o *yetzer*. Lévinas não assume essa interpretação, mas seguindo Is 29,16, diz que o duplo *yôd* significa “ser criatura”. É um ser criatura capaz de “consciência e escolha”, porém “o humano não é liberdade. O humano é obediência” (LEVINAS, 2001, p. 140).

Outros sábios diziam que os dois *yôd*, no verbo *yyîṣer*, indicariam a criação de duas faces, baseando-se no Sl 139,5. Este salmo apresenta o ser humano atravessado por Deus, de cujo olhar nada foge. Lévinas afirma que “estar sob o olhar sem descanso de Deus é precisamente, em sua unidade, ser portador de outro alguém” (LEVINAS, 2001, p. 144) e ser responsável por esse outro. Assim, é ser insubstituível em sua responsabilidade para com o outro, é estar totalmente exposto ao outro, é deixar-se

⁷ Lévinas afirma que para Rosenzweig: “a religião não é uma realidade que é acrescentada à realidade, mas é o modo como o ser é”. A “religião antes de ser uma confissão, é a pulsão da vida na qual Deus entra em relação com o ser humano e o ser humano com o mundo: religião como trama do ser” (1976, p. 245).

⁸ Cf. SHAPIRO, S. E. “And God created woman”: reading the Bible otherwise. In: ESKENAZI, T. C.; PHILLIPS, G. A.; JOBLING, D. (Ed.). *Levinas and biblical studies*. Leiden: Brill, 2003. p. 159-195. (SBL. Semeia Studies, 43).

interpelar pelo outro. É como se “o ser nucleado em torno de si sofresse uma desnucleação” (LEVINAS, 2001, p. 144). É implícita nessa argumentação a noção de Lévinas de “existência plural”, quando ele afirma que “o plural não é aqui uma multiplicidade de existentes, mas aparece no próprio existir” (LÉVINAS, 2011¹, p. 63), representados pelo significado do duplo *yōd*. Nesse comentário, o filósofo aponta a necessidade de o homem ser responsável pelo universo, por todas as criaturas, por ser criado por último, quando tudo já estava criado, mas também nos reporta ao texto do *Targum Onkelos*, o qual diz que com “o sopro de Deus na narina de Adão, o homem torna-se alma viva para os mundos inumeráveis”. Assim, “o ser humano e sua interioridade não são definidos pela substancialidade, mas por ser ele um ser para o outro” (LÉVINAS, 1982, p. 194), e aí está a dimensão ética. Isso nos recorda Ḥayyîm, quando afirma que o ser humano é concebido como uma mistura de substâncias dos mundos, ou melhor, os mundos são coligados aos diversos órgãos do corpo humano, submetidos, cada um, às normas do mandamento da Torá, de modo que o conjunto dos mundos constitui uma estatura humana (DE VOLOZINE, 1986, p. 105-115). Portanto, quando um ser humano peca, não peca apenas contra Deus, mas seu pecado tem a capacidade de destruir o mundo.

Conforme a reflexão levinasiana do Tratado de *Berakôl* 61a e da *Tosefta*, se tudo foi concedido gratuitamente ao ser humano e se lhe foi confiado o mundo, isso significa que ele é responsável por esse mundo (LEVINAS, 2001, p. 147). Ao se basear nestes argumentos, Lévinas afirmará que o ser humano tem uma responsabilidade ilimitada, porque é refém do outro.

Após o encontro com o feminino, Lévinas passa para as noções de “carícia”, de “eros” e de “paternidade” em EE e TA, que, provavelmente, são interpretações de Gn 2,23-24. A carícia e a fecundidade estão presentes na semântica do verbo hebraico “unir” em Gn 2,24 (*dbq*) e da expressão “serão uma só carne”, que, para o judaísmo, é interpretada como sendo o “filho”. A fecundidade, o *eros* e a paternidade são temáticas presentes nos comentários rabínicos de Gn 1-2, ao salientar que os dois estavam nus, não conheciam a concupiscência e a intimidade de Adão e Eva era pura, tanto que a serpente invejava o contato entre os dois (LIFSCHITZ, 1998, p. 17-18). Isso, permite a Lévinas não utilizar Gn 3 (como pensa erroneamente Vázquez) e condensar sua argumentação em Gn 1-2.

Além das narrativas da criação, Lévinas se serve de vários textos de Cântico dos Cânticos (Ct). Algo também realizado por Rosenzweig. De fato, há afinidades entre a noção levinasiana de *eros* e os movimentos poéticos que caracterizam a ausência e a

presença do amado, descritos em Ct (cf. BRENNER, 2000, p. 113-135.146-160). Outros aspectos semelhantes entre Lévinas e Ct, são as relações existentes entre o encontro com o outro, a linguagem e o desejo (é importante salientar que o “amado”, em Ct, é designado por *nefes*⁹ - cf. BRENNER, 2000, p. 193-220), sua afinidade com a narrativa da criação e a ausência do nome divino. Neste sentido, é importante recordar que Rosenzweig considera Ct o livro focal da revelação justamente pela ausência de uma menção direta a Deus (ROSENZWEIG, 2003, p. 212-213).

CONCLUSÃO

A criação, descrita em EE e AT, vinculada ao aspecto antropológico, está associada à ética como responsabilidade diante do rosto do outro e a redenção se expressa “como o sentido da criação, enquanto o ‘eu’ é criado para-o-outro” (RIBEIRO, 2005, p. 106). Isso permite entender o ser como capaz de receber a revelação, introduzindo assim o tema da linguagem e possibilitando a categoria de revelação implicada na ideia de criação. Com efeito, na relação com o outro (feminino) e a paternidade, o “eu” experimenta o ser criatura, a revelação e a redenção (cf. Gn 2,23).

Essa revelação diante do outro é vista como ensinamento/mandamento, reforçando a dimensão da redenção, já presente na criação (LEVINAS, 1980, p. 75). O autor também afirma que o rosto suscita uma resposta, promovendo a liberdade e solicitando a bondade. Isso está presente na narrativa em Gênesis, quando Deus, ao contemplar a criação, afirma que ela é boa (Gn 1,4.10.12.18.21.25) e ao criar o ser humano exclama: e eis que era muito bom (*wehinnēh-tôb mə'ôd* - Gn 1,31) e o significado rabínico do nome divino YHWH.

Portanto, os substratos bíblico (sobretudo Gn 1-2 e Ct), talmúdico e cabalístico em EE e TA são para provar que a “ética é metafísica”, e a subjetividade como momento primordial, como intrínseco do humano, como responsabilidade, no qual o encontro com o feminino é fundamental.

REFRÊNCIAS

- BÍBLIA com comentários de Rashi: Bereshit. São Paulo: I. U. Trejger, 1993. v. 1.
BRATSIOTIS, N. P. BäSär. In: BOTTERWECK, J.; RINGREN, H. (A cura di).
Grande Lessico dell'Antico Testamento. Brescia: Paideia, 2007. v. 1, p. 1731-1766.
BRENNER, A. (Org.). *Cântico dos Cânticos*: a partir de uma leitura de gênero. São Paulo: Paulinas, 2000. (A Bíblia: uma leitura de gênero).
DE VOLOZINE, H. *L'âme de la vie: nefech ha-haïm*. Lagrasse: Vérdier, 1986. (Vérdier Poche).

⁹ Ct 1,7; 3,1-4; 5,6; 6,12.

- GARCÍA LÓPEZ, F. ngd. In: BOTTERWECK, G. J.; RINGGREN, H.; FABRY, H.-J. (A cura di). *Grande Lessico dell'Antico Testamento*. Brescia: Paideia, 2005. v. 5, p. 559-573.
- KAPLAN, A. *Sêfer ietsirá*: o livro da criação: teoria e prática. São Paulo: Sêfer, 2002.
- LÉVINAS, E. *Difficile Liberté*: essais sur le judaïsme. 2^e éd. Paris: Albin Michel, 1976. (Présences du Judaïsme).
- _____. *Totalidade e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 1980. (Biblioteca de Filosofia Contemporânea, 5).
- _____. *L'Au-delà du Verset*: lectures et discours talmudiques. Paris: Les éditions Minuit, 1982. (Critique).
- _____. *De l'Existence a l'Existant*. 2^e éd. aug. Paris: J. Vrin, 1986.
- _____. *Do Sagrado ao Santo*: cinco novas interpretações talmúdicas. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.
- _____. *De outro modo que ser ou para lá da essência*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011. (Translata, 7).
- _____. *Le Temps et l'Autre*. 10^e éd. Paris: Presses Universitaires de France, 2011. (Quadrige).
- LIFSCHITZ, D. *O paraíso perdido*: a hagadá sobre Gênesis 3. São Paulo: Paulinas, 1998. (Midraxe).
- MENEZES, M. M. O pensamento de Emmanuel Lévinas: uma filosofia aberta ao feminino. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 16 (1), n. 288, p. 13-33, jan./abr. 2008.
- POIRIÉ, F. *Emmanuel Lévinas*: ensaio e entrevistas. São Paulo: Perspectiva, 2007. (Debates, 309).
- RIBEIRO JÚNIOR, N. *Sabedoria de amar*: a ética no itinerário de Emmanuel Levinas. São Paulo: Loyola, 2005. Tomo 1.
- ROSENZWEIG, F. *La Stella della redenzione*. 2^a ed. Genova-Milano: Marietti, 2003.
- SÆBØ, M. p'm. In: BOTTERWECK, J.; RINGGREN, H. (A cura di). *Grande Lessico dell'Antico Testamento*. Brescia: Paideia, 2007. v. 2, p. 279-285.
- SCHOLEM, G. *Conceptos básicos del judaísmo*: Dios, creación, revelación, tradición, salvación. 3.ed. Madrid: Trotta, 2008. (Paradigma, 21).
- SHAPIRO, S. E. "And God created woman": reading the Bible otherwise. In: ESKENAZI, T. C.; PHILLIPS, G. A.; JOBLING, D. (Ed.). *Levinas and biblical studies*. Leiden: Brill, 2003. p. 159-195. (SBL. Semeia Studies, 43).
- VÁZQUEZ MORO, U. *El discurso sobre Dios en la obra de E. Levinas*. Madrid: UPCM, 1982. (Estudios 23. Teología I, 12).
- _____. A Teologia interrompida: para uma interpretação de E. Lévinas (II). *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 15, n. 37, p. 365-383, set./dez. 1983.
- _____; MOREIRA, J. de O. A concepção de subjetividade em Lévinas: da solidão da hipóstase ao encontro com a alteridade. *Educação e Filosofia*, Uberlândia, v. 24, n. 47, p. 55-72, jan./jun. 2010.

RASTROS DO FEMININO

TRACES DU FÉMININ

**Gregory Rial
Nilo Ribeiro Junior**

Resumo

A questão do feminino na obra de Levinas é abordada neste artigo a partir de três momentos da escritura do autor: a fenomenologia do Eros presente em "O tempo e o Outro" e "Totalidade e Infinito", a radicalização da subjetividade ética em "De outro modo que ser...", e a compreensão redentora do feminino a partir de "E Deus criou a mulher". O objetivo é perceber como o feminino emerge na obra de Levinas para expressar a in-condição do humano e como tal abordagem serve de corolário para a ética da alteridade desenvolvida pelo filósofo.

Palavras-chave: Feminino, Alteridade, Rastro

Abstract/Resumen/Résumé

La question du féminin dans l'œuvre de Levinas est abordée dans cet article à partir de trois moments de l'écriture de l'auteur: la phénoménologie de l'éros présente dans "Le temps et l'autre" et "Totalité et l'infini", la radicalisation de la subjectivité éthique dans "De autre que l'être ... ", et la compréhension rédemptrice du féminin de "Et Dieu créa la femme ". Le but est de comprendre comment le féminin émerge dans le travail de Levinas pour exprimer l'inconditionnel de l'humain et comment une telle approche sert de corollaire à l'éthique de l'altérité développée par le philosophe.

Keywords/Palabras-claves/Mots-clés: Féminin, Alterité, Trace

Ao aproximar da filosofia da alteridade praticada por Emmanuel Levinas, urge evidenciar o caráter ímpar que o feminino ocupa no bojo de sua reflexão e da sua escritura. Trata-se antes de uma “figura” do que propriamente de uma categoria associada à imagem. Naquela perspectiva, o feminino se apresenta como que um esboço, isto é, oferece traços que mais evocam a “forma” que o feminino supõe do que de um conteúdo específico dado a priori ao pensamento para ser preenchido com a linguagem e outras noções mentais, e todas elas associadas ao primeiro. Em certo sentido, isso se deve ao fato de inicialmente o pensador franco-lituano suspeitar da filosofia da modernidade centrada no cogito solipsista e, por antonomásia, tecer uma crítica mais ampla ao que denomina de pensamento da totalidade, tônica que, segundo ele, atravessa a tradição filosófica greco-romano. Em contraposição a essa forma de pensamento englobante, o outro em sua alteridade absoluta, isto é, o outro-ausente jamais entregue às malhas do saber e da dominação, se revela na fecundidade “de um olhar e na (in)spiração de uma voz que conduz para fora do Eu” e da totalidade consentânea (LEVINAS, 2009, p. 93).

Marcado pela sabedoria judaica praticada em terras palestinoses, tendo como centro Jerusalém e não mais o horizonte da filosofia ensinada em Atenas, Levinas aproxima desse novo imaginário do humano entregue pela alteridade segundo a qual o feminino emerge como uma figura filosófica inédita contida no *ethos* da tradição abraâmica. Evita-se com isso, associar o Feminino ao lugar comum da diferença de sexo e das reduções tipológicas ou axiológicas do que é próprio, respectivamente, ao masculino/feminino. Portanto, em função da intrigante maneira de reabilitar o feminino com maneira própria de filosofar a partir da diferença, da (in)sistência na alteridade do outro que (re)siste ao poder, a intenção desse artigo é trazer para a cena da reflexão as figuras do Feminino tais como aparecem no arco da vasta produção filosófica levinasiana. Trata-se de pôr em evidência a fecundidade de uma filosofia *outramente* feminina que ao modo de uma “fenomenalidade do fenômeno” provoca dois movimentos sincrônicos presididos pela sabedoria do outro. Por um lado, Levinas realiza uma suspensão da visão ocidental de subjetividade, de ética, de Política, de mundo e de outro em contraste com o feminino. Por outro, de maneira positiva, o filósofo procura descrever o indescritível em função da relação com o “Mistério” que se anuncia na relação com o feminino. Entretanto, esse “Mistério se deve não ao fato de ele ser da ordem do Inacessível, mas por se tratar daquela Ausência do outro que se retira da luz”, da ordem do fenômeno, cujo acesso, portanto, se dá por um Dizer do indizível de outrem (LEVINAS, 2009, p. 85).

1. Feminino e alteridade radical em Totalidade e Infinito

Inicialmente, há que se salientar, que nos primórdios de sua produção filosófica, na primeira metade do século XX, Levinas procurava um modo de evadir-se das malhas da ontologia de Heidegger embora sem desprezar a questão do ser. Ele identificara a ontologia, a exemplo do hegelianismo, como sendo o ápice de uma “filosofia do poder e da totalidade” na contemporaneidade (LEVINAS, 2009, p.88). Apesar de reconhecer o mérito da “diferença ontológica” que colocara um basta ao pensamento onto-teológico e ao psicologismo da antropologia filosófica clássica e moderna, Levinas desconfiara da ênfase colocada no Existir do Ser como se ela desse azo à despersonalização do ente. Daí a preocupação em buscar “uma outra maneira de ser” que não se servisse da “fosforescência do Ser” (LEVINAS, 2009, p. 77) ou que não fosse refém do anônimo da verbalidade do Ser enquanto essa prescinde do Existente enquanto ser vivente, de seu corpo, de sua fome e de seu prazer, enfim, de sua carnalidade irredutível ao ser-no-mundo.

Segundo Levinas, Ontologia destitui o Existente da afirmação de seu próprio existir para “carregar as tintas” na exaltação da Existência. Ora, na ontologia heideggeriana, o Existente como *Dasein* encontra-se inexoravelmente referido, orientado e, portanto, jogado no Ser ao mesmo tempo em que se sente agraciado pela iluminação do Ser enquanto esse lhe permite compreender sua situação de ser-no-mundo. Em contrapartida, na tentativa de reabilitar o Existente segundo sua “luz própria”, sua “glória dada pela contração e pela posição no seu existir” (LEVINAS, 2009, p.88), em oposição à Luz do ser impessoal, Levinas esboça os primeiros passos de uma filosofia que desemboca no pensamento do feminino.

1.1. Feminino e Mistério

Levando-se em conta o percurso filosófico de Levinas, nota-se seu esforço em apresentar, por meio de várias conferências oferecidas no círculo filosófico de Jean Wahl, aquilo que mais tarde deu origem à sua obra *O Tempo e o Outro*, publicada em 1948. Nela, encontra-se em gérmen a maneira de um filosofar que se opõe à virilidade e do poder do *Dasein* e ao Ser anônimo que se (im)põe aos Existentes de modo a envolvê-los numa espécie de atmosfera ou num campo de forças do qual eles não escapam e não tem porquê romper com essa existência ec-stática.

Ao colocar, portanto, ênfase na crисpação do Existir como “um-ser-existir na posição esquecido da Existência” (LEVINAS, 2009, p.88), Levinas visa a enaltecer a afirmação do Eu-corpo como hipóstase. Tratava-se evidenciar a positividade do Existente em seu nascimento, em sua consciência de si a partir da luz própria do viver de.... E como tal, essa

“afirmação de si – demorar em si” – (LEVINAS, 2009, p.94) já prenuncia a uma separação vital em relação à Existência anônima.

Punha-se, concomitantemente, em *suspensão* de juízo a ideia “da coexistência dos existentes como se eles estivessem lado a lado e referidos à Existência anônima” (LEVINAS, 2009, p.84). Nesse sentido, o outro não pode ser considerado um outro-*Dasein* que, segundo a ontologia heideggeriana, seria acessível pelo eu graças ao *Il y a* (Há) do Ser. Na perspectiva avessa à ontologia, Levinas insiste em dizer que o outro é outrem como aquele que vem de algum outro lugar. Ele está para além ou fora do horizonte do Há do Ser porque absolutamente outro que Ser. Desse modo, o outro em sua alteridade (ab)soluta prenuncia um novo tempo – o por-vir para o Existente. Outrem se revela como aquele que embora presente está “ausente” em seu “mistério” embora se relate, se aproxime, me toque, me fale e me escave suscitando o Desejo de outrem. Em *O tempo e o outro*, outrem suscita a hospitalidade embora permaneça retirado, ausente, em seu Mistério.

Eis que nesse contexto o filósofo trata de associar a irrupção do Feminino à erótica. Isso, porém, não significara associar o feminino à mulher, num primeiro momento. A relação com o Feminino é dada “pela ternura, pelo desejo, graças à sexualidade” (LEVINAS, 2009, p.98). Nela, precisamente, se cumpre o que o filósofo entende por (des)individualização do eu solitário, hipostático, bem como socialidade originária do humano, cuja expressão se encarna na carícia, no abraço, no beijo dos amantes. Se por um lado, a carícia e a afecção dos corpos podem provocar a profanação do outro exacerbando a exposição que é própria de Eros, por outro, o Feminino se apresenta como Mistério, na medida em que se retira, se ausenta imerso na noite escura de Eros para além do ardor, do calor, da luz e devolve à relação o pudor do indevassável da alteridade segundo a feminilidade para além do ser.

Entretanto, há de se notar que a questão do Feminino contra a visão meramente sexista se confirma porque no contexto das obras dos anos 40-50 o acento recai sobre a paternidade e a filiação em vista de fazer avançar sua reflexão em torno de uma espécie de um “existir plural” tanto contra a antropologia-psicológica do humano como contra a ontologia do Ser Anônimo de Heidegger (LEVINAS, 2009, p.101). Desse modo, a figura do Feminino se circunscreve ao problema do surgimento de uma alteridade que, para além da morte seja capaz de fecundar a compreensão do humano que passe pelo crivo da sensibilidade, do sentir, do tocar, da auscultação da voz de outrem. Levando-se em conta o método em espiral de fazer filosofia, salta aos olhos que na década de 1960 Levinas tenha retornado à questão filosófica do Feminino de modo a aprofundá-la e ampliá-la. Isso nos permite ater à obra *Totalidade e Infinito* na qual se encontra inscrita uma instigante fenomenologia do feminino.

1.2. Feminino e Erótica

É possível caracterizar a noção de Feminino nesta obra a partir de dois momentos distintos: a fenomenologia da morada ou da habitação e a fenomenologia do Eros. O primeiro, basilar para a compreensão do segundo, consiste na série de descrições fenomenológicas da subjetividade que, em sua Mesmidade, constitui-se em uma economia (*oikós* – casa, *nomos* – norma, lei, princípio) própria a fim de acolher a exterioridade absoluta do Outro. Daí que a noção de Ética desenvolvida em *Totalidade e Infinito* esteja fortemente ligada à questão da hospitalidade: do acolher o outro em casa. A morada, neste contexto, assume um papel privilegiado de ser o começo da atividade humana no mundo porque garante o recolhimento inicial contra a devassa do ser-Elemental. Levinas defende que “o homem se mantém no mundo como vindo para ele a partir de um domínio privado, de um ‘em sua casa’, para onde pode se retirar em qualquer altura” (LEVINAS, 2015, p. 145). A casa é um sinal de recolhimento e de intimidade: de um mundo interno necessário para acolhida do estrangeiro – daquele que vem de outro lugar e que bate à minha porta.

1.3. O caráter ontológico do feminino

Segundo Levinas, abordar filosoficamente a casa traduz uma exigência na constituição da subjetividade ética de seu pensamento. A forte ênfase no binômio Mesmo e Outro reforça a ideia da criação de um Mesmo vinculado ao “mundo da fruição” e familiarizado com ele: “a familiaridade e a intimidade produzem-se como uma docura que se espalha sobre a face das coisas” (LEVINAS, 2015, p. 147). Entretanto, esta familiaridade que a interioridade do recolhimento produz é logo compreendida como um acolhimento. Há alguém na casa que já me acolhe e este alguém é a Mulher. Afirma Levinas que “o Outro, cuja presença é discretamente uma ausência e a partir da qual se realiza o acolhimento hospitalero por excelência que descreve o campo da intimidade, é a Mulher” (ibidem). Estranho posicionamento de Levinas que, num primeiro momento, parece dar à mulher uma condição doméstica colocando-a nesta posição de alguém que permanece em casa à espera de um sujeito masculino que foi aventurar-se no mundo. Este incômodo, no entanto, é logo desfeito quando o autor explica que a “a mulher é a condição do recolhimento, da interioridade da casa e da habitação” (LEVINAS, 2015, p. 148). Nesse caso, não se trata de uma determinação sociológica do lugar da mulher, mas de uma descrição fenomenológica do feminino como uma alteridade à qual estamos em certa medida familiarizados e que, no entanto, “inclui todas as possibilidades da relação transcendente com outrem” (ibidem). Levinas explica que a interiorização necessária à separação do Mesmo e do Outro tem na mulher uma significativa imagem: ela é o sinal de que ao recolher-se o homem numa habitação é também acolhida de

modo humano. Não se trata de um estar no ser e sentir-se em casa no mundo por uma referência ao Ser, mas de sentir-se acolhido já por um outro, nesse caso, a mulher.

A figura do Feminino associada à morada (casa) é uma forma levinasiana de dizer da condição do sujeito ético que, em *Totalidade e Infinito*, é responsável por acolher Outrem em sua absoluta alteridade. Defender que Levinas tenha assumido uma postura sexista significa ignorar o sentido dos termos mulher e feminino em seus escritos. A saber, eles só se compreendem se situados no face-a-face ético. Seria abandonar o argumento crucial que apontamos no começo deste texto com relação ao rastro – ao traço do feminino – como uma figura. Preencher este traço com algum conceito ou noção sócio-política, neste caso, é já ontologizar o feminino.

Em suma, nesse primeiro momento de *Totalidade e Infinito*, o autor situa o feminino para além da descrição sociológica focada na diferença de papéis determinados pela escala social em torno do masculino/feminino e chancelados pela cultura, pelo *ethos* ambiente cuja função seria a de normatizar os direitos/deveres dos sexos. Ora, o filósofo insiste que a relação social primeva eu-outrem graças ao Feminino, se situa para além da socialização pensada em termos “de um terceiro termo anônimo, isto é, em função da universalidade do Ser e/ou da Razão” (LEVINAS, 2009, p.84). Com isso, visa devolver a socialidade humana para *aquém* do caráter normativo, isto é, das regras e da moral vigente e do status quo. O filósofo pretende assim enfatizar que essa primeira aproximação do Feminino esboça o caráter eminentemente ético da vida social para *além* do Ser, na bondade inaugurada pelo outro.

1.4. A ambivalência de Eros e feminideade do feminino

A fenomenologia do Eros, momento segundo da abordagem do feminino em *Totalidade e Infinito*, é uma tentativa de compreender a relação amorosa que, para Levinas, não é uma relação notadamente ética, embora de alguma forma se ligue à transcendência uma vez que no erótico contém o mistério do absolutamente outro apesar de sua nudez. O autor explica que “o amor continua a ser uma relação com outrem, que se transforma em necessidade; e tal necessidade pressupõe ainda a exterioridade total, transcendente do outro, do amado” (LEVINAS, 2015, p. 254). E é justamente pelo fato do outro aparecer como objeto de uma necessidade conservando ao mesmo tempo a sua alteridade, por se comportar na relação erótica como objeto de fruição e de escapar desta tentativa de consumo do eu, é que o erótico necessita ser analisado: “é o *equívoco* por excelência” (ibidem, grifo do autor).

O *equívoco* de Eros não é entendido como um juízo moral, mas de compreender que o “o amor visa Outrem, visa-o na sua fraqueza” (ibidem), entendendo fraqueza como temor por outrem, como solidariedade à sua fraqueza – momento no qual levanta-se Amado e Amada:

epifania de uma diferença. Levinas afirma que o feminino na relação erótica não constitui um personagem de gênero neutro, mas a própria *feminidade* possui, por si, um caráter singular manifestado pelo seu “*regime de ternura*” (ibidem).

A argumentação levinasiana reafirma, a cada passo, que a categoria do “feminino” não diz respeito a um conjunto de expectativas sobre o ente histórico mulher, mas refere-se a uma forma de o humano se compreender na relação de amor. Isto se confirma à medida que, na fenomenologia do Eros, a nudez é entendida como uma exposição do outro ao eu na qual “o essencialmente escondido lança-se para a luz, sem se tornar significação” (LEVINAS, 2015, p. 255). O outro mostra-se nu, mas o olhar do Mesmo que capta sua nudez não consegue desvelar sua alteridade. Na nudez erótica, o Outro permanece Outro e cava um outro tipo de desejo denominado “impudor e profanação” (LEVINAS, 2015, p. 256). A nudez, nesse contexto, é uma espécie de *símbolo* do Feminino ou daquilo que autor denominou *feminidade*: “a simultaneidade ou o equívoco dessa fragilidade e do peso de não-significação, mais pesado que o peso do real informe” (ibidem).

Trata-se de uma forma – novamente, um traço, *rastro*, esboço – sem preenchimento: “real informe”. E esta forma sem conteúdo, este traço mal delineado que o feminino significa na relação erótica é atestado pela carícia, pela tentativa de apalpar sem possuir, em segurar e ao mesmo tempo perceber que o Outro, em seu enigma, escapa pelos dedos, em aproximar-se já afastando, em reter o Outro pelo toque já perdendo-o. “A carícia *procura*, rebusca Não é uma intencionalidade de um desvelamento, mas de procura: caminho para o invisível. Num certo sentido, *exprime* o amor, mas sofre de uma incapacidade de o dizer” (ibidem).

Então, o Feminino é entendido como esta figura do Outro que aparece e desaparece, misteriosamente, apesar da familiaridade, da carícia e da procura. O Feminino é uma categoria aberta para expressar o *ainda-não-ser* com o qual toda relação amorosa necessita lidar: o Amante é sempre um mistério impossível de ser perscrutado. Por essa razão, Levinas lança mão de outra figura ligada ao Feminino: virgindade. Novamente, retomamos a admoestaçāo de que as palavras evocadas pelo autor nada têm a ver com as camadas semânticas depositadas sobre elas ao longo da tradição ocidental. Virgindade, por exemplo, adquire um sentido novo em Levinas: é figura da inviolabilidade do Outro. O desejo erótico, diferentemente do desejo metafísico, lança o Mesmo sobre o Outro na tentativa de captá-lo pela carícia, mas o Outro é “essencialmente inviolável, o ‘Eterno Feminino’ é o virgem ou um recomeço incessante da virgindade, o intocável no próprio contato da volúpia, no presente – futuro” (LEVINAS, 2015, p. 257).

O filósofo franco-lituano pretende trazer para a cena da fenomenologia de Eros a questão mesma da ambiguidade do Amor contido em Eros, isto é, sua concupiscência, o caráter escorregadio que subjaz à relação erótica. A fenomenologia tem sempre o mérito de descrever o fenômeno em sua ambivalência.

Do ponto de vista da significação do finito a partir do próprio finito tal como se propõe a fenomenologia contemporânea em seu método, a fenomenologia de eros evidencia o desejo erótico que tende a se preencher na figura do amor que enuncia o amante/amado, ou melhor, em que o signo (desejo) encontra sua *coincidência* na significação (amor) (LEVINAS, 2009, p.92). Na contracorrente ao “aparecimento” que a fenomenologia histórica põe em evidência é que se pode compreender o sentido pretendido por Levinas de que o “feminino ofereça um rosto (ético) que está para além do rosto da amada/amante” (LEVINAS, 2015, p. 259). Ele reivindica, a despeito da fenomenologia de Eros, o fato subjacente à relação dual, própria da relação do amor/erótico, focada na intimidade dos amantes, e que por sua vez jamais pode ser partilhada com um terceiro, o que é próprio do Rosto: se esconder/ausentar da relação erótica um rosto-ético.

A relação erótica atravessada pela ética extrapola a própria ambiguidade da relação amorosa, abrindo-a para a transcendência do “Rosto indevassável do Feminino/ausente em sua presença” (LEVINAS, 2009, p.81). Daí que a relação aparentemente associal, dual, de Eros assume uma significação social graças à feminidez do feminino que a sociedade em torno do anônimo não é capaz de salvaguardar. Isso se deve ao caráter inédito de uma sociedade ética, única capaz de (des)individualizar o sujeito e de assegurar a improfanável visão do Rosto feminino de outrem (LEVINAS, 2009, p. 97). É neste sentido que se pode compreender o argumento de Levinas de que “o rosto feminino reúne essa claridade e essa sombra. O feminino é rosto em que a perturbação cerca e já invade a claridade. A relação – aparentemente associal – do eros terá uma referência – ainda que negativa – ao social” (LEVINAS, 2015, p. 261)

Em outras palavras, na feminidez do feminino já se anuncia o amor sem concupiscência que Eros seria incapaz de realizar por si mesmo. O infinito do amor trazido pela feminidez do feminino ao próprio fenômeno de Eros, faz com que a significação do finito de Eros aconteça “graças ao infinito do outro na própria finitude para além do que se propõe a fenomenologia” (LEVINAS, 2009, p.94). Por todos esses motivos ou pelo fato de se perceber o deslocamento da fenomenologia de Eros para a fenomenalidade do amor ético em *Totalidade e Infinito*, o feminino de fato vem despojado da identificação do feminino com a Mulher como segundo sexo para afirmar o feminino como possibilidade da realização da

socialidade humana que, ao mesmo tempo, “a destitui do amor romântico dos amantes” (LEVINAS, 2009, p. 86).

2. Feminino: subjetividade maternal em *De Outro modo que ser ou para-lá da essência*

A virada ética pressuposta em *Totalidade e Infinito* (1961) se cumpre, efetivamente na linguagem, forma e conteúdo da obra *De outro modo que ser ou para-lá da essência* (1974). Nesse último, Levinas visa a encontrar uma linguagem que, em sua diferença própria, contenha a ambiguidade do Dizer que se trai no Dito sem, contudo, ser limitado por ele. O autor põe-se a desenvolver uma ética radical na qual é impossível ontologizar outrem por meio da palavra e do conceito. Da mesma forma, a evasão do Ser se cumprirá no âmbito da linguagem. Por essa razão cessam, nessa obra, as descrições fenomenológicas do feminino e do erótico ainda presentes em *Totalidade e Infinito*. Nota-se, aliás, pouca menção ao feminino enquanto tal. Afinal, a ênfase já não recai sobre a descrição do Outro, mas sobre a análise da subjetividade ética em função da alteridade “que lhe *altera* a ponto de colocar em questão a substância – essência – do sujeito sem submetê-lo à condição de uma avatar” (LEVINAS, 2009, p. 98).

2.1. Signo do para-lá da essência

Doravante, se propugna a (des)substancialização e (des)substantivação da hipóstase de modo a apresentar de maneira hiperbólica a condição humana a partir da qual é possível vislumbrar uma outra figura do Feminino ao qual se deve um *outramente* Dito. Isso se justifica em função de um para além da essência ou de um (des)inter-essamento do ser do existente que, se em princípio, afirmava-se em sua fruição, seu labor, sua consciência, seu nascimento contra o Ser anônimo, agora, nessa obra, o sujeito está assignado por (de)posição de seu ser-ativo. Graças ao contato com a miserabilidade, a orfandade de outrem, o Rosto provoca uma passividade mais passiva na pele do sujeito de modo a assujeitá-lo à sua ordem.

Entra, portanto, em cena o corpo a corpo graças à proximidade de outrem, de tal sorte a polarizar a relação em torno de um contato-linguagem de um corpo exposto, susceptível, padecente à vulnerabilidade do ferimento, do desamparo, do abandono de outrem. Ora, essa “exposição não é da ordem da intelecção” (LEVINAS, 2009, p.85). Antes, trata-se de um real padecimento de que é susceptível a carne humana porquanto o sujeito está submetido à inter(pele)ação de outrem em sua fome, dolência. Enfim, na proximidade tangencial com um Rosto sinédoque da carne, exposto ao padecimento visceral da morte de outrem, o sujeito se sente (sensibilidade) obrigado a socorrê-lo. Dessa morte que em certo sentido vitimiza de maneira trágica os mais vulneráveis dos rostos do outro humano.

Essa afecção visceral do contato leva-nos a uma constatação inédita. Nas obras anteriores Levinas tratava de assegurar a alteridade de outrem contra toda invasão, dominação pelo Mesmo, pondo ênfase na *Revelação* ou na Epifania do outro. Aqui, certamente, se pode acrescentar que o Feminino – prova inexpugnável da mortalidade de outrem – faz brotar no sujeito suscetível e exposto uma (des)substancialização ao modo de um reviramento ao avesso do sujeito identificado às “entradas maternas”, isto é, a um sujeito feito misericórdia. Ora, nesse movimento não resta senão ao sujeito um-corpo de *subjectum*, colocado debaixo e (in)capaz de suportar a miséria da dor do outrem. (In)condição que nenhuma essência seria capaz de traduzir em linguagem ontológica.

Dessa forma, o Feminino subjacente ao *De outro modo que ser* aparece referido à subjetividade e não mais ao Outro. Levinas utiliza a imagem da maternidade – idiossincrasia própria do feminino – para referir-se à condição humana do sujeito assujeitado que, eleito pelo próximo como seu responsável, se vê obrigado a acolher o outro em si tal qual uma mãe acolhe a novidade de seu filho em si mesma. Esse “em si”, contudo, não significa seu: a maternidade conserva a diferença, a separação. Apesar da absoluta alteridade, o *outro-no-mesmo* sujeita o “eu” a uma responsabilidade sem escolhas, fato que confirma a extrema vulnerabilidade do sujeito para Levinas. A mãe, responsável pela criança que gera sem ter escolhido responsabilizar-se por ela, é uma figura do Feminino que para além da associação da maternidade à mulher, descreve a situação pré-original do sujeito em sua sensibilidade: “mais do que natureza – antes que a natureza, a imediação é essa vulnerabilidade, essa maternidade, esta pré-natalidade ou pré-natureza à qual remonta a sensibilidade” (LEVINAS, 2011, p. 94).

2.2. O feminino como redenção

Eis que nesse nível, é possível compreender o motivo de a *Redenção*, categoria proveniente da tradição judaica, passar a ocupar lugar central no discurso filosófico de Levinas a ponto de se poder associar o Feminino ao messianismo, isto é, à maneira de uma (des)substancialização da essência do sujeito e de uma (des)substantivação do sujeito que se autoproclamava como tal, graças à Eleição anterior à Liberdade. Em outras palavras, assiste-se à irrupção de um Dizer do sujeito como corpo-palavra que, por sua vez, lhe é dada como (in)spiração advinda da voz do Feminino sem voz. Essa inspiração compele o sujeito-carnal a fazer carne-redenção para outrem a ponto de não apenas arrancar o pão de sua boca para matar a fome que mata outrem, mas sobretudo para compadecer com outrem que padece em sua extremada dolência diante da morte. Trata-se de não o deixar à mercê de uma morte em solidão, sem compaixão.

Portanto, se por um lado, nos escritos da maturidade o Feminino não pode mais ser descrito por meio de linguagem ontológica, por outro, na medida em que o filósofo enfatiza o caráter literalmente carnal da *Redenção*, isto é, da exposição do eu-corpo impossibilitado de fechar os ouvidos ao grito do outro-vitimado, é possível reconhecer que o Feminino, que outrora se expunha como hospitalidade para um sujeito viril e fruitivo, agora, ele (feminino) possa suscitar na carne exposta do *subjectum* uma única palavra maternal no acusativo: *Eis-me aqui* (LEVINAS, 2011, p. 164-167).

Em suma, o Feminino reaparece nessa fase identificado com aquela figura bíblica da pobre viúva de Sarepta que, pela situação extrema de pobreza, já não sugere qualquer atrativo como aquele do feminino ligado ao amor erótico. Antes, o Feminino da pobre mulher expõe de maneira hiperbólica aquilo que é (im)próprio do humano habitado pelo outro, a saber, a situação de um corpo destinado a *ser-um-para-outrem* – condição do sujeito único como Messias.

Nesse caso, essa (in)condição messiânica já aponta para a hipérbole da maternidade do humano como (im)possibilidade oferecida por outrem-Feminino exposto ao ultraje, de o sujeito se tornar um corpo-palavra a outrem. Trata-se de uma palavra feito carne irredutível à consciência de si graças ao Passado imemorial de outrem que passa sem deixar rastros. Portanto, do contato com outrem vulnerável, brota uma (in)spiração e essa, por sua vez, coetânea de uma (in)abituação do outro-no-Mesmo, dá origem a autêntica profética do sujeito ao modo de uma *Ruah* (feminina) ou de um Dizer ético para além do Dito.

3. Feminino: as duas faces do humano

E quiçá, nesse contexto, a leitura talmúdica “E Deus criou a mulher”, compilada em *Do Sagrado ao Santo* possa ser evocada como um escrito paradigmático pelo fato de oferecer um *outramente* dito da condição do sujeito-feminino. Utilizando-se dessa linguagem, não há motivo para se entregar à (sin)taxe grega que induz ao pensamento da totalidade. Em contraposição a ela, tem-se acesso ao cumprimento da espiral judaica própria da escritura Talmúdica – espiral esta que conserva o mistério revelando e ocultando. O Talmude por si é um texto que expulsa o leitor de si, fazendo da leitura uma experiência eminentemente ética nos termos levinasianos. Ao tomar um texto da Agadá, marcadamente narrativo, Levinas se debruça sobre a questão do humano que, para além das diferenças entre masculino e feminino, porta em si uma dualidade ontológico-ético da humanidade de um ser humano.

Esmiuçando o tratado de Barakot da Mishná, Levinas retoma a questão dos rabinos quanto ao fato de o autor sagrado ter escrito *vayitzer* (modelou) com dois *yod*. Ele interpreta

que esta dupla inscrição revela que “a criação do humano é extraordinária; criando um homem, tratava-se de criar em uma criatura, duas criaturas. Elas eram duas em uma só. Não se fala da mulher” (LEVINAS, 2001, p. 138). Antes, sugere que a dualidade não é questão de gênero, mas do fato humano em si. Esta criação do humano como um ser duplo é sinal de “um rasgo no seio de sua substância” (*ibidem*) a ponto de situar no homem duas tendências que o dilaceram. Tanto que a duplicidade dos *yod* também é tomada por outro rabino no texto talmúdico como invocação da infelicidade: a decomposição de *vayitzer une vay* (ai de mim!) a *itzer* (criatura) como que dizendo “infelicidade para a criatura, infelicidade quando obedeço a meu Criador [...], mas infelicidade também para mim quando obedeço a minha essência de criatura, a minhas tendências” (LEVINAS, 2001, p. 140). Esta infelicidade é o drama da existência humana que apesar da liberdade que sua racionalidade pode conferir, ainda está constrangida à Lei, à Ética: “o humano não é a liberdade. O humano é a obediência” (*ibidem*). Para Levinas, a Torah não é uma lei no que tange à forma, mas uma lei ao modo de um mapa: cartografia existencial sem a qual não é possível dar um passo sequer.

A ideia de um humano dual – cuja dualidade repousa no drama liberdade *versus* obediência – é retomada pelo texto talmúdico com a inserção de outro rabino que afirma: “Duas faces o Santo-louvado-seja criou no primeiro homem” (LEVINAS, 2001, p. 140-141). A ideia de um ser com duas faces é sustentada pelo Salmo 139 quando evoca “Tu me segues de perto por trás e pela frente...”: por trás e pela frente – imagem de uma impossibilidade de escapar do olhar de Deus. Não há refúgio deste olhar grave que, sem implicar uma condenação moral, promove uma eleição. A presença de Deus é obsessão: ele perscruta a intimidade. Falar de um ser criado com duas faces é falar de uma subjetividade que não pode refugiar-se em alguma interioridade. A humanidade do homem seria o fim da pessoa: “Tudo está aberto” (LEVINAS, 2001, p. 142). O occipício – sinônimo de nuca – seria o lugar do recolhimento – vou para trás de minhas máscaras, escondo-me em mim mesmo. Mas em lugar da nuca há uma outra face! “Tudo está exposto, tudo em mim é visível e devo responder. Não posso, nem pelo pecado, me separar desse Deus que olha e me toca” (LEVINAS, 2001, p. 143).

3.1. Da dualidade à ferida

É a partir desta noção de humano como uma dualidade radicalmente (ex)posta que se poderá inserir a questão própria da “face do feminino”. Não se trata de levantar o Feminino como algo que complemente o masculino, mas de expressar, justamente o contrário, a

necessidade e o sentido da divisão. A mulher, cuja criação na Bíblia depende da costela do homem, não é um apêndice ou cauda do masculino. A questão se põe porque entre os rabis arrolados no texto do Talmude há uma controvérsia: trata-se de uma face ou de uma cauda? Levinas afirma claramente que a relação homem e mulher não tem um significado *sui generis* pela particularidade do feminino, pela diferença de sexos.

Portanto, a diferença é um patamar segundo: primeiro “estão as tarefas que o homem como ser humano e a mulher como ser humano cumprem” (LEVINAS, 2001, p. 146). O ético precede o erótico. Este posicionamento confirma, mais uma vez, a tese que levantamos no começo da investigação, a de que o feminino é trazido à baila nos textos levinasianos já deposto das camadas sociais que o *papel da mulher* significou e significa historicamente (LEVINAS, 2009, p.98). A questão não é, portanto, de ordem sociológica, nem sequer ontológica, mas de ordem ética.

Esta tese ainda se confirma quando Levinas recorda o fato de que o ser humano, independente da ordem cronológica de criação de homem e mulher no texto bíblico, é o último a ser criado. Ele vem ao mundo quando tudo já está pronto e, portanto, responsável por tudo e eleito para cuidar de todos. A particularidade do Feminino é secundária uma vez que “a mulher e o homem, como humanidade autêntica, colaboram como responsáveis. O sexual não é senão acessório do humano” (LEVINAS, 2001, p. 148). Levinas dá a entender que a diferença sexual só faz sentido no plano ontológico-ético e, como se sabe, na estrutura argumentativa levinasiana a Ontologia só é possível após a Ética, caso contrário se instaura o regime da guerra e do poder.

Para que fique claro, Levinas retoma o paradoxo levantado pela costela-cauda. Se a costela for uma face cria-se igualdade entre homem e mulher. Se for cauda, cria-se uma hierarquia. Para o filósofo, Deus quis dois seres iguais e por isso não queria mulher saída de homem. Isso representaria a mera coexistência de um *ser-com-o-outro* que, por sua vez, anularia o face-a-face necessário à justiça. A criação sincrônica de homem e mulher seria o fim da diacronia e o começo da guerra: não haveria espaço para a Ética. A fim de que pudesse haver relação entre um e outro era necessária a separação, era preciso que um viesse antes e o outro depois, e que viesse pela ferida. Rasga-se a pele de Adão, retira-se a costela. Nem face, nem cauda, nem apêndice: ferida. A mulher é a ferida do homem, o seu outro, seu próximo e sua responsabilidade. E por se tratar da fundação do social, pode-se dizer o mesmo da mulher. Ela é responsável pelo homem. A assimetria do interpessoal é assim simbolizada pela criação de homem e mulher.

A partir dessa constatação, percebe-se a intrínseca relação que se pode estabelecer entre as figuras do Feminino advindas da Revelação, da Redenção e, por último, cumpridas na Criação. Afinal, do ponto de vista do pensamento talmúdico subjacente à filosofia levinasiana, aquilo que se revela como primeiro na intenção a respeito do Feminino (Redenção), é na verdade último na consecução porque antes vem a Criação. Da mesma forma, aquilo que é primeiro na consecução, isto é, a Criação, é último na intenção, porque tudo se destina à Redenção do Feminino e pelo Feminino.

3.2. O segundo lugar e a altura do feminino

Ao comentar ainda outro trecho do texto talmúdico, Levinas sugere uma segunda função *sui generis* a respeito do Feminino. A saber, o lugar que o Feminino ocupa não é axiológico, mas moral: a diferença sexual não deve reger a relação entre humanos. “Há o segundo lugar. Não é a mulher que é assim ignorada. É a relação baseada na diferença dos sexos que está subordinada à relação entre humanos – irredutível às forças e aos complexos da libido – relação à qual a mulher se eleva como o homem” (LEVINAS, 2001, p. 159). A dignidade do feminino não é colocada abaixo da dignidade do masculino. Uma hipótese levantada pelo filósofo é a de que esta preeminência do masculino sobre o feminino que a história conheceu deva-se, provisoriamente, a uma associação do masculino com o universal. Esta “espiritualidade do masculino” é dominada por uma constante sedução do Ser que, por consequência, conduz a um esquecimento de Outrem. O feminino interrompe o masculino: “a civilização masculina teria preparado, acima do sexual, a ordem humana na qual entra a mulher, humana por inteiro” (*ibidem*).

Esta análise do trecho da Mishná permite-nos encontrar mais uma vez o rastro do Feminino segundo o qual a “humana por inteiro” seria, segundo a interpretação levinasiana, aquela que redime a condição humana inteira.

4. Considerações finais

Ao perseguirmos o irrecuperável rastro do feminino na escritura levinasiana nos deparamos com uma abordagem que não ontologiza a mulher nem a condição do feminino. Em função da ética da alteridade, Levinas aborda o feminino como figura, isto é, como silhueta que contorna, mas não contém. O feminino é rastro do Infinito na obra levinasiana.

Em *O tempo e o outro*, o feminino é tratado como figura da alteridade radical que se apresenta como face-a-face, contrapondo-se assim a alteridade anônima da morte. A preeminência que o feminino ganha em *Totalidade e Infinito* fica evidenciada pela linguagem fenomenológica que se constrói a fenomenologia do Eros em torno do enigma que o feminino

impõe sobre o Mesmo. A descrição fenomenológica do feminino em termos de acolhimento e alteridade, volúpia e virgindade, reforça a ambivalência desta condição humana.

O aprofundamento da ética no todo da obra levinasiana evidencia, a partir de *De outro modo que ser...* uma figura do feminino ligada à encarnação da subjetividade. Ao evocar as entranhas maternas como imagem do sujeito na intriga da proximidade, Levinas opta por descrever uma subjetividade sempre mais sujeitada ao próximo, em sua vulnerabilidade e passividade que acolhe o outro em si mesma. Esta subjetividade do *outro-no-mesmo* é a condição da mãe que acolhe o outro em si: figura eloquente da dessubstancialização do sujeito. Este acolhimento não escolhido, mas imposto pela obsessão da proximidade, é sinal de que o sujeito é um eleito e, nesta eleição, proclama por sua carne o “Eis-me aqui” – testemunho da Glória do Infinito.

Por fim, analisamos o texto *E Deus criou a mulher*, leitura talmúdica compilada na obra *Do Sagrado ao Santo*, na qual Levinas amplia a concepção do feminino como diferença inscrita na humanidade. Nesta visão, a criação da mulher é condição da separação. Não há como admitir igualdade entre homem e mulher, pois nesse caso, haveria um ser-com-o-outro que não condiz ao que é próprio do humano. Na narrativa bíblica, a mulher é criada depois não por ser inferior ao homem, mas para estar face-a-face com ele. A questão, pode-se concluir, não é axiológica ou meritória, mas ética: enquanto outro do homem, a mulher interrompe a gesta do Ser que uma masculinidade solipsista poderia estabelecer. A criação do feminino é, na verdade, um ato redentor para a humanidade. Desse modo, confirma-se a profunda articulação entre a Criação, Revelação e Redenção quando se trata de matizar as figuras do Feminino na escritura de Emmanuel Levinas.

Referências

- LEVINAS, Emmanuel. *De outro modo que Ser ou para-lá da essência*. Tradução José Luis Pérez e Lavínia Leal Pereira. Lisboa : Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011.
- _____. *Do Sagrado ao Santo* : cinco novas interpretações talmúdicas. Tradução Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.
- _____. *Le temps et l'autre*. Paris : PUF, 2016.
- _____. *Parole et silence. Et autres conférences inédites au Collège philosophique*. Paris: Éditions Grasset & Fasquelle, IMEC Editeur, 2009.
- _____. *Totalidade e Infinito*. Tradução José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 2015.

ROSTO E LINGUAGEM: PARA PENSAR O ROSTO COMO FUNDAMENTO DA SIGNIFICÂNCIA ÉTICO EXISTENCIAL DO HUMANO

FACE AND LANGUAGE: TO THINK THE FACE AS FUNDAMENTAL OF THE MEANING EXISTENTIAL ETHICAL OF THE HUMAN BEING

Jéferson de Jesus Teixeira¹

Resumo

Na ética filosófica de Emmanuel Lévinas, a categoria Rosto possui singular importância visto que é a maneira pela qual o Infinito se presentifica e doa significação à existencialidade. Neste sentido, o presente artigo investiga a possibilidade de pensar a categoria Rosto como fundamento da significância ético existencial do humano. Para tanto, elegemos alguns textos do filósofo, destacando: De outro modo que ser e Totalidade e Infinito. Constatamos que o fundamento da significância ético existencial pode estar compreendido no Rosto, visto que nele temos a presentificação do Infinito que instaura a linguagem da alteridade.

Palavras-chave: Ética, Rosto, Linguagem

Abstract/Resumen/Résumé

In Emmanuel Levinás' philosophical ethic, the category Face has a singular importance, because is the path through the infinite presente itself and donates meaning to the existentiality. In this way, the research investigates the possibility to think the category Face as fundamental meaning existential ethic of the human being. Therefore, it was elected some philosophical texts which belongs to the philosopher: Otherwise to be and Totality and Infinity. It was verified that the fundamental of the meaning existential ethical might be understood in Face, whereas in it there is the presentification of infinite which installs the otherness language.

Keywords/Palabras-claves/Mots-clés: Ethic, Face, Language

¹ Graduado em Filosofia pela Faculdade de Filosofia e Teologia do Seminário Maior Imaculado Coração de Maria e Graduando em Teologia.

INTRODUÇÃO

É importante considerarmos, nos recorda Nilo Ribeiro Júnior (2005), que a construção ética filosófica de Emmanuel Lévinas se propõe esboçar uma ética que está para além da compreensão da ética ocidental, a qual está fundamentada no estatuto da ontologia. A grande preocupação não é o que é certo ou moral a se fazer, mas a escuta do questionamento do Rosto de Outrem que constitui a subjetividade humana enquanto responsável pré-originariamente por Outrem.

Lévinas ao constatar que a ontologia destitui o Outro de sua alteridade, reduzindo-o ao Mesmo, verifica que é preciso inverter os termos, por isso, em sua construção filosófica, ele busca “captar no discurso uma relação não alérgica com a alteridade, descobrir nele o Desejo – onde o poder, por essência assassino do Outro, se torna, em face do Outro e contra todo o bom senso, impossibilidade de assassinio, consideração do Outro ou justiça” (LÉVINAS, 2017, p.34). O retorno a atitudes de intolerância e preconceitos nas relações interpessoais denota que tudo parece anunciar, hoje, um retorno da filosofia ética.

É nessa conjectura de mundo que a ética levinasiana se desponta como àquela que se propõe instaurar uma nova significância: a responsabilidade do um-para-o-outro até um-refém-do-outro tendo o Outrem como ser-em-sua-pele (LÉVINAS, 2011), dito de outra forma, uma ética do encontro, da sociabilidade, que nos indica a sensibilidade ao apelo do Rosto que clama por justiça e instaura uma nova significação na existência.

Portanto, “a ética é o campo que desenha o paradoxo de um Infinito em relação com o finito que não se desmente nessa mesma relação. A ética é o rompimento da unidade originária da apercepção transcendental – isto é, para lá da experiência” (LÉVINAS, 2017, p.163), no qual se inscreve a gênese da constituição da subjetividade do ser humano. O presente trabalho assume, assim, relevância, à medida que se propõe apresentar tal perspectiva ética como sugestão para se pensar as relações interpessoais na sociedade contemporânea.

Em Lévinas a categoria Rosto ganha um destaque singular, sendo a maneira enigmática de Outrem [Infinito] tocar a existência, sua epifania ou revelação divina nos indica um vestígio da “presentificação-ausente” do Outramente que ser, que convoca o sujeito para assumir suas antigas responsabilidades para com os outros. Em face do exposto, surge à interrogativa: poderíamos inferir que na epifania do Rosto de Outrem estaria contido o fundamento da significância ético existencial do humano?

Para tal empreitada, caracterizamos a epifania do Rosto como expressão outramente, isto é, enquanto iniciador da linguagem pré-originária. Posteriormente, dispomos o Rosto

enquanto sensibilidade e apelo à responsabilidade para, enfim, constatar o Outramente Rosto como o fundamento da significância ético existencial do humano. Este artigo se dará em dois momentos, a saber: O outramente Rosto: Linguagem e alteridade e Outramente Rosto e o sentido ético existencial do humano.

Recorremos a estas obras do filósofo em questão: *Entre nós: ensaios sobre a alteridade* (2010A), *Ética e Infinito* (2010B), *De outro modo que ser ou para lá da essência* (2011), *Humanismo do outro homem* (2012) e *Totalidade e Infinito* (2017), no intuito de investigar a possibilidade de pensar a categoria Rosto como fundamento da significância ético existencial do humano. Os comentadores como Márcio Luis Costa (2000), Marcelo Fabri (1997), Luiz Carlos Susin (1984), entre outros, nos possibilitou inferir que possivelmente no Rosto de Outrem está contido o sentido da significância ético existencial do humano.

1.1 O Outramente Rosto: Linguagem e alteridade

Mais do que uma caricatura do humano, no qual identificamos os traços ou características próprias de cada pessoa, o Rosto, na perspectiva de Lévinas, é uma realidade metafísica que advém de uma realidade excedente: “o Rosto *significa* o Infinito. O Rosto não aparece como tema, mas na própria significância ética: isto é, no fato de que quanto mais justo eu for mais responsável sou, nunca nos livramos de outrem” (LÉVINAS, 2010B, p.87). O Rosto na relação face a face está para além da ideia que o Eu tem do Outro.

O Rosto é “precisamente a excepcional apresentação de si por si, sem paralelos com a excepcional apresentação de si a si por si, sem paralelo com a apresentação de realidades simplesmente dadas, sempre suspeitas de algum logro, sempre possivelmente sonhadas” (LÉVINAS, 2017, p.197). Por isso, assevera o filósofo que, a epifania do Rosto não pode ser considerada enquanto fenômeno, pois “a fenomenologia descreve o que aparece, [...] penso antes que o acesso ao rosto é, num primeiro momento, ético. [...] A melhor maneira de encontrar outrem é nem sequer atentar na cor dos olhos” (LÉVINAS, 2010B, p.69).

Percebemos que o Rosto é a expressão viva que fala pela sua própria presença, extrapolando as formalidades de representações inteligidas. Para Lévinas, Outrem, em sua exterioridade que é [Rosto], “não suporta uma forma como o objecto suporta a plasticidade de um aspecto, de um perfil ou numa série aberta de aspectos, que ultrapassa cada um entre eles” (LÉVINAS, 2011, p.105), pois o seu modo ultrapassa as formas, excedendo o que o Mesmo é capaz de captar e compreender.

A manifestação divina de Outrem quer dizer que do Infinito, não diz respeito a um desvelamento, o qual pode ser capturável ou mensurável, pelo contrário, estamos diante de uma manifestação de outra ordem (LÉVINAS, 2017). Assim, percebemos que o Infinito ou a manifestação de Outrem em sua radical alteridade “consiste para o ser em dizer-se a nós, independente de toda a posição que teríamos tomado a seu respeito, *em exprimir-se*” (LÉVINAS, 2017, p.54). Nesse sentido, para o filósofo:

O rosto é uma presença viva, é expressão. A vida da expressão consiste em desfazer a forma em que o ente, expondo-se como tema, se dissimula por isso mesmo. O rosto fala. A manifestação do rosto é já discurso. Aquele que se manifesta traz ajuda a si próprio, segundo a expressão de Platão. Desfaz a cada instante a forma que oferece (LÉVINAS, 2017, p.54).

Manifestar como Rosto é se impor para além da forma, “manifestada e puramente fenomenal, é apresentar-se de uma maneira irredutível à manifestação, como a própria rectidão do frente a frente, sem mediação de nenhuma imagem na sua nudez, ou seja, na sua miséria e na sua fome” (LÉVINAS, 2017, p.194). Conforme o filósofo, na compreensão da miséria e fome presentes no Rosto há a instauração da própria proximidade do Outro o qual dá início ao discurso frente a frente com o Mesmo, em razão disso, “a epifania do infinito é expressão e discurso” (LÉVINAS, 2017, p.194).

A expressão do Infinito consiste, justamente, no ato de um ser se apresentar a si mesmo, “o ser que se manifesta assiste à sua própria manifestação e, por conseguinte, apela para mim” (LÉVINAS, 2017, p.194). Dessa forma, estar frente a Outrem em seu Rosto é ser interpelado, pois “o Rosto fala: A manifestação do Rosto é o primeiro discurso. Falar é, antes de tudo, este modo de chegar por detrás de sua aparência, por detrás de sua forma, uma abertura na abertura” (LÉVINAS, 2012, p.51). O discurso é a relação original com o ser exterior, com Outrem, o qual é a “presença que domina o que a acolhe, que vem das alturas, imprevista e, consequentemente, ensinando a sua própria novidade” (LÉVINAS, 2017, p.55).

Outrem em sua epifania concerne ao Mesmo falando-lhe, assim, o Rosto que o Mesmo acolhe o faz passar do fenômeno ao ser em um outro sentido: “no discurso, exponho-me à interrogação de Outrem e essa urgência de resposta – ponta aguda do presente – gera-me para a responsabilidade; como responsável, encontro-me conduzindo à minha realidade última” (LÉVINAS, 2017, p.173). Desse modo, verificamos que “Outrem é que vem à minha procura, arranca de mim uma resposta, inclusive eu próprio em sua integralidade como resposta: ‘eis-me’” (SEBBAH, 2009, p.70). Outrem em seu Rosto inquieta o Mesmo ao ponto de fazê-lo tomar uma atitude, pois “a presença do Rosto significa assim uma ordem

irrecusável – um mandamento – que detém a disponibilidade da consciência. A consciência é questionada pelo rosto” (LÉVINAS, 2012, p.52), provocando no Mesmo um desconcerto que o intima a responder ao apelo de Outrem.

Na epifania do Rosto temos o início de uma nova linguagem, isto é, linguagem pura, anterior àquela compartilhada e afeita aos seus diferentes jogos, despida de conversões: linguagem que não se reduz “àquela que conecta ao pensamento um objeto que lhe é dado” (LÉVINAS, 2010A, p.55), mas linguagem adventícia [significância] que vem de um não-lugar portando significação à existência subjetiva do sujeito.

A linguagem em sua conjectura formal nos chega com uma forma perfeitamente constituída, com suas regras, estruturas de definição e suas condições de possibilidades, no entanto, o instante da linguagem, ou seja, a força motriz da linguagem, antes de cair em uma formatação, é sempre o instante de um enigma (FARIAS, 2008). Nesse sentido, “a linguagem guarda o poder de uma invisibilidade, de um não manifesto” (FABRI, 1997, p.112), isto é, de um Dizer, que vem de aquém do ser, significando a responsabilidade por Outrem que não começou em um compromisso assumido, uma decisão [Outramente responsabilidade].

Para dizer dessa responsabilidade pré-originária [Dizer], o filósofo recorre “a um certo ‘esquematismo’ do sentido, do sinal e da significância” (SUSIN, 1984, p.310) no discurso/linguagem, que ele exemplifica por meio da relação entre o Dizer [do lado da ética] e o Dito [do lado da ontologia] (RICOEUR, 2008). Lévinas (2011) parte de uma linguagem fundada na ontologia – Dito –, dada aos jogos de significação na imanência, para dispor uma linguagem que: não é comunicação, não falada, não compreendida, não jogada, não correlata com o Dito, mas Outramente linguagem adventícia que constitui a subjetividade e intersubjetividade humana – é Dizer (COSTA, 2000). Para se chegar ao Dizer, sendo esse pré-originário, o filósofo parte de uma redução do Dito que permite ser o Outramente que ser.

O filósofo expõe que o Outramente não faz parte de uma ordem ontológica, mas é alcançado por meio dela, por meio das entradas do Dito, o Outramente que ser/Dizer se torna acessível. A pretensão do filósofo é sangrar o Dito, arrancando dele o indizível, fazendo que o enunciado enuncie mais do que pode, isto é, desdizendo o Dizer por meio do Dito. Marcelo Fabri (1997) aponta que tal movimento de desdizer o Dizer é necessário, é essencial, pois, caso contrário, o Outramente que ser se converteria em ser novamente. Tal feito, para Márcio Luiz Costa, parece tratar de uma “peripécia da linguagem que pretende estirar o significado de modo que ele deixe ver sua significância e estirar o dito para que ele permita ver seu dizer” (COSTA, 2000, p.151). Assim, Lévinas quer “despertar o Dizer no Dito que nele se absorve e

que entra assim absorvido na história que o Dito impõe" (LÉVINAS, 2011, p.64). O que Lévinas busca é a subjetividade do Dizer, uma vez que este porta à significação ao Dito.

Vamos perceber que o Dizer é pré-originário e anárquico, ele não tem sua gênese na consciência do sujeito, nem no presente dessa consciência, assim, o Dizer instaura a significância que porta a significação por excelência que é a responsabilidade por Outrem que vem de além do ser. Em *Totalidade e Infinito* (2017) percebemos que o filósofo já expunha a existência da responsabilidade que surgia no Mesmo a partir da presença do Outro que abalava os processos reflexivos do Mesmo. Assim, a presença do Outro fora e é a condição *sine qua non* para a imputação do Desejo de Outrem, que já é uma resposta de responsabilidade.

Em *De outro modo que ser ou para lá da essência* (2011) Lévinas, ao aprofundar suas reflexões sobre a relação entre o Mesmo e o Outro, percebe que a interpelação do Outro é anterior à sua chegada: "Outrem concerne ao Mesmo antes que – a um qualquer título – o outro apareça a uma consciência. A subjectividade está estruturada como o outro no Mesmo. [...] O Outro no Mesmo da subjectividade é a inquietação do Mesmo, inquietação pelo Outro" (LÉVINAS, 2011, p.47).

Lévinas (2011) descreve tal inquietação precedente como um nó atado em subjetividade, significando uma fidelidade do Mesmo pelo Outro que é imputada antes de qualquer exibição do Outro [Intriga ética]. Nesse sentido, o nó consiste no ato de se dirigir ao Outro, sem se preocupar com o seu movimento em direção àquele que partiu para o encontro. Dito de outro modo, na relação ética o filósofo dispõe uma relação além da reciprocidade – assimétrica –, nesse sentido, o Eu realiza "sempre um passo a mais em direção a ele [Outro]: que, na responsabilidade que nós temos um pelo outro, eu tenho sempre uma resposta a mais a dar, respondendo pela sua própria responsabilidade" (LÉVINAS, 2011, p.102). Temos, então, uma responsabilidade que é:

Preliminar a toda a consciência, ou a uma afecção pelo Outro que eu não conheço e que não poderia ser justificação de nenhuma identidade, e que não se identificará, enquanto Outro, com nada. Fidelidade que se descreverá como responsabilidade do Mesmo pelo Outro, como resposta à sua proximidade anterior a qualquer questão, mas onde se deixará surpreender o nascimento latente da própria consciência – percepção ou escuta do ser – e do diálogo a partir do questionamento (LÉVINAS, 2011, p.47).

Verificamos a existência de uma responsabilidade anterior à consciência, à constituição do sujeito, uma responsabilidade in-causada por uma deliberação, mas responsabilidade dizendo respeito à identidade do sujeito, o qual não pode furtar dela. Assim,

temos a constituição de uma responsabilidade pré-originária pelo Outro que “não poderia decorrer de um compromisso *livre*, ou seja, de um presente” (LÉVINAS, 2011, p.72). Significa isso a existência de uma eleição que não está inscrita na ordem do ser, mas uma antecedência do Bem que escolheu o Mesmo para “dar, ser-para-o-outro, apesar de si, mas interrompendo o para si, é arrancar o pão à sua boca, satisfazer a fome do outro com o meu próprio jejum” (LÉVINAS, 2011, p.76).

A subjetividade ética, não sendo um conceito do Eu, mas anarquia imemorial do mundo, advinda de um não-lugar, é quem delega sentido e a existência ética subjetiva do sujeito [Si do Eu anterior ao Eu], pois “a eleição do outro incide sobre o **Se** – sobre minha corporeidade – antes ainda do **eu**, antes da consciência, liberdade, vontade” (SUSIN, 1984, p.324). Assim, o Si (*Soi*) do sujeito é eleito pelo Bem, não podendo furtar da investidura do Infinito sobre si em ser-para-outro, que à frente é levado a substituição¹ ao Outro. “O presente é o começo na minha liberdade, ao passo que o Bem não se oferece à Liberdade – ele escolheu-me antes mesmo que eu o tivesse escolhido. Ninguém é bom voluntariamente” (LÉVINAS, 2011, p.32).

Ao recorrer à categoria de eleição Lévinas assinala que o Mesmo fora eleito, sem ter assumido tal eleição: “Bondade sempre mais antiga que a escolha: o Bem já elegeu e requisitou desde sempre o único. E, enquanto eleito sem eleger a sua eleição, ausente da investidura recebida – o um é passividade mais passiva que toda passividade do sofrer” (LÉVINAS, 2011, p.77). Esta anterioridade da responsabilidade sobre a liberdade significa a bondade do Bem, “a necessidade do Bem de me eleger como primeiro, antes que eu esteja em posição de o eleger, ou seja, de acolher a sua escolha” (LÉVINAS, 2011, p.139). Nessa perspectiva, a vontade do sujeito seria livre para assumir a responsabilidade no sentido em

¹ André Brayner de Farias (2008, p.18) assevera que “o tema da substituição é o coração da filosofia levinasiana. [...] A substituição é a sustentação do mundo”. Em uma nota explicativa disposta na obra *De outro modo que ser ou para lá da essência* (2011, p.135), Lévinas diz que “a substituição é uma comunicação do um ao outro e do outro ao um, sem que as duas relações tenham o mesmo sentido”. “Comunicar é certamente abrir-se; mas a abertura não é completa se ela espera o reconhecimento. [...] Que a ênfase da abertura seja a responsabilidade pelo outro até à substituição – o para o outro do desvelamento, da mostraçāo ao outro, que se inverte em para outro da responsabilidade” (LÉVINAS, 2011, p.135). Para Lévinas, “a substituição não é um acto, ela é uma passividade inconvertível em acto, o aquém da alternativa acto-passividade, a excepção que não se pode prostrar diante das categorias gramáticas como Nome ou Verbo, a não ser no Dito que as tematiza” (LÉVINAS, 2011, p.133). Desse modo, a subjetividade desde sua origem é substituição: “a subjetividade é de imediato substituição, oferta no lugar de um outro (e não uma vítima que se oferece ela mesma no seu lugar – algo que pressuporia uma região reservada de vontade subjectiva, por detrás da subjectividade da substituição), mas antes da distinção entre liberdade e a não-liberdade: não-lugar no qual a inspiração pelo outro é também expiação pelo outro, psiquismo pelo qual a própria consciência chegará a significar” (LÉVINAS, 2011, p.161).

que quiser, entretanto “não tem a liberdade de rejeitar essa mesma responsabilidade, de ignorar o mundo palpável em que o rosto de outrem a introduziu” (LÉVINAS, 2017, p.215).

A investidura/eleição do Bem sobre o Si é um acusativo que precede o nominativo, isto é, antecede o Eu, por isso a impossibilidade de não fazer cumprir àquilo que já fora pré-estabelecido:

O Infinito ordena-me o “próximo” como rosto, sem a mim se expor, e de uma forma tanto mais imperiosa quanto mais se estreita a proximidade. Uma ordem que não foi a causa da minha resposta, nem sequer uma questão que a teria precedido num diálogo; uma ordem que encontro na minha própria resposta, a qual, como sinal feito ao próximo, como “eis-me”, me fez sair da invisibilidade, da sombra na qual minha responsabilidade poderia ter sido omissa. Este dizer pertence à própria glória da qual dá testemunho. Esta forma de a ordem vir não sei da onde, este vir que não é recordação, que não é regresso de um presente modificado – ou envelhecido – em passado, esta não-fenomenalidade da ordem à qual estou sujeito antes de a escutar, ou que escuto no meu próprio Dizer; mandamento augusto, mas sem constrangimento nem dominação, que me deixa fora de qualquer correlação, ao ponto precisamente do dizer que chega até mim ser a minha própria palavra. (LÉVINAS, 2011, p.165).

Percebemos que, “a subjetividade do em-si é assim como uma obediência a uma ordem que se realiza antes que a ordem se faça ouvir, a anarquia mesma. [...] A subjetividade do sujeito anterior à *essência*” (LÉVINAS, 2012, p.85.102). Ser Eu significa não poder furtar-se à responsabilidade, como se o edifício de toda a criação estivesse sobre os ombros do sujeito, assim:

O Si é Sub-jectum: ele encontra-se sob o peso do universo – responsável por tudo. A unidade do universo não é aquilo que o meu olhar abarca na sua unidade de apercepção; mas aquilo que me incube por toda a parte, que me concerne nos dois sentidos da palavra, me acusa, me diz respeito. Neste sentido, a ideia de alguém procura por mim nos espaços intersiderais não é uma ficção da ficção científica, mas ela exprime a minha passividade de Si (LÉVINAS, 2011, p.131).

Assim como os pitagóricos afirmavam a condução do universo por leis matemáticas, Lévinas afirma que o ordenamento que rege o universo é existência de uma responsabilidade por tudo e por todos, levada até a substituição. Temos então, a instauração de um ser que não é para si, mas que é para todos, “simultaneamente ser e desinteressamento; significando o *para si* consciência de si, o *para todos*, responsabilidade pelos outros, suporte do universo” (LÉVINAS, 2011, p.132). Por esse motivo temos a caracterização da subjetividade como passividade mais passiva que toda passividade, subjetividade vulnerável, exposta ao ultraje, à ferida; tais adereços dizem respeito à subjetividade como sensibilidade ao Outro que é levada

até ao limite, “sensibilidade à flor da pele, à flor dos nervos, oferecendo-se até ao sofrimento – assim, inteiramente signo, significando-se” (LÉVINAS, 2011, p.36).

O filósofo dispõe a precedência da significação, como eleição, ser-para-o-outro, sobre a essência, pois, na perspectiva levinasiana:

A significação é a libertação ética do Si pela substituição ao outro. Ela se consuma como expiação pelo outro. Si, antes de toda e qualquer iniciativa, anterior a todo o começo, significando anarquicamente, anterior a todo o presente. Libertação em si de um Eu accordado do seu sonho imperialista, do seu imperialismo transcendental, accordado para si, paciência enquanto sujeição a tudo. Espiritualidade na qual tem lugar o Infinito mais antigo do que o tempo da rememoração, diacronia sem memória e, por isso mesmo, intempestiva (LÉVINAS, 2011, p.178).

Na visão levinasiana, temos a defecção/derrota da identidade do Eu dizendo respeito à inversão do Eu em Si. Esse filósofo realiza a deposição ou a destituição do Eu, sendo “a própria modalidade do des-interessamento numa espécie de vida corporal votada à expressão e ao dar, mas votada e não votando-se: um si apesar de si, na incarnação como a própria possibilidade de oferenda, de sofrimento e de traumatismo” (LÉVINAS, 2011, p.71). Destarte, dispõe Lévinas que, é a partir da subjetividade como Si que a relação com Outro pode ser instaurada como comunicação e transcendência, e não outra forma de procurar sempre a certeza ou a coincidência consigo (LÉVINAS, 2011). O sujeito não está para si, mas um-para-o-outro, responsabilidade já inscrita em seu si, desse modo a significância dada nessa expressão um-para-o-outro se dá na proximidade do outro que na visão levinasiana é a significância da significação.

Afirma Lévinas que, “quando na presença de outrem, digo Eis-me aqui! É o espaço por onde o Infinito entra na linguagem, mas sem se deixar ver” (LÉVINAS, 2010B, p.88), dizer eis-me é Dizer sem correlação noemática, obedecendo à glória do Infinito que ordena; isento de diálogo, na passividade imediatamente submissa ao acusativo respondente. No acusativo eis-me temos então a instituição do Eu enquanto responsável por tudo e por todos, em um movimento de saída envio, no qual o Eu é convocado a sair de si testemunhando o Infinito, isto é, “sinal dado ao outro – paz enunciada ao outro –, a qual é responsabilidade pelo outro, até a substituição” (LÉVINAS, 2011, p.163).

1.2 O Outramente Rosto como fundamento da significância do humano

Dizemos que a subjetividade ética está estruturada enquanto Outro no Mesmo, nó atado em subjetividade significando a fidelidade do Mesmo ao Outro, “impondo-se antes de

qualquer exibição do Outro, preliminar a toda a consciência” (LÉVINAS, 2011, p.47). Nesse sentido, a subjetividade se encontra convocada a comparecer à responsabilidade Outramente, antes das necessidades lógicas ou de um encadeamento racional de suas significações, pois “a identidade do *mesmo* no eu advém a partir de fora, sem que ele queira, como uma eleição ou como uma inspiração, numa espécie de unicidade do intimado. O sujeito é para o outro; o seu ser esvai-se para o outro; o seu ser morre em significação” (LÉVINAS, 2011, p.73).

Poderíamos acusar a filosofia levinasiana de essencialista, o que é verdade, pois em sua visão “a vida é uma existência que não precede a sua essência” (LÉVINAS, 2017, p.103), todavia, o filósofo faz um movimento diferenciador que é a tentativa de encarnação² dessa essência, ou melhor, Lévinas busca encarnar a relação com o Infinito que é fonte da significância ética. Dispõe Lévinas que, “a relação com outrem não se dá fora do mundo, mas põe em questão o mundo possuído. A relação com outrem, a transcendência, consiste em dizer o mundo a Outrem” (LÉVINAS, 2017, p.167).

Nesse aspecto, vamos perceber que o sujeito levinasiano, antes de ter consciência de..., enquanto Mesmo/Eu, está lançado na existência vivendo do gozo, da fruição, satisfeito em seu egoísmo, não carecendo de nada. “Antes de serem ideias na consciência, os elementos do mundo são gozo na sensibilidade. Somos sensíveis ao mundo, na flor da nossa pele, antes que sabedores dele” (RODRIGUES, 2016, p.397). Assim, o filósofo dispõe que, “viver é como um verbo transitivo em que os conteúdos da vida são os complementos directos. E o acto de viver os conteúdos é, *ipso facto* [por isso mesmo], conteúdo da vida” (LÉVINAS, 2017, p.101).

A caracterização do sujeito vivendo de fruição é condição indispensável para a encarnação da subjetividade ética: “é necessário previamente fruir do seu pão, não para ter o mérito de dá-lo, mas para nele dar o seu coração – para dar dando-se. A fruição é um movimento inelutável da sensibilidade” (LÉVINAS, 2011, p.91). Em face disso, é no acontecer da fruição que temos a singularização de um Eu no seu dobrar-se sobre si:

Sem o egoísmo que se compraz em si mesmo, o sofrimento não teria sentido, perdendo também a passividade da paciência, se não fosse a todo o momento um

² Luiz Carlos Susin, em uma nota explicativa, esclarece que "Lévinas não cena a 'encarnação' do outro: A encarnação será tarefa ética que compete a mim. Há aqui uma afirmação implícita: O Messias sou eu" (SUSIN, 1984, p.345). É importante considerar que a encarnação é a dimensão da corporeidade, nos recordando o aspecto da sensibilidade que aprecia o mundo: gozo e satisfação, sensibilidade de carne e osso. No entanto, assevera Lévinas que “a encarnação não é uma operação transcendental de um sujeito que se situa no próprio seio de um mundo que ele representa para si; a experiência sensível do corpo é desde logo incarnada. O sensível – maternidade, vulnerabilidade, apreensão – ata o nó da encarnação numa intriga mais ampla do que a apercepção de si; intriga onde estou atado aos outros antes de estar ligado ao meu corpo” (LÉVINAS, 2011, p.95).

extravasamento do sentido pelo sem-sentido. [...] Assim sendo, o para-o-outro, pela dor, contraria simultaneamente o sujeito e afecta-o na sua intimidade. A fruição, na sua possibilidade de se comprazer em si mesma, isenta de tensões dialécticas, é a condição do para-o-outro da sensibilidade e da sua vulnerabilidade enquanto exposição a Outrem (LÉVINAS, 2011, p.92).

Diante do exposto, notamos que a fruição é a singularização do Eu, desse modo, sendo necessário que o sujeito exista enquanto comprazer-se em si mesmo para que, assim, a sensibilidade possa significar-se para o Outrem. Entretanto, esse para-o-outro da sensibilidade não se satisfaz, “não se contenta com boas intenções e com benevolência inteiramente platônica” (LÉVINAS, 2017, p.222), é um ato de bondade não começada na decisão do sujeito, mas investidura do Intercambiável. Assim, notamos que:

Só um sujeito que come pode ser para o outro ou significar. A significação – o-um-para-o-outro – não tem sentido senão entre seres de carne e osso. [...] A subjectividade de carne e osso na matéria – o próprio um-para-o-outro – é significância pré-original, doadora de todo o sentido por quanto doadora; não porque, pré-original, ela seja mais originária do que a origem, mas porque a diacronia da sensibilidade, que não se reúne num presente da representação, se refere a um passado irrecuperável, pré-ontológico, da maternidade; e é uma intriga que não se subordina às peripécias da representação e do saber, à abertura a imagens ou a uma troca de informações (LÉVINAS, 2011, p.92.96).

A relação ética, desse modo, se estabelece entre humanos, os quais movidos pelo Infinito são levados a se responsabilizarem pelos outros, sem esperar uma reciprocidade, uma recompensa, mas gratuidade: pura doação. Nesse sentido, temos a subjetividade da sensibilidade, que como encarnação, “é um abandono sem regresso, a maternidade, corpo que sofre pelo outro, corpo como passividade e renúncia, puro padecer” (LÉVINAS, 2011, p.97). Nesse aspecto, ser humano como um-para-o-outro até um-refém-do-outro tendo o Outro como ser-em-sua-pele significa:

Viver como se não se fosse um ser entre os seres. Como se, pela espiritualidade humana, se invertessem as categorias do ser, num de outro modo que ser [Outramente que ser]. Não apenas num ser de modo diferente; ser diferente é ainda ser. O de outro modo que ser [Outramente que ser], na verdade, não tem verbo que designe o acontecimento da sua inquietude, do seu des-inter-esse, da impugnação deste ser – ou do esse – do ente. Sou eu que suporto outrem, que dele sou responsável. Vê-se assim que no sujeito humano, contemporâneo de uma sujeição total, se manifesta a minha primo-genitura (LÉVINAS, 2010B, p.83).

Em vista disso, a identidade do Eu humano é ratificada pela existência da responsabilidade devedora à investidura do Infinito, que não há a possibilidade de recusa. O Eu é um *ser para* “ser responsável por ele [Outrem], suportá-lo, estar em seu lugar, consumir-

se por ele” (LÉVINAS, 2012, p.101) – eis a missão do sujeito levinasiano. Tal movimento de *ser para* acontece, dado que, a subjetividade do sujeito é considerada como “vulnerabilidade, exposição à afecção, sensibilidade, passividade mais passiva que toda passividade, tempo irrecuperável, dia-cronia não recuperável, não reunível da paciência, exposição sempre a expor, exposição a exprimir e, assim, a Dizer, e, assim, a Dar” (LÉVINAS, 2011, p.71).

Lembra-nos Lévinas (2011) que a significação, sendo a substituição, faz parte da constituição subjetiva do sujeito, precedendo a essência, sendo levada até às últimas consequências: perseguição, refém e expiação pelos Outros. Nesse aspecto, frente à proximidade do próximo o Eu não é indiferente a ele, pois “a passividade mais passível, inassumível – subjectividade ou sujeição do sujeito –, diz respeito à minha obsessão pela responsabilidade pelo outro oprimido” (LÉVINAS, 2011, p.75). Não tem como o Eu se furtar de suas responsabilidades, dado que:

O Eu (*Moi*), dos pés à cabeça, até a medula dos ossos, é vulnerabilidade. [...] Na vulnerabilidade encontra-se, portanto, *uma relação com o outro* que a causalidade não esgota. É uma relação anterior a toda afecção pelo excitante. A identidade do *si* (*soi*) não opõe limites ao suportar – nem mesmo a última resistência que a matéria “em potência” opõe à forma que a investe. A vulnerabilidade é obsessão pelo outro ou proximidade do outro. Ela é *para o outro*, por detrás do *outro* do excitante. [...] Todo amor ou todo ódio do próximo, como atitude refletida, supõe esta vulnerabilidade prévia: misericórdia; ‘gemido de entradas’. Desde a sensibilidade, o sujeito é *para o outro*: substituição, responsabilidade, expiação. Nada é mais passivo do que este ser posto em causa anterior à minha liberdade, do que este ser posto em causa pré-original, do que esta franqueza. Passividade do vulnerável, condição (ou incondição) para qual o ser se mostra criatura (LÉVINAS, 2012, p.101).

Como percebemos, a constituição da subjetividade é caracterizada por uma sensibilidade/vulnerabilidade, que se apresenta na proximidade de Outrem, que se antecipa em sua chegada, sobretudo, com a presença do Terceiro [humanidade]. Na proximidade, o sujeito está implicado pela presença de Outrem de uma maneira que extravasa o sentido espacial, sentido este adquirido a partir do momento: “em que o terceiro o perturba, exigindo justiça na unidade da consciência transcendental, a partir do momento em que uma conjectura se desenha no tema e que, dita, reveste sentido de uma contiguidade” (LÉVINAS, 2011, p.99).

A proximidade do próximo é anterior à consciência, à intencionalidade, antes do saber e do querer. Nesse aspecto, se busca uma relação pura, isenta de mediações e sem o peso e a trama do ser: tal relação é com a aproximação de Outrem. Para Lévinas (2011) o sujeito afetado pela proximidade de Outrem não pode pensar que a afecção desse Outrem seja

recíproca, ao contrário, temos uma assimetria ética, isto é, a recíproca é problema de Outrem, mas a responsabilidade ao Eu incumbida deve ser exercida a todos os outros, inclusive, aos que não conheço sem esperar qualquer retorno de sua parte. A proximidade, dessa forma, é o contato com Outrem, no entanto “no próprio contato, aquele que toca e aquele que é tocado separam-se, como se o tocado, afastando-se, sempre já outro, não tivesse nada em *comum* comigo” (LÉVINAS, 2011, p.103).

A proximidade de Outrem não está inscrita em um desvelamento, mas é revelação que vem de um tempo longínquo, atestando uma temporalidade diferente [temporalidade diacrônica] daquela em que a consciência está imersa [temporalidade sincrônica]. O próximo enuncia, ordena e chama o Eu, “antes de toda a assunção, antes de todo compromisso consentido ou recusado. [...] Ele ordena-me antes de ser conhecido” (LÉVINAS, 2011, p.104). Na aproximação, o Eu é imediatamente servo do próximo, estando sempre atrasado e imbricado pela culpa do atraso. Por essa razão afirma Lévinas que, “num certo sentido, nada é mais incomodo que o próximo” (LÉVINAS, 2011, p.105), quer dizer, o próximo em sua proximidade imprime um caráter de urgência extremada em seu ordenamento, “diremos que, desde que o outro me olha, sou por ele responsável, sem mesmo ter de *assumir* responsabilidades a seu respeito; a sua responsabilidade *incumbe-me*. É uma responsabilidade que vai além do que faço” (LÉVINAS, 2010B, p.80). Nesse aspecto:

O próximo atinge-me antes de me atingir, como se eu tivesse escutado antes de ele falar. [...] Na proximidade, escuta-se um mandamento vindo como de um passado imemorial: que nunca foi presente, que não começou em nenhuma liberdade. Esta *maneira* do próximo é rosto. O rosto do próximo significa-me uma responsabilidade irrecusável, precedendo todo o consentimento livre, todo o pacto, todo o contracto. Ele escapa à representação; ele é a própria defecção da fenomenalidade. Não porque seja demasiado brutal para aparecer, mas porque, num certo sentido, demasiado fraco, não-fenômeno, porque menos que fenômeno. O desvelamento do rosto é nudez – não-forma – abandono de si, envelhecimento, morrer; mais nu que a nudez; pobreza, pele enrugada; pele enrugada: rasto de si mesmo (LÉVINAS, 2011, p.106).

Na proximidade de Outrem o Eu é acusado por sempre estar atrasado em relação à intimação do próximo, uma vez que, essa Presença não está inscrita na temporalidade dos relógios – sincrônica – mas advém de um passado imemorável – eleidade – que desmantela/deflagra a concepção de tempo recuperável da história e da memória onde a representação se perpetua. O próximo que advém precede a experiência, a memória, a história, ele é extra-temporalidade do *a priori*; a maneira do próximo é Rosto.

“O rosto pede-me e ordena-me. A sua significação não é uma ordem significada. Permita-me dizer que, se o rosto significa uma ordem a meu respeito, não é de maneira como

um signo qualquer significa o seu significado; esta ordem é a própria significância do rosto” (LÉVINAS, 2010B, p.81). No Rosto, que vem enigmaticamente a partir do Infinito e do passado imemorial que ele implica, temos a emanação da significância ética de um passado que concerne o Eu, que lhe diz respeito, isento de processos de reminiscência, de redenção, de representação, de toda referência a um presente rememorado. Diz Lévinas que “é precisamente neste chamamento de minha responsabilidade pelo rosto que me convoca, me suplica e me reclama, é neste questionamento que outrem é próximo” (LÉVINAS, 2010A, p.174).

O Rosto do próximo, em sua nudez, obceca o Eu, “Ele olha-me, tudo nele me olha, nada me é indiferente” (LÉVINAS, 2011, p.110). Esclarece Lévinas (2011) que nada é mais imperativo do que a maneira do rastro do Infinito que passa e se retira imediatamente, ou seja, o Rosto é o rastro de uma ausência que significa uma ordem que, “quanto mais respondo, mais sou responsável; quanto mais me aproximo do próximo, do qual estou encarregue, mais me afasto. Passivo que cresce: o infinito como infinitização do infinito, como glória” (LÉVINAS, 2011, p.111).

O Rosto, dessa maneira, diz respeito à concretização do ordenamento do Bem e da proximidade do próximo, o qual significa em sua dualidade: a alteza de onde descende e sua miséria, por estar inserido no mundo, mas não fazendo parte dele. Nesse sentido, a estrutura do Rosto que ordena e pede ao Eu é a própria significância, pois é mediante a proximidade de Outrem como Rosto que inicia a comunicação; que a significação ética é instaurada como responsabilidade [Dizer]. Temos que, “a verdadeira essência do homem apresenta-se no seu rosto, em que ele é infinitamente diferente de uma violência semelhante à minha, oposta à minha e hostil e já em luta com a minha num mundo histórico em que participamos no mesmo sistema” (LÉVINAS, 2017, p.287). Assim, vemos que a significância/proximidade é um ser apanhado na fraternidade e sua representação nasce da significância da proximidade, na medida em que um Terceiro ladeia o próximo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O Rosto diz respeito a uma categoria cara para a construção filosófica levinasiana, visto que no Rosto temos a presença do Infinito que instaura um Outramente que ser. Buscamos compreender a ética levinasiana na tentativa de apresentar a categoria de Rosto como possível fundamento da significância ético existencial do humano. O Rosto é o Infinito, e sua manifestação divina é palavra. Palavra pré-originária, que doa sentido, que insere o

“fenômeno” da significação no mundo. O Rosto é o Dizer pré-originário que vem de além mundo despertar a consciência do sujeito de sua responsabilidade para com ele, e também para com toda a humanidade [Terceiro].

Outramente responsabilidade que despontada no Outramente Rosto indica o ordenamento do Bem, que elegeu o Eu, antes de sua decisão ou tomada de consciência, a ser um-para-o-outro. Lévinas parte do esvaziamento do Ego, chegando ao Si, o qual ordena o Eu. Desse modo a reconstituição da subjetividade surge juntamente com o Dizer pré-original que significa, a antecedência da responsabilidade que vem do não-lugar doando sentido ao lugar mundial. Notamos que a subjetividade do Si, desde sua constituição, fora feita enquanto vulnerável, sensível à presença do próximo em sua proximidade. O sujeito é para o Outro: Substituição, responsabilidade, expiação. Por isso, o Eu não pode se furtar à responsabilidade, mas responder “eis-me aqui” como Substituição a todos. Por intermédio do Rosto, o Infinito ordena ao Eu e sua resposta “eis-me aqui” é o espaço por onde o Infinito entra na linguagem, mas sem se deixar ver.

A construção ética levinasiana nos apresentou uma ética radical, em que o Eu é chamado a “dar-se”, “expiar-se” em favor dos outros, não como fruto de uma deliberação do sujeito, mas como uma vocação própria do humano que é o de estar em relação e se tornar responsabilizado em fazer cumprir a ordem do Bem. O sujeito levinasiano não está livre do passado imemorial que o concerniu e o elegeu, mas é livre para, da maneira como puder, fazer valer sua responsabilidade, como eleito, pelo Outrem. Desse modo, temos uma ética do encontro, da sociabilidade, que nos indica a sensibilidade ao apelo do Rosto que clama por justiça e instaura uma nova significação na existência.

Por esse viés, constatamos que o fundamento da significância ético existencial do humano pode estar compreendido na proximidade/fraternidade do próximo que é Rosto. Uma peripécia de uma Outramente linguagem que constrói um ser-de-fraternidade. A este ser apanhado na fraternidade, que é a proximidade, damos-lhe o nome de significância. A representação da significância nasce ela mesma na significância da proximidade, na medida em que um Terceiro [humanidade] ladeia o próximo. Entendemos por significância da proximidade uma sensibilidade, uma encarnação entre seres de carne e osso, senão de o Outrem em minha pele.

Sensibilidade ao Outramente Rosto que atinge-nos antes de nos atingir, como se eu o tivesse escutado antes de ele falar. Assim, no Rosto de Outrem, temos a presentificação do Infinito que desordena toda a realidade, fazendo-nos um chamamento,

enunciando/anunciando a primeira palavra e instaurando uma Outramente linguagem, a linguagem da alteridade. Todavia, dado a complexidade do pensamento levinasiano e as possíveis leituras e interpretações que possam ser feitas, nós trazemos tal constatação como uma sugestiva, que pode ser resignificada, melhorada, ou, até mesmo refutada.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- COSTA, Márcio Luis. **Lévinas: uma introdução**. Trad. J. Thomaz Filho. Petrópolis–RJ: Vozes, 2000.
- FABRI, Marcelo. **Desencantando a ontologia: subjetividade e sentido ético em Lévinas**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.
- FARIAS, André Brayner de. A anarquia imemorial do mundo: Lévinas e a ética da substituição. **Veritas – Revista de Filosofia**. Porto Alegre, v. 53, n. 2, p.18-34, 2008.
- LÉVINAS, Emmanuel. **Entre nós: ensaios sobre a alteridade**. 5ed. Trad. Pergentino Pivatto (org.). Petrópolis–RJ: Vozes, 2010A.
- _____. **Ética e Infinito**. Trad. João Gama. Biblioteca Nacional de Portugal. Lisboa/Portugal: Edições 70, 2010B.
- _____. **De outro modo que ser**. Trad. José Luis Péres e Lavínia Leal Pereira. Lisboa-Portugal: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011.
- _____. **Humanismo do outro homem**. Trad. Pergentino S. Pivatto. (org.). 4ed. Petrópolis–RJ: Vozes, 2012.
- _____. **Totalidade e Infinito**. Trad. João Gama. Biblioteca Nacional de Portugal. Lisboa-Portugal: Edições 70, 2017.
- RICOEUR, Paul. **Outramente**. Trad. de Pergentino Stefano Pivatto. 2.ed. Petrópolis – RJ: Vozes, 2008.
- RIBEIRO JÚNIOR, Nilo. **Sabedoria de amar: a ética no itinerário de Emmanuel Lévinas**. Tomo 1. São Paulo – SP: Loyola, 2005.
- RODRIGUES, Tiago dos Santos. A noção de Rosto em Emmanuel Lévinas. **InterEspaço – Revista de filosofia**. Grajaú–MA, v.2, n.6, p.396-407, 2016. Disponível em: <<http://www.periodicoseletronicos.ufma.br/index.php/interespaco/article/download/6504/4166>>. Acesso em: 15 de jul. 2019.
- SEBBAH, François-David. **Lévinas**. Trad. Guilherme João de Freitas Teixeira. São Paulo – SP: Estação Liberdade, 2009.
- SUSIN, Luiz Carlos. **O homem messiânico: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas**. Petrópolis: Vozes, 1984.

CARCEREIRAS E ENCARCERADAS: A DUALIDADE VIVIDA PELAS AGENTES PENITENCIARIAS BRASILEIRAS VS AS PRESIDIÁRIAS

JAILERS AND IMPRISONED: THE DUALITY LIVED BY BRAZILIAN PRISON AGENTS VS. PRISONERS

**Ana Luíza Rocha Barros
Flávia Costa Brettas**

Resumo

O presente trabalho visa expor as ideias centrais das obras “De uniforme diferente: o livro das agentes” e “Presos que menstruam”. Abordando as realidades do sistema carcerário brasileiro, os autores Virgílio de Mattos e Nana Queiroz compartilham de modo crítico as percepções adquiridas ao percorrerem penitenciárias femininas em que mulheres cumprem suas jornadas de trabalho e suas penas. Ressaltando as angustias, pesares, medos e razões de carcereiras e encarceradas, as obras expõem que embora os papéis desempenhados por estas sejam de dualidade, eles se confundem na constantes exposições e violações de direitos ante a omissão do Poder Público.

Palavras-chave: Sistema penitenciário brasileiro, Mulheres, Agentes penitenciárias, Detentas, Alteridade

Abstract/Resumen/Résumé

The present work aims to expose the central ideas of the works “In a different uniform: the book of agents” and “Prisoners who menstruate”. Approaching the realities of the Brazilian prison system, the authors Virgílio de Mattos and Nana Queiroz critically share the insights gained from traversing female prisons in which women work their days and their penalties. Highlighting the anguishes, regrets, fears and reasons of jailers and imprisoned, the works expose that although the roles played by these are dual, they are confused in the constant exposures and violations of rights before the omission of the Public Power.

Keywords/Palabras-claves/Mots-clés: Brazilian prison system, Women, Correctional officers, Inmates, Otherness

Carcereiras e encarceradas: a dualidade vivida pelas agentes penitenciárias brasileiras vs as presidiárias

Ana Luiza Rocha Barros

Flávia Costa Brettas

INTRODUÇÃO

Cabe a nós neste presente artigo lidar com o estado de direito, através de uma linguagem mais próxima ao direito penal e para isso abordaremos o feminino representado por dois tipos de integrantes da nossa sociedade: as agentes penitenciárias (carcereiras) x as presidiárias. Faremos as referências detalhadas sobre essas figuras do sistema prisional brasileiro nos respectivos capítulos 1 e 2. Nosso estudo se baseou na obra literária do autor e mestre em Direito Penal, Virgílio de Mattos intitulada *De uniforme diferente o livro das agentes* (2010) e, na obra da jornalista e autora Nana Queiroz, *Presos que menstruam* (2018).

Apesar, de inicialmente parecer uma relação dicotômica, são dois lados que coexistem mutuamente, funcionar juntos e por isso necessário se faz perguntar: Existe sororidade? Existe uma convivência possível? Como elas sobrevivem?

Antes de se expor o conceito de sororidade é importante destacar que este trabalho foi realizado motivadamente pela análise sobre a concepção do mundo, e como temos humildade suficiente para sabermos que isso não será possível porque nos falta tanto meios de divulgação, como competência para fazer uma pesquisa científica mais demorada e aprofundada, nós visamos apenas mudar nós mesmas, nossa visão. Dessa forma, o objetivo é trazer para nossa conduta pessoal, diante daqueles que convivemos, um comportamento mais refletido sobre a importância de termos uma empatia ética no tocante ao nosso universo feminino, e diante da nossa participação compulsória nesse mundo, entender das formas cruéis como ele muitas vezes se encontram.

Assumimos então, a responsabilidade de mostrar a vocês, certos componentes de utopia reconhecido intrinsecamente como parte da nossa natureza feminina que é capaz de gerar novos horizontes através da nossa afetividade que de certa forma pode ser vista como maternal. Lidaremos com temas difíceis e extremamente tristes.

Para isso, é fundamental destacar que o feminismo, corrente que visa igualdade de direitos entre as mulheres, nos traz um conceito interessante sobre *sororidade* e que consideramos quase utópico na prática, porém generoso o suficiente com nós mulheres, capaz de nos fazer encontrar umas com as outras independentes do lugar de fala em que estamos inseridas socialmente.

É um conceito que ainda não compõe o dicionário brasileiro, entendido pela jornalista e criadora da plataforma feminista Todas as Mulheres do Mundo, Giovanna Maradei, que refere-se a: "é ter, acima de tudo, a ideia de que nós precisamos apoiar outras mulheres para buscarmos juntas a liberdade que queremos"¹.

Outra importante reflexão que trazemos para introduzir nosso trabalho vem da vencedora do Nobel da Paz, Malala Yousafzai, uma paquistanesa nascida em 12 de julho de 1997 e ativista dos direitos das mulheres: "sozinha minha voz é apenas uma voz"².

Visto isso, é importante destacar que sempre que falamos de mulheres deveríamos pensar no ser humano igual em sentidos e em direitos. Que mesmo tendo os dados históricos para nos lembrar que o machismo é uma terrível marca nos dias atuais, que carregamos um país que não foi formado por miscigenação, mas proveniente de estupros do sexo masculino, nós inclusive, mencionamos:

"É sempre dito que nós somos o país da ‘miscigenação’, o país de todas as etnias, o que além de uma grande mentira por conta de todo o preconceito e racismo que é dirigido às pessoas não brancas, anula-se o fato de que a tal miscigenação não foi pacífica, o Brasil nasceu do estupro. Do estupro de escravas negras, do estupro de índias..."³ (site da Justiça de Saia)

Por análises históricas, de lutas, de conscientização, é importante compreender o nosso estudo como parte integrante de uma questão sistêmica que não é isoladamente apenas um dado entre repressão e punição, mas o feminino aprisionado tanto no ambiente de trabalho como é o caso das agentes, como na forma em que o encarceramento tem tratado as mulheres que cometem ou não condutas criminosas.

Vale ressaltar, que se existe mesmo a sororidade, ser carcereira e estar encarcerada são situações vividas por nossas iguais e sendo elas também iguais entre si, com nervuras de desigualdade em relação às oportunidades que tiveram. Veremos que estão em situações

¹ <https://www.katianevieira.com.br/desenvolvimento-pessoal/sororidade-precisamos-falar-sobre-isso/>

² <https://universa.uol.com.br/noticias/redacao/2018/04/01/o-que-e-sororidade-e-como-pratica-la.htm>

³ <http://www.justicadesaia.com.br/o-brasil-nasceu-do-estupro/>

limites, de oposição, mas que ainda assim é possível encontrar uma forma de sensibilizar o olhar e enxergar que as agentes carcereiras trabalham presas e temem por uma desordem fatal no dia do seu plantão. Enquanto, as prisioneiras vivem presas e temem não obter liberdade ao perder dia após dia a sua dignidade para co-existir.

O princípio da dignidade da pessoa humana, discriminado na Constituição Federal de 1988 é tanto para um lado quanto para o outro. E nessa linha vertical há direitos e garantias fundamentais que as unem. A partir dessa união, desses pontos de encontro que ligam um ser humano ao outro, devemos alinhavar todo o nosso olhar julgador, ora crítico, para receberem análises voltadas ao conceito de igualdade. E, vale lembrar:

“Art. 1º A República Federativa do Brasil, formada pela união indissolúvel dos Estados e Municípios e do Distrito Federal, constitui-se em Estado Democrático de Direito e tem como fundamento:

III - Dignidade da pessoa humana”⁴ (Constituição Federal de 1988)

Qualquer interpretação na apresentação dos dados colhidos e apresentados que surtirem como julgamentos serão feitos na abordagem conclusiva ao final deste estudo.

No entanto, não temos a pretensão de trazer uma síntese de todos os temas importantes de cada livro, mas apenas alguns dados e essa possível conclusão na qual nós poderemos traçar tessituras que sirvam para humanizar o olhar sobre tanto a parte que pune, como a parte que está sendo punida. Sendo de fundamental importância compreender que o que está por trás do poder punitivo é o Estado dito democrático e de direito, e que também é quem está por trás com suas falâncias, omissões, produzindo a causa mais provável das que integram a parcela que está sendo punida.

O fato de não esgotar o tema dos livros mencionados e que a seguir serão tratados aqui, não se refere apenas à nossa simples incapacidade de fazê-lo, mas funciona como uma forma de enxergar as pessoas aqui tratadas com alteridade.

Será necessário considerar que os dados demonstrados passarão pela nossa percepção como autoras e que isso significa que serão informações tratadas através das nossas vivências particulares. Visamos apresentar a situação de mulheres que dessa mesma forma que nós, estão repletas em sua pluralidade, singularidade e com alguma neutralidade, e que, entretanto, são pertencentes do mesmo Estado.

⁴ http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm

Portanto, assumimos que não será possível delimitar os abismos circunstanciais de cada indivíduo isoladamente porque nem o conjunto de presas são homogêneos, nem o conjunto das agentes. A desfiguração dos preconceitos e pré informações sobre o tema tentará ser deixado de lado em detrimento de uma escuta plena. É como diria o autor Bernardo G. B. Nogueira sobre uma reflexão da filosofia trabalhada por Lévinas:

“Seria uma caminhada para o infinito. O outro em Lévinas é um abismo que nos convida a des-conhecer. Desconcertando nossas miradas e trazendo vertigem às certezas de nosso olhar. Ante o abismo infinito e indecifrável do outro devemos nos prostrar, como ante um deus”⁵. (Nogueira, Bernardo. G B. 2015)

CAPÍTULO 01: EU QUERO PAZ NO MEU PLANTÃO

As agentes penitenciárias que responderam ao questionário aplicado que deu origem ao livro abordado, construído pelo autor, Virgílio de Mattos, são trabalhadoras do Complexo Penitenciário Estevão Pinto em Belo Horizonte/MG.

O trabalho remunerado é necessidade e direito de todo cidadão, cidadã, que completam a maioridade com o objetivo que estes sejam capazes de prover o seu sustento como o de sua família. Existem leis no nosso ordenamento jurídico que regulam e definem os contratos trabalhistas a fim de garantir condições dignas as trabalhadoras. O trabalho está previsto na Constituição Federal como um direito social em seu art. 6º. E, o princípio básico do direito do trabalho que deve nortear de forma análoga não só as relações trabalhistas privadas, mas também a pública, faz relação com trazer mais proteção às normas que sejam mais benéficas aos trabalhadores em detrimento do empregador, afinal, representam a parte mais frágil de uma relação trabalhista.

Tendo em vista que explanamos a importância de termos uma oportunidade de trabalho para sobreviver no sistema capitalista, torna-se fundamental compreender que o Estado deve garantir condições dignas para que ele possa ser exercido.

Portanto, o que vimos na nossa pesquisa é que além do trabalho das agentes ser exaustivo, estressante, que a única coisa que elas têm em mente ao longo da jornada é o desejo de obter paz no plantão, afinal elas sempre temem mortes ao longo do dia proveniente de motins e rebeliões, elas, ao chegarem em casa, em seu momento de liberdade, partem para uma segunda jornada que o modelo patriarcal delimitou que deve ser feito prioritariamente pelo sexo feminino. Arrumam a casa, cuidam dos filhos, fazem comida e deixam tudo pronto para

⁵ NOGUEIRA. Bernardo G. B. Levinas e o Estado Plurinacional. 2015. pag. 20.

o dia seguinte. Esse aspecto é abordado por Virgílio como condição da exploração de gênero que nem mesmo as trabalhadoras se recusam a deixar de executar. Independente das razões pessoais de cada uma, é importante ver que esse dado apresenta questões comuns à todas as mulheres, independente da classe social.

Nos atentamos para o desassossego que essas trabalhadoras vivem, quando nos gráficos que o autor nos apresentou encontramos os seguintes dados:

Pergunta: Quando você chega em casa costuma pensar em seu dia de trabalho?

Resposta: 74% sim e 26% não.

Não dormem bem: 18%. Têm pesadelos: 17%. Insônia: 33%. Usam medicação para depressão e ansiedade: 15%.

O próximo dado deve ser compreendido com alarde tendo em vista as possíveis causas do problema.

Hipertensão: 40%.

A hipertensão pode ser uma doença devido ao alto nível de sal, álcool, fumo, mas também é causada quando a qualidade de vida do indivíduo está em sua rotina sofrendo um alto estresse.

Segundo o site do ministério da saúde 388 pessoas morrem por dia de hipertensão⁶.

A pressão alta reflete um estado de espírito peculiar vivenciado em seu cotidiano e pode refletir inclusive na forma como você lida com o mundo.

Outro dado alarmante é que apenas 24% entendem que o sistema penitenciário é fracassado e ineficaz, quando a maioria delas sentem orgulho do serviço disciplinado que prestam.

Em todos os dicionários que procuramos estão relacionados o conceito de disciplina com o da obediência. É necessário fundamentar que o serviço das agentes é obrigar alguém a fazer alguma coisa que elas geralmente não querem fazer e em um local que ela não gostaria de estar, acompanhadas de pessoas em sua maioria indesejadas. Acreditamos que esse dado apresentado está intimamente ligado aos níveis altos de pressão arterial que contribuem para gerar a atmosfera de uma penitenciária diariamente. Todos os dias.

O autor dessa pesquisa que se tornou livro, Virgílio de Mattos trata de nos explicar que é importante manter o sigilo dos relatos pelos motivos que existem em qualquer local onde o trabalho é um fardo pesado: perda do cargo, perseguição e retirada de direitos.

⁶ <http://www.saude.gov.br/saude-de-a-z/hipertensao>

Por isso, de forma ampla relatamos que existe um pensamento que ecoa entre as trabalhadoras: manter a autoridade sem ser autoritária⁷ (pág 28).

Esse tipo de pensamento é embasado no fato de haverem muitas presas no local, algumas que podem ser consideradas violentas e por isso inclusive foram punidas com o encarceramento. Entretanto, é necessário manter a ordem não só pelo sentimento que ronda as agentes de se perceberem representantes de um estado de coisas como a sede de vingança da sociedade contra as mulheres que infringiram alguma norma de conduta social, mas mais importante que isso, é por uma questão de sobrevivência. As agentes precisam do emprego, elas estão tendo uma oportunidade, necessariamente não são responsáveis pelo sistema prisional não funcionar, apesar de não compreenderem bem o fracasso, e a responsabilidade única e exclusivamente do Estado. As agentes são um instrumento do Estado que revelam de forma crua a precarização agressiva da vida humana à serviço da vaidade dos que estão mais ao topo da pirâmide. Isso nos é trazido quando no relato de uma das agentes elas nos conta:

"Outro aspecto a ser relatado é a falta de incentivo, motivação por parte dos diretores. À medida que o tempo passa percebemos que existe um jogo de interesses, todos querem ser diretores gerais e só se preocupam em criar atritos, fazer intriga, etc. Talvez a vaidade excessiva seja o termo melhor empregado."⁸

Esse é em suma o quadro apresentado inicialmente por essa obra. De maneira que tentamos pegar alguns pontos para trazer luz à nossa reflexão.

Então, o que temos nesses pontos abordados são certas falâncias provenientes das necessidades que o sistema capitalista nos impõe, ao ponto de obrigar um povo a se submeter a qualquer situação e convencê-los que o que vivenciam é de certa forma razoável. Isso deflagra uma situação de identificação com outros aspectos sociais que não estão presentes apenas no espectro cru do trabalho penitenciário, mas em outros níveis que também limitam a nossa capacidade de existir com saúde, digamos, de forma menos pressionada, sem ter que recorrer a repressão do outro feita por nós. Nós, carcereiras constantes de uma sociedade que não se apresenta por essa perspectiva nem tão justa, nem tão humana.

CAPÍTULO 02: PRESOS QUE MENSTRUAM

Publicado no ano de 2015 e escrito pela então jornalista Nana Queiroz, o livro Presos que menstruam retrata as histórias ouvidas e experiências por ela vivida, ao longo dos 4 anos, transitando pelas principais unidades do sistema penitenciário feminino brasileiro.

⁷ MATTOS. Virgílio de. De uniforme diferente o livro das agentes. 2010. pág 28.

⁸ MATTOS. Virgílio de. De uniforme diferente o livro das agentes. 2010. pág. 22.

Com a descrição: “A brutal vidas das mulheres – tratadas como homens- nas prisões brasileiras”, a autora provoca a curiosidade dos leitores a folhear as páginas de um livro que remonta a realidade de um sistema penitenciário sucateado, o qual, em sua maioria, não se encontra preparado nem estruturado para lidar com as prerrogativas e necessidades que a população feminina carcerária brasileira demanda.

Em meio a mulheres com idades diversas, algumas raras, advindas de outras etnias, umas, já avós, outras, se tornando mães dentro do próprio complexo penitenciário, Nana retrata a tentativa destas em manterem sua própria identidade e histórias de vida, mesmo estando imersas em um ambiente propício para descharacterizá-las como ser humano. Cumprindo suas penas delongadas em anos, por terem ora se envolvido no tráfico, ora no roubo, a autora revela ser estas as principais ilícitos cometidos pelas presidiárias, cujas justificam a prática como meio de complemento de suas rendas.

"A prisão é uma experiência em família para muitas mulheres no Brasil, não apenas para Ieda, Marta e Márcia. Em geral, é gente esmagada pela penúria, de áreas urbanas, que buscam o tráfico como sustento. São, na maioria, negras e pardas, mães abandonadas pelo companheiro e com ensino fundamental incompleto."⁹

Nos anos anteriores à publicação, Nana Queiroz, visitou dez dos principais complexos penitenciários feminino do país, dentre eles a Penitenciária de Madre Pelletier, Presídio Feminino do Distrito Federal e Penitenciária de Sant'anna, os quais somados às demais unidades do sistema penitenciário, abrigavam à época cerca de 36 mil mulheres, o que correspondia 7% da população carcerária total do Brasil.

"Segundo o Ministério da Justiça, entre 2007 e 2012, a criminalidade cresceu 42% entre as mulheres – ritmo superior ao masculino. Uma tese em voga entre ativistas da área é a de que a emancipação da mulher como chefe da casa, sem a equiparação de seus salários com os masculinos, tem aumentado a pressão financeira sobre elas e levado mais mulheres ao crime do decorrer dos anos."¹⁰ (QUEIROZ, Nana. 2015, pg. 63)

Condenadas ou acauteladas não apenas por sentenças e decisões judiciais, as mulheres que compõem estes centros penitenciários, se veem também subjugadas pelo descaso do Poder Público, que lhes garantem o mínimo do exigido pelos preceitos constitucionais e legais do ordenamento brasileiro.

As penitenciárias se caracterizam por serem ambientes superlotados, em condições degradantes de se viver, os alimentos, muitas vezes, são armazenados de forma inadequada, há

⁹ QUEIROZ. Nana. Presos que menstruam. 2015. pág 63

¹⁰ QUEIROZ.Nana. presos que menstruam. 2015. pág. 63

falta produtos de higiene, bem como carência no serviço da prestação de saúde, tudo descrevendo o descaso da Administração Pública.

Além da insistente omissão do Executivo, Legislativo, bem como das instituições responsáveis pela execução penal brasileira referentes ao Judiciário e seus poderes auxiliares, as presas do nosso país lidam com o desamparo da sociedade civil justificado pelo iminente preconceito e formação do ideal, de que a situação caótica do encarceramento brasileiro não é um problema que lhes competem. Em decorrência deste fator, frequente e impunes se tornam os abusos, as violências físicas e psicológicas praticados pelas autoridades policiais e as agentes penitenciárias.

"Quando a polícia finalmente pôs as mãos em Gardênia, ela já estava com a gravidez avançada. Não que isso, em momento algum, tenha lhe rendido tratamento especial. Quando foi detida, Gardênia foi jogada com violência dentro da viatura e teve uma bolsa pesada atirada contra sua barriga.

- Aiii!

- Tá reclamando do quê? Isso é só outro vagabundinho que vem vindo no mundo aí!

Quatro dias depois de chegar à delegacia, a pressão emocional e as más condições adiantaram o parto em dois meses. Começou a sentir contrações e pedir ajuda, mas os policiais alegaram que não havia viatura disponível para levá-la ao hospital.

Dor, dor, dor. E foi só quando ela entrou mesmo em desespero e começou a gritar, a incomodar, que encontraram uma viatura para ela. [...].

Entre uma contração e outra, ela foi observando a rua, as pessoas que olhavam o carro com medo, com curiosidade, com hipocrisia. A ninguém importava Gardênia ou o bebê que carregava. Eles eram o resto do prato daquela sociedade. O que ninguém quis comer. E seu filho já nascia como sobra."¹¹

Em meio as crônicas escritas por Nana Queiroz, nas quais descreve a seus leitores a estrutura desumana dos presídios em que visitou e as facetas da vida desalentadora de suas personagens, a jornalista cumpriu o papel de frisar o lado materno destas mulheres estigmatizadas pelos erros cometidos. Nana mostra o lado sensível dessas mulheres ao se reportarem a seus filhos. Encarceradas compartilharam com a autora as impossibilidades e dificuldades do exercício de suas maternidades nos ambientes de restrição de liberdade, demonstrando a dor e os traumas sofridos por terem seus filhos afastados e que não raras vezes, retirados de suas guardas.

Nas crônicas, *Leite, fraldas e potes de açúcar; A sentença do filho; Os filhos de Camila; Carolina que sempre foi mãe de uma garotinha; Filhos do cárcere; Dias das Mães*

¹¹ QUEIROZ.Nana. Presos que menstruam. 2015. pág 72.

QUEIROZ remonta algumas histórias que ouviu ou presenciou das gestantes, que além de não possuírem tratamento especial durante a gestação, costumam passar por partos violentos. Após terem seus filhos nos braços, ainda precisam optar entre os terem por perto e vê-los crescer em locais indignos para uma criança, ou para poupá-los do cárcere, abrirem mão de suas guardas.

"O último levantamento feito pelo Ministério da Justiça mostrava que 166 crianças viviam no sistema prisional no país. Destas, só 62 estavam em locais dignos como Cássia. As demais moravam em presídios mistos, com pouca ou nenhuma adaptação para receber-las. Cadeias de homens e mulheres ainda predominam fora das capitais e, quando nascem em locais assim, as crianças vivem em celas superlotadas, úmidas e malcheirosas, chegando até mesmo a dormir no chão com as mães. Apelidadas pelos filhos, muitas presas preferem devolvê-los à família ou entregar para adoção a vê-los vivendo em tais condições."¹²

Quanto às mulheres que já possuíam seus filhos antes de serem apenadas, a autora pontua que alguns pesquisadores estimam:

"[...] que por volta de 85% das mulheres encarceradas sejam mães. Quando detidas, seus filhos são distribuídos entre parentes e instituições. Só 19,5%, dos pais assumem a guarda das crianças. Os avós maternos cuidam dos filhos em 39,9% dos casos, e 2,2% deles vão para orfanatos, 1,6% acabam presos e 0,9%, internos de reformatórios juvenis."¹³

Na crônica *Uma fita colorida e a história de uma presa com o nome de minha mãe*, é contado a história de Ieda, na qual é revelado que por falha do sistema de intimações do judiciário brasileiro, muitas mães acabam por perder a guarda de seus filhos mesmo não sendo de seu interesse. E, uma vez que detidas acabam por não possuir informações precisas e nem as intimações acerca dos processos de guarda de seus filhos.

"Durante o processo, os fóruns enviam intimações para o endereço dos pais que tem registrados em seus arquivos. Essas cartas chegam às antigas casas das presas e ficam mofando nas caixas do correio. Elas nunca descobrem que foram convocadas a depor e manifestar interesse por manter seus filhos e faltam às audiências. O Estado entende ausência como desinteresse e mergulha a criança no burocrático e ineficiente sistema de abrigos e adoção. Assim uma mãe, com o nome da minha, perde sua garotinha."

Em meio a tantas histórias contadas, possível perceber, que a jovem jornalista propõe em sua obra a transposição das percepções pelas quais obteve ao longo da jornada de seus visitas ao sistema carcerário feminino brasileiro, de modo sensível a seus leitores. Nana traz em seu livro, crônicas que tendem a enfatizar, não os crimes cometidos pelas detentas, e sim, o lado humano que estas possuem, o qual raras vezes são retratados, demonstrando com

¹² QUEIROZ. Nana. Presos que menstruam. 2015. pág 117.

¹³ QUEIROZ.Nana. Presos que menstruam. 2015. pág 94.

alteridade, possuir estas dores, amores, razões e redenções, os quais são violados e desrespeitados no dia a dia da realidade penitenciário no Brasil.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Percebemos que as condições pessoais de cada indivíduo isoladamente refletem as condições precárias que existem para sobreviver neste universo do encarceramento, seja para manter a saúde e a felicidade no trabalho, seja para manter a saúde e a felicidade nas condições existenciais de estar presa.

Falamos de felicidade na nossa conclusão porque é um sentimento que alivia o fardo da vida capitalista, mas hora nenhuma, em nenhum dos dois livros nós encontramos semelhanças desse sentimento presente nas agentes ou nas detentas. Uma loba da outra. Que deveriam acordar para uma situação em que elas podem juntas, garantir um olhar comum entre as possibilidade de convivência que torne a vida mais suportável para ambas. E por que não feliz?

Como nós alertamos na introdução, pode ser que nossa visão seja humanitária ao ponto de estar, quando comparado a realidade social, com características advindas de um caminho ideológico carregado de utopia.

Afinal, nos é impossível culpar um dos lados pelo fracasso do sistema penitenciário feminino. É uma questão relativa a mentalidade da sociedade global que precisa melhor avaliar de forma a considerar os princípios dos direitos humanos e da fraternidade como valores fundamentais a serem de forma feroz perseguidos.

A convivência em sociedade nunca foi fácil desde os primórdios do surgimento do homem na terra e por isso entendemos as nuances que dificultam esse processo nos presídios que parecem a temperatura diária de uma panela de pressão. Nós escolhemos para este estudo um escopo deixado à margem do caminho, onde tem residido o pior do ódio e da violência. É o local onde a insanidade social para cometer crimes por causa muitas vezes da ausência do Estado em garantir a vida digna das pessoas fica tutelado pelo desejo de vingança. E com isso, as detentas podem ser confundidas com as agentes, ambas muitas vezes carregadas de ameaças diárias, umas pelas outras.

Porém, não nos é permitido deixar de acreditar que o mais importante neste momento é o envolvimento político consciente da sociedade para que pressione o governo para que ele

possa através das políticas públicas, fornecer a evolução do respeito e principalmente do entendimento amplo, legal e irrestrito sobre a importância dos direitos humanos.

Enfim, é preciso ir além da letra da lei e ver na concepção de indivíduo para indivíduo como, através da empatia, podemos nos solidarizar para ajudar que esse caldeirão (penitenciárias), pare de explodir diariamente.

ERRATA

O texto ACOLHIMENTO, CONSIDERAÇÃO E HOSPITALIDADE NA EXPERIÊNCIA DO ESTRANGEIRO: POTÊNCIAS DO FEMININO (p. 66-81) é de autoria de Luís Mauro Sá Martino e Ângela Cristina Salgueiro Marques.

Os organizadores.