# 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

# 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 sintony 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 filosoficos 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 "suspensão" 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. Constata-se 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 Ḥayyîm ("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 (*ṣimṣūm*) 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 *tōhû wābōhû* 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 *'Ĕlōhîm* (Deus) nas expressões "ser criado à imagem e à semelhança de *'Ĕlōhîm*" (Gn 1, 27 e 5,1). Na tradição rabínica, o nome *'Ĕlōhîm* revela a "justiça" divina, não por meio do termo *ṣədāqāh*, 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 *'Ĕlōhîm*. 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 *'Ĕlōhîm*. 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 *'ădāmāh* (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 morte[1]. 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 *midrashîm* 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: *'ĕmeṯ* ("verdade"). Ele ainda não tinha recebido o hálito 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: *'Ĕlōhîm* 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 *nefeš*, a *rûaḥ* e a *nəšāmāh*. Na tradição judaica, *nefeš* representa o nível da ação, *rûaḥ* 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 *sefîrôṯ*. 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 *nefeš* 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'āh*) e a fala" (RASHI,1993, p. 10).

O termo *nefeš*, 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 "*nefeš* 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 "*nefeš* 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 *nefeš* 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 *'eḥād* (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 *'eḥād* (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 *ḥmd* e também pelo uso do verbo e do substantivo da raiz *'kl*, que traz em si uma conotação de prazer, sobretudo na expressão *wətôb ləma'ăkāl*. 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*, *'eḥāḏ* e *baḏ*. 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 kənegḏô* 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 *negeḏ*, presente em *kənegḏô*, 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, *negeḏ* 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 *'iššāh* (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 2,23[4], 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 "pés" 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 teológicos[5] e em eventos significativos da história da salvação[6]. 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't happa'am 'eṣem mē'ăṣāmay ûbāśār mibbəśārî* , 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: ʿeṣem e *bāśār*. O primeiro, *ʿeṣem*, significa "osso", mas também designa a "coluna vertebral". Quando ele é agregado a *bāśār* significa "ser parentes" (BRATSIOTIS, 2007, p. 1731-1766). O segundo, *bāśār*, 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 *bśr*, que pode ser traduzido por "anunciar", "proclamar uma boa nova" (SCHILLING,1988, p. 1722-1730), na LXX é traduzida pelo verbo euaggelizw ("evangelizar") e o substantivo euaggelion ("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'essense*", quando diz: "a proximidade não é uma confusão com outrem [...], mas significação incessante – in-quietação 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

Rosenzweig[7], também remete à literatura rabínica, ao afirmar que no encontro do *'îš* (homem) com a *'iššāh* (mulher) o Senhor colocou neles seu nome *Yāh*. 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: *'Ĕlōhîm* 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 *'iššāh*. 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 *yōd* no verbo *yyîṣer* em Gn 2,7. Alguns sábios interpretam o duplo *yōd* 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 *yōd* 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 *yōd*, 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 pulsação 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, 2011[1], 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 *Berakôt* 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 *nefeš*[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'ōd* - 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.; RINGGREN, 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. (Verdier 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. 2e 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 editions Minuit, 1982. (Critique).

_____. *De l'Existence a l'Existant*. 2e 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.* 10e 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*. 2a 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.