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

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

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 palestinenses, 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 crispação 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 relacione, 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 doçura 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 hospitaleiro 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 feminidade 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 admoestação 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 feminidade 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 feminidade do feminino já se anuncia o amor sem concupiscência que Eros seria incapaz de realizar por si mesmo. O infinito do amor trazido pela feminidade 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 susceptível e exposto uma (des)substancialização ao modo de um reviramento ao avesso do sujeito identificado às "entranhas 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)abitação 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 philosphique*. Paris: Éditions Grasset £ Fasquelle, IMEC Editeur, 2009.

_____. *Totalidade e Infinito.* Tradução José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 2015.