

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO  
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

MARIANA DI STELLA PIAZZOLLA

**Hospitalidade *oferecida* pelas lágrimas da cega:**

Jacques Derrida e a habitação do feminino

Versão corrigida

São Paulo

2024

MARIANA DI STELLA PIAZZOLLA

**Hospitalidade *oferecida* pelas lágrimas da cega:**  
Jacques Derrida e a habitação do feminino

Dissertação apresentada ao Programa de Pós Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de Concentração: Ética e Filosofia Política

Orientador: Prof. Dr. Sérgio Cardoso

Versão corrigida

São Paulo

2024

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação  
Serviço de Biblioteca e Documentação  
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

P584h Piazzolla, Mariana Di Stella  
Hospitalidade oferecida pelas lágrimas da cega:  
Jacques Derrida e a habitação do feminino / Mariana  
Di Stella Piazzolla; orientador Sérgio Cardoso - São  
Paulo, 2023.  
256 f.

Dissertação (Mestrado)- Faculdade de Filosofia,  
Letras e Ciências Humanas da Universidade de São  
Paulo. Departamento de Filosofia. Área de  
concentração: Filosofia.

1. Jacques Derrida. 2. Emmanuel Levinas. 3.  
Hospitalidade. 4. Mulher-feminino. 5. Ética do  
acolhimento. I. Cardoso, Sérgio, orient. II. Título.



UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO  
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

**ENTREGA DO EXEMPLAR CORRIGIDO DA DISSERTAÇÃO/TESE**

**Termo de Anuência do (a) orientador (a)**

**Nome da aluna:** Mariana Di Stella Piazzolla

**Data da defesa:** 11/12/2023

**Nome do Prof. orientador:** Sérgio Cardoso

Nos termos da legislação vigente, declaro **ESTAR CIENTE** do conteúdo deste **EXEMPLAR CORRIGIDO** elaborado em atenção às sugestões dos membros da comissão Julgadora na sessão de defesa do trabalho, manifestando-me **plenamente favorável** ao seu encaminhamento ao Sistema Janus e publicação no **Portal Digital de Teses da USP**.

São Paulo, 30 de janeiro de 2024.

---

Prof. Dr. Sérgio Cardoso

*Quando nos levantamos contra o racismo  
não estamos pedindo para ser  
incluídas na sociedade racista,  
e se dizemos não ao hetero-patriarcado,  
então, não desejamos ser assimiladas  
a uma sociedade que é  
profundamente misógina e hetero-patriarcal.*

*E, se dizemos não à pobreza,  
nós não queremos ser contidas dentro de  
uma estrutura capitalista que valoriza  
mais o lucro do que os seres humanos.*

Angela Davis

## AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Dr. Sérgio Cardoso, que de olhos fechados me recebeu, sempre me estimulando, apoiando, e permitindo, salvo engano, a primeira dissertação defendida em Jacques Derrida no Departamento de Filosofia.

À Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Silvana de Souza Ramos, que das promessas fez realidade. Agradeço a recepção no *Grupo de Estudos de Política e Subjetividades* e nos encontros sobre a *A origem da Geometria*, onde atamos e desatamos nós que muito têm colaborado para minha formação. Agradeço também por acompanhar minha jornada no Departamento, além da participação na banca de qualificação e aceitar participar da banca de defesa.

À Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Dirce Eleonora Nigro Solis, que tive oportunidade de encontrar virtualmente e, depois, presencialmente. Seu acolhimento trouxe mudanças significativas para esta pesquisa, dentre elas, a apresentação da obra *Memórias de Cego* e a compreensão de Derrida dentro da história da filosofia. Agradeço também pelas leituras de textos que produzi, além de ter participado da banca de qualificação e aceitar participar da banca de defesa.

Ao Prof. Dr. Marcelo de Mello Rangel, que prontamente se disponibilizou a ler meu trabalho, a abrir as portas do GT Alteridade e Desconstrução, além de aceitar participar da banca de defesa.

Ao Prof. Dr. Luís César Oliva, por me apresentar Pascal, autor que abriu algumas das interpretações desta pesquisa e pela leitura de textos que produzi; ao Prof. Dr. Rafael Haddock Lobo pelas aulas ministradas em conjunto à Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Dirce Solis; e à Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Fernanda Alt, por abrigar minhas questões dentro do grupo de trabalho que conduziu.

À Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Janina Onuki, que orientou a minha primeira iniciação científica sobre a discussão de gênero nas Nações Unidas; e ao Prof. Dr. Vladimir Safatle, com quem iniciei meus estudos sobre Derrida e realizei minha segunda iniciação científica neste Departamento.

À Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, ao Departamento de Filosofia e à secretaria, em nome de Geni Ferreira Lima, sem a qual não teria conseguido concluir a pesquisa. Às companheiras e companheiros do *Grupo de Estudos de Política e Subjetividades* especialmente Iracy Junior, Manoel Coracy, Victor Frohlich e Clemie Bland.

À Integra Diversidade, em nome de Keyllen Nieto, representando todas as pessoas que ali passaram, com as quais partilhei experiências coletivas.

À Helena Romanach, que sempre me incentivou a voar, à Marlene Goldenstein, que sempre me estimulou a pensar e ao Cleodon Silva, que lutava por nós e acreditou em mim.

À todas e todos que ouvi e que me ouviram nos encontros filosóficos, mas também nos tecnológicos, políticos e culturais da vida de trabalho, afeto e militância. Em especial às amigas e amigos: Diogo Cauvilla, Ana Carolina Henrique, Fernando Cunha, Priscila Putini, Beatriz Garcez, Maria Lisabete Santiago, Daniel Ribeiro, Marília Ortiz, Ilana Goldstein, Rafael Versolato, Thiago Fonseca, Danilo Ferreira, Ricardo Parro, Clara Nogueira, Maria Cristina Longo, Liliane Prata, Bárbara Paredes, Cristina Suster, Regina Queiroz, Vitor Cheregati, Ari Vieira, Inaê Batistoni, Federico Vazquez, Rafael Bantu, Felipe Cabral, Robson Sampaio, Yukari Tome, Lucas Marchesin, Edilene Magalhães, Karina Miyamoto. E às amigas e amigos desde o Liceu de Artes e Ofício: Nayana Tiemi, Davi Colombo, Paula Yamamoto, Aline Godoy, Simone Figueredo, Samira Rodrigues, Bianca Santana e Caroline Ykuta.

À família, biológica e agregada, que tiveram de lidar com as minhas ausências.

À quem foi condição de possibilidade desta pesquisa: Vinícius José Fecchio Gualdo, que me ofereceu hospitalidade, amou e sustentou de diversas maneiras o espaço-tempo de realização deste trabalho, que deixa tudo mais leve quando parece impossível relaxar, com quem compartilho a esperança num mundo sem opressões e a quem dou as mãos cotidianamente para construir essa história.

À todas e todos que abriram as portas e janelas de suas casas e me permitiram coabitar. Literalmente: Vitor Cheregati, Priscila Putini, Simone Rocha Figueredo e Ana Carolina Henriques, aos quais mais uma vez agradeço.

Em memória de Thiago Spada Zati, com quem primeiro dividi o desejo da graduação em Filosofia e as leituras de textos nos espaços desta cidade.

Às comunidades desenvolvedoras dos sistemas operacionais com núcleo Linux e todos seus softwares livres, em particular o *Libre Office*.

À CAPES pela bolsa concedida e à sociedade que a financia.

## RESUMO

PIAZZOLLA, Mariana Di Stella. **Hospitalidade oferecida pelas lágrimas da cega**: Jacques Derrida e a habitação do feminino. 2023. 256 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2023.

Que o feminino participe da noção de hospitalidade nas obras de Jacques Derrida não é mero acaso, apesar de nem sempre ser considerado. Talvez isso se deva à invisibilidade que o caracteriza. Trata-se, como diz o filósofo, de uma hipótese suplementar. Assim, antes de constituir uma contingência cultural, o feminino é alçado à condição de (im)possibilidade. Fazendo-se, portanto, como sustentáculo do que é deixado de fora. Desse modo, busca-se compreender tal posição em consonância com sua aporia. Para tanto, em primeiro lugar, mostra-se como nos seus primeiros trabalhos, Derrida desconstrói a constituição da subjetividade husserliana, denunciando uma abertura na fenomenologia quando esta parecia fechada ao outro. Essa interrupção do sujeito que se afirmava em presença conquistando as propriedades por uma visão do mundo, revela antes, um cego, que tem a capacidade de receber o outro. Por sua vez, este é deslocado para a cegueira da mulher num movimento que não realiza uma simples inversão, pois depende de uma noção de temporalidade na qual passado-presente-futuro se dobram num instante: tempo messiânico. Em seguida, ao analisar essa subjetividade que teve sua visão sacrificada, percebe-se que ela transcende ao passado imemorial, posto que é perseguida por uma alteridade que demanda compartilhamento de suas propriedades. Nesse sentido, perdê-las passa a ser uma necessidade para receber o outro. Por isso, Derrida compara as subjetividades de Levinas e Pascal. Nessa tradição, encontrou-se uma suplementariedade da visão, na qual a cegueira externa é substituída pelos olhos do coração, cuja operacionalidade daria acesso ao rastro do Infinito no Rosto de Outrem. Sendo assim, uma visão permaneceria, porque antecedida pelo choro agostiniano. A suplementariedade do feminino vem, então, suplementar a visão do cego que vê a luz sobrenatural. Ela está nas lágrimas associadas à sensibilidade da mulher, que não deixam os olhos externos nem ver nem deixar de ver. Com isso, o feminino passa à condição de impossibilidade da hospitalidade: é preciso ser cega chorosa para receber Outrem. Segue-se desse deslocamento da razão à sensibilidade, a necessidade de se discutir como a mulher e feminino se articulam no acolhimento. Derrida, ao ler as obras de Levinas, oferece duas leituras que se distinguem pela associação "das mulheres empíricas de fato" à hipérbole androcêntrica, e do "ser feminino" à *hipérbole feminista*. A primeira leitura acusa as privações que as mulheres sofrem como alteridade que sustenta uma ética da qual não lhes é permitido participar. Elas são sacrificadas, tal como as bruxas, para que os homens possam (con)fraternizar. Nessa interpretação, o acolhimento é tratado como trabalho, cujas demandas por visibilidade se alocam nas estratégias em voga pelo fim da subordinação das mulheres. Mas existe uma outra leitura possível para aquela que é sensível em oposição ao inteligível (chorosa), que não tem acesso à intuição de essência em contraposição ao vidente (cega), aquela que deve ser sacrificada em oposição ao que transcende (bruxa): o Manifesto Feminista. Este deve assumir a invisibilidade de um feminino enquanto tempo messiânico que retorna, sem reproduzir as mesmas situações de opressão, para trazer, com a novidade, a libertação.

**Palavras-chave:** Jacques Derrida. Emmanuel Levinas. Hospitalidade. Mulher-feminino. Ética do acolhimento.



## ABSTRACT

PIAZZOLLA, Mariana Di Stella. **Hospitality offered by the tears of the blind woman**: Jacques Derrida and the dwelling of the feminine. 2023. 256 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2023.

It is not fortuity that the feminine participates in Jacques Derrida's thought of hospitality, although it is not always considered. Perhaps this is due to the invisibility that characterizes it. According to the philosopher, it is a supplementary hypothesis. Thereby, rather than a cultural contingency, the feminine is elevated to the condition of (im)possibility: a support for what is left out. In this way, this work aims to understand this position in consonance with its aporia. Firstly, it is shown in his early work how Derrida's deconstruction of the Husserlian subjectivity reports an opening in phenomenology that remains, seemingly, closed to the other. This interruption of the subject who stated himself in presence – gaining properties through a sight of the world – reveals the blind man who has the capacity to receive the other. Therewithal, he is displaced towards the woman's blindness, within a movement that does not carry out a simple inversion, as it depends on a temporality in which past-present-future are folded in an instant: messianic time. When analyzing the subjectivity whose sight has been sacrificed afterwards, one realizes that it transcends into the immemorial past, since it is persecuted by an alterity that demands sharing its properties. Losing them becomes a necessity to receive the other, therefore, Derrida compares the subjectivities of Levinas and Pascal. Consequently, a supplementary aspect of sight was found in this tradition, in which external blindness is replaced by the eyes of the heart, whose operability would give access to the trace of the Infinite on the Face of the Other. Therefore, the blind man remains a visionary, because it is preceded by the Augustinian cry. The supplementary of the feminine comes, then, to supplement the sight of the blind man who sees the supernatural light. Associated with the woman's sensibility, the tears are those allow the external eyes neither seeing nor unseeing. The feminine becomes the impossibility of the hospitality: to receive Other it is necessary to be blind and cry. The detour from reason to sensibility results in a necessary discussion of how women and feminine interact in welcome. Derrida, reading Levinas's works, offers two interpretations that are distinguished by the association with the "*fact of empirical women*" to androcentric hyperbole; and with "*the feminine being*" to feminist hyperbole. The first reading accuses the deprivations that women suffer as alterity that supports an ethics in which they are not allowed to participate. They are sacrificed, just like the witches, so that men can (con)fraternize. In this interpretation, welcome is treated as work, whose demands for visibility are allocated to the strategies in vogue for the end of women's subordination. But there is another possible of reading: the one that is sensitive in opposition to the intelligible (tearful), the one does not have access to the intuition of essence in contrast to the seer (blind), the one that must be sacrificed in opposition to whom transcends (witch). That's the Feminist Manifesto. It must assume the invisibility of a feminine as a messianic time that returns, without reproducing the same situations of oppression, to bring, with the novelty, freedom.

**Keywords:** Jacques Derrida. Emmanuel Levinas. Hospitality. Woman-feminine. Ethics of the welcome.

## SUMÁRIO

<b>Ante-sala.....</b>	<b>11</b>
Um auto-hetero-retrato das mulheres.....	11
Uma breve apresentação dos pensamentos teóricos feministas.....	15
O lugar da mulher na hospitalidade.....	24
<b>1. Janelas fechadas são olhos de cego ou talvez Janelas abertas são olhos de cega.....</b>	<b>36</b>
1.1. A visão nem sempre depende apenas do olhar.....	36
1.2. Qual a <i>différance</i> do cego que vê?.....	48
1.3. A piscadela de olho: a condição de possibilidade de ver.....	53
1.3.1. Ponto cego do desenho <i>ou</i> a viagem noturna do traço.....	57
1.3.2. O primeiro desenhador é uma desenhadora <i>ou</i> aquela que se volta às sombras...66	
1.3.3. A invisibilidade absoluta no visível <i>ou</i> a impercepção do rastro.....	70
1.3.4. Esquecimento do que se vê <i>ou</i> a temporalização judaica.....	77
1.3.5. Deslocamento do olhar apoderador <i>ou</i> o toque das mãos de cego.....	89
<b>2. Mais vale ser cego dos olhos do que do coração <i>ou</i> o choro da cabra expiatória.....</b>	<b>94</b>
2.1. Exílio de si como sacrifício.....	101
2.1.1. Com os olhos nas pontas dos dedos e no coração.....	111
2.2 Hospitalidade desde um olhar sensível.....	119
2.2.1. O choro de quem recebe o Outro.....	132
2.2.2. Lágrimas e piscar de olhos: chorosas cegas veem.....	145
<b>3. A maior jornada é sair de casa: experiência aporética da hospitalidade.....</b>	<b>164</b>
3.1. Inverso da separação: Acolhimento da mulher/recolhimento de si.....	170
3.2. A mulher como chave da casa?.....	180
3.3. O amor gera o <i>ser</i> : atividades reprodutivas na <i>Fenomenologia do Eros</i> .....	196
3.4. Nem só mulher, nem só feminino: fecundação, sacrifício e expropriação.....	210
<b>Rastro do feminino e uma outra maneira de habitar.....</b>	<b>228</b>
<b>Referências bibliográficas.....</b>	<b>243</b>

## **Ante-sala**

### **Um auto-hetero-retrato das mulheres**

A cada 8 minutos estima-se que uma mulher é estuprada no Brasil<sup>1</sup>. Em maio de 2016, a divulgação de um vídeo em redes sociais que comemorava um estupro coletivo, praticado por mais de 30 homens, no estado do Rio de Janeiro, mobilizou mulheres feministas em uma campanha contra a cultura do estupro. “O episódio de agora é revelador de uma cultura de violência contra a mulher, como se o corpo e a sexualidade da mulher não a pertencessem”<sup>2</sup>, disse Silvia Chakian, coordenadora do Grupo de Atuação Especial de Enfrentamento à Violência Doméstica, do Ministério Público de São Paulo.

No Iraque, mulheres de minorias étnicas e religiosas foram sequestradas, etiquetadas e vendidas como escravas sexuais pelo Estado Islâmico<sup>3</sup>. Na Nigéria, centenas de meninas e mulheres foram sequestradas, violentadas e, em alguns casos, engravidadas intencionalmente, muito provavelmente com o objetivo de criar uma nova geração de combatentes<sup>4</sup>. Em um dos últimos conflitos armados pacificados, o estupro foi reportado por diversas mulheres violadas na frente de suas famílias por homens fardados na região de Tigré, na Etiópia<sup>5</sup>, assim como há relatos de violência sexual na atual guerra entre Rússia e Ucrânia<sup>6</sup>. O estupro em massa já é reconhecido pela Organização das Nações Unidas (ONU) como estratégia de guerra em zonas de conflitos armados, sendo que, em 2020, foram indicados 18 países onde essa prática é utilizada por grupos armados, milícias e forças de segurança de governos<sup>7</sup>. Há o entendimento de que o estupro em massa possa ser realizado com motivação de humilhação, mas também

---

<sup>1</sup> Ao todo, no Brasil, 66.348 mil boletins de ocorrência denunciaram estupro em 2019, última estatística divulgada pelo 14º Anuário do Fórum Brasileiro de Segurança Pública 2020, sendo, portanto, esses apenas os notificados, e devemos considerar que esse crime é um dos que apresentam maior subnotificação no mundo. FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA, p. 128.

<sup>2</sup> CORRÊA, HUDSON; LAZZERI, THAIS; GARCIA, SERGIO. A cada 11 minutos, uma mulher é violentada no Brasil. E ainda há quem diga que a culpa é da vítima.

<sup>3</sup> VILELA, Pedro Barbabela de Mello; COSTA, Thaís Vieira Kierulff da. As Mulheres no estado Islâmico: a violência contra as mulheres e as meninas no Califado.

<sup>4</sup> CENTENAS de estudantes sequestradas por grupo extremistas continuam desaparecidas na Nigéria. *Opera Mundi*.

<sup>5</sup> UN: Rape used for political, military goals in Tigray. *Anadolu Agency*.

<sup>6</sup> COMISSÃO de Inquérito Internacional diz que houve crimes de guerra na Ucrânia. *ONU News*.

<sup>7</sup> OFFICE OF THE SPECIAL REPRESENTATIVE OF THE SECRETARY-GENERAL ON SEXUAL VIOLENCE IN CONFLICT. *Statement of SRSR-SVC Pramila Patten at the Security Council Open Debate on Conflict-Related Sexual Violence*.

com intenção de eliminar grupo étnico, acreditando que a criança não teria mais a etnia da mãe, pois a hereditariedade do pai se sobreporia, ou ainda, com a intenção de controlar territórios com recursos naturais, utilizados pelos grupos para financiar o conflito<sup>8</sup>.

Uma das soluções apontadas para essa violência sugere alcançar a igualdade de gênero e garantir os direitos das mulheres, pois isso tornaria menor sua vulnerabilidade em qualquer situação, seja ou não de conflito armado, haja vista que países ditos "estáveis" mantêm altos índices de violência e outras opressões contra a mulher, tanto que ações globais em prol da igualdade de gênero estiveram representadas nos Objetivos de Desenvolvimento do Milênio formulados pela ONU, em 2000, com metas as serem atingidas até 2015, como a diminuição da disparidade de gênero no ensino primário e secundário e igualdade na representação das mulheres nos parlamentos nacionais; e se mantiveram nos Objetivos de Desenvolvimento Sustentável, com metas previstas até 2030, ampliando, por exemplo, seu escopo para inclusão de mulheres em cargos de decisão nas áreas políticas, econômicas e públicas.

Se pararmos para avaliar o período em que as mulheres conquistam direitos, deparamos com mulheres que não podiam, até poucos anos atrás, serem candidatas e tampouco podiam votar. A luta pelo direito do voto da mulher iniciou no final do século XIX, algumas décadas após sua inserção no mercado de trabalho, leia-se, nas fábricas, porque sabemos que em algumas sociedades as mulheres trabalhavam desde suas próprias casas costurando ou lavando roupas para fora<sup>9</sup>, dentre outras atividades; e muitas outras tornaram-se empregadas domésticas<sup>10</sup>; sem considerar a divisão do trabalho em outras formas societárias,

---

<sup>8</sup> ESTUPRO é usado como arma de guerra em zonas de conflitos armados de 21 países, alerta novo relatório da ONU. *Nações Unidas*.

<sup>9</sup> "Nós, mulheres, trabalhamos em segredo, na reclusão do nosso quarto, porque a sociedade inteira foi construída com base na teoria de que os homens, não as mulheres, ganham dinheiro e que apenas eles sustentam a família (...). Intimamente, posso afirmar que cada fibra de meu ser se revolta, ainda que em silêncio, por todas as horas que passo sentada, costurando luvas, por uma miséria que, assim que é paga, já não me pertence". WOODWARD, Charlotte apud DAVIS, Angela, *Mulheres, Raça e Classe*, p. 66.

<sup>10</sup> Questão que envolve dimensões de classe, raça e diferença sexual, como defende a Lélia Gonzalez: "No que se refere à discriminação da mulher, que se observe, por exemplo, as diferenças salariais no exercício de uma função junto ao homem, e a aceitação de que "vai tudo bem". Quanto à mulher negra, sua falta de perspectiva quanto à possibilidade de novas alternativas, faz com que ela se volte para a prestação de serviços domésticos, o que a coloca numa situação de sujeição, de dependência das famílias de classe média branca. A empregada doméstica, tem sofrido um processo de reforço quando à internalização da diferença, da 'inferioridade', da subordinação. No entanto, foi ela quem possibilitou e ainda possibilita a emancipação econômica e cultural da patroa, de acordo com o sistema de dupla jornada, como já vimos. É interessante observar, nos textos feministas que tratam da questão das relações de dominação homem/mulher, da subordinação feminina, de suas tentativas de conscientização etc., como existe uma espécie de discurso comum com relação às mulheres das camadas pobres, do sub-proletariado, dos grupos oprimidos". GONZALEZ, Lélia. *Cultura, Etnicidade e trabalho: efeitos linguísticos e políticos da exploração da mulher*, p. 15.

tal como o escravismo moderno, no qual as mulheres negras também eram mercantilizadas. O primeiro país a garantir o sufrágio feminino foi a Nova Zelândia<sup>11</sup>, em 1893. O Brasil assegurou apenas em 1932<sup>12</sup>, sob certas condições: casadas com autorização do marido, viúvas e solteiras, desde que com renda própria. Na Arábia Saudita, mulheres não podiam votar até 2015<sup>13</sup>, bem como não podiam dirigir até 2018<sup>14</sup>.

Apesar de adentrarem massivamente e globalmente ao mercado de trabalho nas últimas décadas do século XX, proibições e barreiras ainda permanecem em atividades profissionais. Na Rússia, há uma lista de 100 ocupações impossíveis de serem desempenhadas por mulheres, tais como cuidar de javalis ou touro de raça, conduzir escavadeiras ou mergulhar. Tal lista passou a vigorar a partir de 1º de janeiro de 2021, quando foram reduzidas as restrições de 456 para 100 cargos (!), e por isso, a partir desse ano as russas já podem ser maquinistas de trem<sup>15</sup>. Quando não são proibidas, as mulheres também continuam sofrendo com limitações de suas funções associadas ao feminino. Muitas vezes, no dito espaço público, exercem profissões e atividades do “cuidado”, como se fosse uma extensão da sua “natural” habilidade maternal, dentre elas: enfermagem, assistência social, docência infantil, secretariado etc. Essas também são áreas circunscritas a uma determinada classe social, pois se pensarmos que a medicina ou a docência do ensino superior poderiam ser correlatas à enfermagem e docência infantil, seus cargos são geralmente ocupados por homens de classe média de determinadas raças, nacionalidades ou grupos étnicos e orientação sexual e assim por diante. Quando as mulheres de classe média de determinadas raças, nacionalidades ou grupos étnicos e orientação sexual e assim por diante, começam a adentrar também esses espaços, fica mais fácil vê-las nas áreas de pediatria, dermatologia, enquanto na academia elas estão majoritariamente discutindo direitos humanos, terapia ocupacional ou pedagogia. Ademais, ainda podemos citar a diferença salarial entre homens e mulheres, sendo estas prejudicadas por ganharem 20% a menos na ocupação de mesmo cargo, segundo dados da pesquisa com 70 países, correspondente a 80% dos empregos no mundo, realizada pela Organização Mundial do Trabalho (OIT)<sup>16</sup>. Sendo que no Brasil, dados do Instituto Brasileiro

---

<sup>11</sup> ALVES, Eustaquio. Diniz, 80 anos do direito de voto feminino no Brasil.

<sup>12</sup> TRIBUNAL SUPERIOR ELEITORAL. *Série Inclusão: a conquista do voto feminino no Brasil*.

<sup>13</sup> MULHERES votam pela primeira vez na Arábia Saudita. *Revista Exame*.

<sup>14</sup> LIBERDADE ao volante, como as mulheres sauditas vivem sua nova conquista. *El País*.

<sup>15</sup> RUSSIA reduz lista de profissões proibidas para mulheres. *Revista Exame*.

de Geografia e Estatística (IBGE)<sup>17</sup> mostram uma média salarial do homem, em 2018, de R\$ 2.579, e da mulher, de R\$2.050. Se comparado ao salário do homem branco, as mulheres negras brasileiras, nesse mesmo ano, receberam, em média, 63,6% a menos, e em relação às mulheres brancas, 41,4%<sup>18</sup>.

Se, em grande parte do mundo, aumentou a participação das mulheres no mercado de trabalho, elas também compõem a maior parte da massa desempregada ou possuintes de trabalhos precários. E quando remuneradas, continuam a realizar o trabalho doméstico, acumulando ao menos duas jornadas por dia, quando não tripla: cuidado da casa, crianças e trabalho "fora de casa"; jornadas que muitas mulheres já assumiam, e que foram cada vez mais amplificadas. Mesmo quando podem terceirizar o trabalho doméstico e o cuidado com filhos e filhas – para outras mulheres em situação de maior vulnerabilidade –, elas geralmente são responsáveis, dentro de suas relações conjugais por coordenar essas atividades. Alguns trabalhos remunerados, inclusive, podem ser realizados dentro de casa, "auxiliando" essas mulheres a realizarem todas as jornadas no mesmo espaço, já que o empreendedorismo feminino é uma tônica atual, e, especialmente no Brasil, indicado por políticas públicas e ações de responsabilidade social empresarial para elevar a obtenção de renda de mulheres, principalmente, em contexto pandêmico. Sendo que, nesse período, aumentaram ainda mais as desigualdades entre homens e mulheres: as mulheres foram maior alvo de demissões em 2020<sup>19</sup>, e a taxa relacional de desempregados cresceu<sup>20</sup>. É, nesse contexto, que "apenas" se intensificou na pandemia, não somente no Brasil<sup>21</sup>, que já havia surgido, em 2017, um chamado por uma greve internacional de mulheres em 8 de março, coordenado por organizações feministas, populares e socialistas internacionais – e com apoio de intelectuais<sup>22</sup> –, inspiradas nos eventos históricos na Islândia, em 1975, e na Argentina, em 2016. A greve

---

<sup>16</sup> ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO. *Global Wage Report 2018/19: What lies behind gender pay gaps*.

<sup>17</sup> INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. *Diferença cai em sete anos, mas mulheres ainda ganham 20,5% menos homens*.

<sup>18</sup> INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. *Informativo Desigualdades Sociais por Cor ou raça no Brasil 2019*.

<sup>19</sup> REDE JORNAL CONTÁBIL. *65,6% do número de demitidos na pandemia são mulheres*.

<sup>20</sup> LAMEIRAS, Maria Andreia Parente. Carta de Conjuntura, IPEA.

<sup>21</sup> Nos EUA os dados mostram o mesmo perfil de crescimento de desigualdades entre mulheres e homens no recuo da participação na força de trabalho e na diferença entre pessoas desempregadas. LANDIVAR, Liana Christian; RUPANNER, Leah; SCARBOROUGH, William; COLLINS, Caitlyn. *Early Signs Indicate That COVID-19 Is Exacerbating Gender Inequality in the Labor Force*, *Socius*.

<sup>22</sup> São elas: Angela Davis, Cinzia Arruza, Keeanga-Yamahtta Taylor, Linda Martín Alcoff, Nancy Fraser, Tithi Bhattacharya e Rasmea Yousef Odeh. POR uma greve internacional militante no 8 de março. *Boitempo*.

internacional reuniu 30 países e visou paralisar as atividades de mulheres, visibilizando os trabalhos reprodutivos que realizam cotidianamente dentro da sociedade capitalista.

Pois bem, não são poucos os fatos de opressão contra as mulheres e nem restritos apenas a um Estado. Poderia continuar trazendo cada vez mais dados, ampliando sua diversidade, tentando – se possível em um breve relato geral – retirar estereótipos retratados e ao mesmo tempo afirmando a referência à sociedade ocidental. Não o faço porque assumo que as forças capitalistas não deixam mais de tocar a todas e todos neste planeta, "mesmo em", como afirma Cinzia Arruza,

(...) países onde o modo de produção doméstico permanece em seu lugar, a pressão é intensa para a integração no sistema capitalista mundial. Os efeitos do colonialismo, do imperialismo, da pilhagem de recursos naturais por parte dos países capitalistas avançados, das pressões objetivas da economia de mercado global, etc., tem um impacto significativo nas relações sociais e familiares que organizam a produção e distribuição de bens, frequentemente exacerbando a exploração das mulheres e a violência de gênero<sup>23</sup>.

O importante, nesse momento, é a tentativa de entender tais opressões que não se dissociam do nosso modo de produção de vida, independentemente das singularidades que resistem. Isso levou, em certo momento histórico, à centralidade da categoria de *mulher*, o que acarretou em uma interpretação teórico científica ou filosófica, cuja postura não se dissocia das práticas das mulheres.

### **Uma breve apresentação dos pensamentos teóricos feministas**

“O pessoal é político”<sup>24</sup> é o título atribuído por Shulamith Firestone e Anne Koedt a uma análise-depoimento de Carol Hanish<sup>25</sup>, de 1969, que aludia a respeito dos encontros de mulheres para compartilhar questões a partir de suas próprias experiências, discutindo temas costumeiramente associados ao âmbito pessoal – com perguntas norteadoras como “Você prefere/ria ter uma menina ou um menino, ou não ter nenhuma criança, e por quê? O que

<sup>23</sup> ARRUZA, Cinzia. *Considerações sobre o gênero: reabrindo o debate sobre patriarcado e/ou capitalismo*, p. 417.

<sup>24</sup> “The personal is political” é o título original, “O pessoal é político” é a tradução usualmente dada a essa expressão.

<sup>25</sup> HANISH, Carol. *The personal is political*.

acontece no seu relacionamento se o seu companheiro ganha mais do que você? E se ele ganha menos?”<sup>26</sup>.

No entanto, as respostas a essas perguntas estavam além das considerações individuais. Enquanto para muitos, esses encontros poderiam ser compreendidos como um momento terapêutico, no intuito das mulheres superarem seus próprios problemas, Hanish propunha para o debate a indistinção entre terapia e político, ou seja, o pessoal e o político. “Uma das primeiras coisas que descobrimos nesses grupos é que problemas pessoais são problemas políticos. Não há soluções pessoais desta vez. Só há ação coletiva para uma solução coletiva”<sup>27</sup>, isto é, segundo essa avaliação, não importava em qual situação a mulher se encontrava, ela estaria sempre em uma posição desvalorizada em relação ao homem, levando ao entendimento de que qualquer atitude que pudesse ser uma saída individual, não resultaria na expectativa desejada: a solução deveria ser coletiva para uma situação que é coletiva.

Esse reconhecimento das mulheres enquanto um grupo social oprimido, conjuntura engendrada pela manutenção da dominação dos homens sobre as mulheres, e a defesa de que o espaço privado deveria ser politizado, ao passo que a separação, na verdade, provia a manutenção da dominação – uma vez que historicamente as mulheres atuavam dentro de casa, no espaço supostamente não político –; compuseram as pautas do que entraram para os livros didáticos como a segunda onda do feminismo<sup>28</sup>, nas décadas de sessenta e setenta do século XX, com protagonismo dos EUA e da França; em contraposição à chamada primeira onda, se pudermos adiantar, datada da virada do século XVIII para o XIX – após a Revolução Industrial –, quando as reivindicações envolviam especialmente “acesso à educação e ao trabalho, cidadania plena e o direito de participar da política”<sup>29</sup>.

<sup>26</sup> [Tradução minha]. No original: "Which do/did you prefer, a girl or a boy baby or no children, and why? What happens to your relationship if your man makes more money than you? Less than you?". HANISH, Carol. *The personal is political*.

<sup>27</sup> HANISH, Carol. *The personal is political*.

<sup>28</sup> A luta feminista geralmente é compreendida por ondas, momento nos quais o auge de algumas pautas ganharam maior força para conquistas por direitos. Martha Weinman Lear, em 1968, denominou o momento histórico em que vivia de "segunda onda", reconhecendo na luta por direito ao voto, no final do século XIX, uma primeira onda feminista. A metáfora rendeu ainda uma terceira onda, reivindicada por Rebecca Walker e, ainda, há quem já fale em uma quarta, ao considerar os novos meios tecnológicos como nova forma de organização feminista. No entanto, essa abordagem por ondas, geralmente, trata de uma perspectiva que oferece maior destaque para os feitos de mulheres de classe média nos Estados Unidos, Inglaterra e França, principalmente as duas primeiras; ignorando muitas vezes outras vozes – de mulheres negras e operárias – além de outras regiões e continentes. Para aprofundamento, conferir o verbete de ZERBEL, Ilze. Ondas do Feminino. *Blogs de Ciência da Universidade Estadual de Campinas: Mulheres na Filosofia*.

<sup>29</sup> ARRUZA, Cinzia. *Ligações perigosas: casamento e divórcios entre marxismo e feminismo*, p. 60.



Nesse segundo momento, já não era mais suficiente a luta pela emancipação vinculada à igualdade em relação aos homens e precisaram demarcar a *diferença* pela qual experienciavam a politização privadamente. A noção de direito ao corpo tornou-se importante para a luta contra a violência doméstica, assédio, estupro, direitos reprodutivos e aborto, todos assuntos que antes poderiam ser considerados pessoais. A análise-depoimento de Hanish explicita não apenas o equívoco da suposição da despolitização da esfera privada, como também o elemento da experiência das mulheres enquanto categoria de análise, que algumas teóricas feministas já incorporavam enquanto princípio epistemológico da segunda onda desde Simone de Beauvoir<sup>30</sup>.

Sem dúvida alguma, há um aporte feminino/ista específico, diferenciador, energizante, libertário, que rompe com um enquadramento conceitual normativo. Talvez daí mesmo a dificuldade de nomear o campo da epistemologia feminista. Vejamos alguns aspectos desse aporte: o questionamento da produção do conhecimento entendida como processo racional e objetivo para se atingir a verdade pura e universal, e a busca de novos parâmetros da produção do conhecimento. Aponta, então, para a superação do conhecimento como um processo meramente racional: as mulheres incorporam a dimensão subjetiva, emotiva, intuitiva no processo do conhecimento, questionando a divisão corpo/mente, sentimento/razão<sup>31</sup>.

O *Segundo Sexo* incluiu como metodologia dados estatísticos, depoimentos pessoais, inferências mais intuitivas, análises sociológicas, dentre outras, que não constituíam uma abordagem habitual naquela época<sup>32</sup>. Desde então, as experiências das mulheres envolvendo a maternidade, o cuidado com o outro e as violências que sofriam, dentre outras, foram integradas às múltiplas teorias em uma revisão que buscou uma reinterpretação de categorias de diversos discursos teóricos.

E se então existe um olhar feminino(ista) de interpretação do mundo, tornou-se necessário discutir cada vez mais quem são os sujeitos detentores desse olhar. Grande parte dos questionamentos das teóricas feministas continuaram a refletir sobre afirmação de Beauvoir: “não se nasce mulher, torna-se mulher”<sup>33</sup>. A ideia de que “as mulheres incorporaram a dimensão subjetiva, emotiva, intuitiva no processo do conhecimento” pressupõe, ao menos, duas premissas, que inclusive são divergentes entre si: as mulheres são *naturalmente* emotivas e intuitivas ou as mulheres (re)produzem essas qualidades a partir do papel social que

<sup>30</sup> BEAUVOIR, Simone de. *O Segundo sexo*.

<sup>31</sup> RAGO, Margareth. *Epistemologia Feminista, Gênero e História*, pp. 10-11.

<sup>32</sup> MIGUEL, Luís. Felipe. *O Feminismo e a Política: uma introdução*, p. 25.

<sup>33</sup> BEAUVOIR, Simone de. *O Segundo sexo: a experiência vivida*, p. 11.

desempenham. Está em jogo uma querela da definição da mulher enquanto *sexo* ou enquanto *gênero*.

As análises da categoria relacional de gênero ganharam destaque, extrapolando a concepção da mulher como algo estável conferido por uma suposta essência de sua natureza. A opção teórica pelo gênero deixou de atribuir isoladamente os aspectos da mulher na sociedade (na esfera privada, pessoal, terapêutica) e permitiu uma análise cultural em que homens e mulheres estão em relação, rejeitando o argumento de que a experiência de um sexo não tem nada a ver com a experiência do outro<sup>34</sup>. No entanto, a maneira pela qual a categoria de gênero foi empregada teve diversas implicações e usos, abrangendo desde a análise relacional acima mencionada até uma simples descrição das relações entre os sexos. Joan Scott alerta para o fato de que usualmente a noção de gênero pode ser aplicada simplesmente como sinônimo de mulher<sup>35</sup>. Isto já nos oferece imediatamente um esclarecimento sobre como as teorias feministas são diversas e porque, atualmente, as identificamos pelo plural *teorias feministas* ou *feminismos*, visto que as teóricas estão em diversas áreas, reinterpretando premissas conceituais.

Tanto que, ainda na década de setenta, a discussão sobre gênero não se fechou sobre si mesma, e motivada pela tentativa de pensar conjuntamente as várias dominações, a socióloga francesa Danièle Kergoat propôs uma análise consubstancial, que articulava relações de sexo e classe, e que depois foi ampliada para incorporação de raça<sup>36</sup>. Assim como em 1981, Angela Davis, nos EUA, publicou *Mulheres, Raça e Classe*, herança do que hoje conhecemos como uma abordagem da categoria de interseccionalidade. De qualquer forma, as propostas sugeriam a não hierarquização das formas de opressão<sup>37</sup>.

Toda essa discussão subsidiou, na década de noventa, o que foi chamado de terceira onda, na qual, cada vez mais, as teorias e os movimentos sociais se retroalimentaram, e foi também quando houve maior reconhecimento das múltiplas vozes ocultadas ao contar a história por um determinado ponto de vista, ou seja, por meio das próprias ondas. Ao dizer que na terceira onda as discussões sobre raça, classe, geração, orientação sexual, etc. se tornam pauta por inclusão de outras perspectivas, admitir-se-ia também que nas ondas

<sup>34</sup> SCOTT, Joan. *Gênero: uma categoria útil para análise histórica*.

<sup>35</sup> SCOTT, Joan. *Gênero: uma categoria útil para análise histórica*, p. 75.

<sup>36</sup> HIRATA, Helena. *Gênero, classe e raça: Interseccionalidade e consubstancialidade das relações sociais*, p. 64.

<sup>37</sup> DAVIS, Angela. *Mulher, raça e classe*, p. 62.

anteriores não havia movimentos relevantes dignos de incorporar e reivindicar essas análises, provenientes de mulheres de outros territórios, ou ainda dos mesmos, que discursavam sobre a universalização do termo *mulher*. É o que nos lembra Sueli Carneiro, a respeito do contexto brasileiro:

Em conformidade com outros movimentos sociais progressistas da sociedade brasileira, o feminismo esteve, também, por longo tempo, prisioneiro da visão eurocêntrica e universalizante das mulheres. A consequência disso foi a incapacidade de reconhecer as diferenças e desigualdades presentes no universo feminino, a despeito da identidade biológica. Dessa forma, as vozes silenciadas e os corpos estigmatizados de mulheres vítimas de outras formas de opressão além do sexismo, continuaram no silêncio e na invisibilidade<sup>38</sup>.

Nesse período, em 1985, Gayatri Spivak escreve *Pode o subalterno falar?* para afirmar sua impossibilidade de falar porque não tem condições de ser ouvido. São essas vozes que existem, mas aparecem *como se* não existissem porque não entram para a "História" oficial, o que está longe de significar não ter nenhuma ação do sujeito falante. Uma das interpretações a respeito desta obra alerta para a tentativa dessa multiplicidade de vozes sufocadas romper o silêncio ao qual é submetida, recolocando em discussão a relação entre mulher e gênero, ao mesmo tempo em que o gênero passa pela sua própria desconstrução. Algumas teóricas feministas, influenciadas, principalmente, pelas filosofias de Jacques Derrida, Michael Foucault e Gilles Deleuze, questionaram os essencialismos que se escondiam por trás do conceito de gênero e enfatizaram a diferença da subjetividade conjuntamente à singularidade das experiências. Judith Butler é uma das expoentes desse feminismo pós-identitário<sup>39</sup>. Ao assumir a biologia como algo historicamente construído, não faria mais sentido assumir a diferença entre sexo e gênero como distinção entre natureza e cultura. Se, então, o sexo é um constructo, não existiria uma categoria *mulher* ou *mulheres* representantes de um grupo identitário, pois estas serviriam apenas a uma necessidade política que mais as prenderiam do que as libertariam das normatividades. Para Butler, as mulheres libertar-se-ão da opressão quando se conhecerem como um lugar sem identidade fixa, aberto às mudanças, para além das dicotomias. A desconstrução de gênero não reverberou somente nos estudos feministas, mas abriu espaço para o debate da sexualidade e ampliação das abordagens para além das oposições entre homem e mulher. A teoria *queer*, que derivou daí, sugere uma multidão de diferenças que não se resume à diferença sexual. Paul Preciado,

<sup>38</sup> CARNEIRO, Sueli. *Mulheres em Movimento*, p. 118.

<sup>39</sup> BUTLER, Judith. *Problemas de Gênero: Feminismo e Subversão da Identidade*.

inclusive, diz que essas diferenças são monstruosas e não podem ser representadas, colocando em xeque toda uma produção da normalidade<sup>40</sup>.

Uma outra linha de pensamento que despontou para substituir a noção de “identidade” foi a incorporação da *perspectiva social*<sup>41</sup>. É como se grupos que vivessem uma mesma realidade, detivessem um mesmo ponto de vista, dada sua posição na sociedade. Os elementos que compõem esta vivência não criariam necessariamente uma identidade, mas sim uma perspectiva similar. Portanto, existiriam traços do que seria uma perspectiva feminina e, ao mesmo tempo, reconheceriam as diversas experiências vividas geralmente incompatíveis entre si. Dentro dessa abordagem, podemos citar Nanci Fraser e Iris Marion Young.

Na década de noventa, portanto, o debate sobre a desconstrução de gênero ganhou força, tanto quanto a descrição de fenômenos de opressão da mulher, que podiam ressaltar mais ou menos suas relações com o capitalismo. O recuo de teóricas feministas marxistas nesse período é marcado pela queda do muro de Berlim e o fim da União Soviética, um contexto no qual um outro mundo parecia impossível, e permitiu que esse debate se desenrolasse de modo des-historicizado<sup>42</sup>, tanto que o *best-seller* do período era intitulado *O Fim da história e o último homem*, de Francis Fukuyama. Nos últimos anos, com o acirramento dos conflitos sociais oriundos do aprofundamento de implantação de políticas neoliberais, temos visto um retorno dessa perspectiva: defendendo uma tese unitária na qual o patriarcado não é um sistema apartado do capitalismo, mas sem ser reducionista ou economicista – já que isso não corresponde ao pensamento de Karl Marx –, Cinzia Arruza propõe-se a mostrar como o capitalismo não deve ser entendido por meio de leis puramente econômicas, mas em uma complexa relação social articulada com um núcleo de exploração, no qual a opressão de gênero é indispensável. Ela alerta para o fato de que uma coisa é descrever os fenômenos sociais de opressão e, outra, é dar conta de uma explicação teórica que contenha um princípio organizativo<sup>43</sup>, sendo este último seu objetivo: o trabalho produtivo, geralmente entendido como *locus* de exploração, não pode ser separado do trabalho reprodutivo, um processo de reprodução de toda sociedade, que na teoria feminista ganha especificidade: "a manutenção da vida em nível diário e geracional"<sup>44</sup>.

<sup>40</sup> PRECIADO, Paul. B. *Multidões queer: notas para uma política dos 'anormais'*, p. 18.

<sup>41</sup> MIGUEL, Luís Felipe. *Feminismo e Política: uma introdução*, p. 84.

<sup>42</sup> ARRUZA, Cinzia. *Considerações sobre gênero: reabrindo o debate sobre o patriarcado e/ou gênero*, p. 36.

<sup>43</sup> ARRUZA, Cinzia. *Considerações sobre gênero: reabrindo o debate sobre o patriarcado e/ou gênero*, p. 36.

<sup>44</sup> ARRUZA, Cinzia. *Considerações sobre gênero: reabrindo o debate sobre o patriarcado e/ou gênero*, p. 55.

Silvia Federici, outra teórica da reprodução social que participa do debate atual, tem trabalhado com a noção de mulher como função-trabalho. Ao estudar a acumulação primitiva do capital<sup>45</sup> sob a lente das mudanças introduzidas na posição social das mulheres e na produção da força de trabalho, Federici discorre sobre o lugar da mulher na divisão sexual do trabalho, afirmando que ela não foi expulsa pelo sistema capitalista, como acreditavam algumas feministas socialistas<sup>46</sup>, mas sua confinamento ao trabalho reprodutivo<sup>47</sup> teve um propósito. Ela segue na esteira dos discursos de Mariarosa Della Costa<sup>48</sup> e Selma James<sup>49</sup>, que viram no trabalho não assalariado – aquele situado "fora do capital" – um lugar de exploração oculto que sustentava a saída de casa dos trabalhadores assalariados explorados, por isso ela pode afirmar: “a *feminilidade* foi construída como uma função-trabalho, que oculta a produção da força de trabalho sob o disfarce de um destino biológico”<sup>50</sup>. Com a incumbência da mulher em procriar as futuras gerações de trabalhadores, sua reclusão em casa não era explicada exatamente como uma questão cultural, como vimos algumas feministas declararem com a defesa da categoria de gênero.

O trabalho reprodutivo, portanto, geralmente é lido como uma consequência da divisão do trabalho que ganha determinações específicas no capitalismo, no qual o trabalho reprodutivo se torna um alicerce do trabalho produtivo. Um olhar mais detido às características do que ao lugar social das atividades que as mulheres dedicam domesticamente no cotidiano – e depois passam a exercer assalariadamente, tais como atender e/ou servir o Outro –; é cunhado por algumas teóricas feministas pelo termo *trabalho do cuidado*. Joan Tronto define *cuidado* como a atividade que inclui tudo o que fazemos com vistas a manter, continuar ou reparar nosso mundo<sup>51</sup>, ou seja, o cuidado das crianças, dos idosos ou mesmo a execução do serviço doméstico. Estes são trabalhos que costumam ter salários mais baixos e são realizados majoritariamente por mulheres ou associados à feminilidade.

---

<sup>45</sup> Por acumulação primitiva (ou originária) do capital estamos pensando no processo histórico descrito por Marx no capítulo 24 do Livro I de *O capital*. Cf. MARX, Karl. *O capital*.

<sup>46</sup> FEDERICI, Silvia. *Calibã e a Bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva*, pp. 16-17.

<sup>47</sup> A ideia do trabalho reprodutivo em Silvia Federici e Cinzia Arruza está intimamente ligada ao trabalho produtivo. Trabalho reprodutivo é o trabalho da procriação e também o trabalho do lar, da família, realizado no espaço privado necessário para que o trabalho que produz valor (produtivo) no espaço público possa ser efetivado.

<sup>48</sup> DELLA COSTA, Mariarosa; JAMES, Selma. *Mulheres e a subversão da comunidade*.

<sup>49</sup> JAMES, Selma. *Sexo, raça e classe*.

<sup>50</sup> FEDERICI, Silvia. *Calibã e a Bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva*, p. 31.

<sup>51</sup> TRONTO, Joan *apud* MOLINIER, Pascale. *El Trabajo de Cuidado y la Subalternidad*.

A análise do *trabalho do cuidado* traz aspectos da dimensão da afetividade no desempenho de cuidar do Outro: o carinho, a segurança psicológica, o laço da relação etc. Esses elementos supõe uma relação intersubjetiva e, por isso, uma parte das teóricas feministas trabalha com a noção de *ética do cuidado*. Uma autora referência nessa abordagem é Carol Gilligan, que inicia sua investigação avaliando as visões de mundo de duas crianças de 11 anos, Jake e Amy, que revelaram a existência de perspectivas morais diferentes, uma masculina e outra feminina, apresentada no seu livro *Uma Voz Diferente: Psicologia da Diferença entre Homens e Mulheres da Infância à Idade Adulta*<sup>52</sup>. As visões de mundo de Jake e Amy, segundo Gilligan, revelam, respectivamente, a moralidade padrão masculina, baseada em direitos individuais e na universalidade das leis para a tomada de decisão; e a feminina, que privilegia a manutenção do relacionamento de cuidado com o outro. Nesse caso, como a ética do cuidado é associada à Amy, uma menina, algo de essencialista permaneceria nessa concepção que muitas vezes traz habilidades do que entendemos ser praticadas na maternidade, por exemplo, para justificar tal associação.

Evidentemente que essa análise, quando considerada essencialista, gerou críticas, como, por exemplo, a de Pascale Molinier<sup>53</sup>, que defende a *ética do cuidado* como uma ética do dever. Diferentemente daquela, esta declara a necessidade de toda a sociedade dar conta da vulnerabilidade do ser, sem efetivar, desse modo, a aliança entre feminino e cuidado pressuposta na primeira vertente. Dentro dessa escola, a questão que se tenta responder é *quem cuida de quem cuida dos Outros?* No plano ético, isto é, por meio de relações intersubjetivas, é que se analisa a organização e a distribuição das responsabilidades. Entretanto Molinier e Paperman observam que “mais raros são os trabalhos que incluem explicitamente, em sua problemática, as questões normativas e políticas levantadas pela ética do cuidado, quer se refiram à justiça, à cidadania, às relações de poder, à vulnerabilidade ou às responsabilidades”<sup>54</sup>.

Ao trazer rapidamente uma breve história das perspectivas teóricas feministas, esforçando-me por encaminhá-la para o momento em que há um questionamento a respeito da ética associada à divisão sexual do trabalho, ponto que me interessa, por sustentar uma lógica desigual da política e do social; e, com certeza, excluindo muitas outras perspectivas, a

<sup>52</sup> GILLIGAN, Carol. *Uma voz diferente: psicologia da diferença entre homens e mulheres da infância à idade adulta*.

<sup>53</sup> MOLINIER, Pascale. *El Trabajo de Cuidado y la Subalternidad*.

<sup>54</sup> MOLINIER, Pascale; PAPERMAN, Patricia. *Descompartimentar a noção de cuidado?*, pp. 43-57.

questão seria pensar, *talvez*, um deslocamento da ética normativa – para a qual se solicita cada vez mais inclusão e participação – para uma ética hospitaleira ou do acolhimento, não no sentido de considerar somente as descrições das ações e tarefas realizadas por mulheres, mas a constituição de subjetividades acolhedoras que podem sustentar relações de privilégios normativos e a divisão de trabalho em nossa sociedade e/ou como essa subjetividade poderia nos levar para um outro mundo (im)possível.

Pois, por um lado, as exclusões das mulheres de diversos âmbitos, apontados até aqui, por meio de confinamentos em determinados espaços, podem ser interpretados como um modo de silenciamento e invisibilidade, creditando ao espaço público o *locus* da transparência, resultando na indicação de soluções vinculadas à ampliação do fluxo luminoso<sup>55</sup>, ao lançá-lo também sobre o espaço privado. Não por acaso, iniciamos essa breve apresentação com a palavra de ordem "o pessoal é político" e encerramos com a discussão do trabalho reprodutivo e da ética do cuidado, que culminam na defesa de que as mulheres aportam, por meio de seus trabalhos e relações afetivas, recursos para que todo um modo de vida seja possível a todas e todos. A partir disso, estratégias são desenvolvidas para que as mulheres possam se libertar das opressões que sofrem.

E se, por outro lado, a invisibilidade estiver além do que pode se tornar visível? E se o que se tornou visível até aqui não perdeu totalmente sua invisibilidade<sup>56</sup>? E se jogar holofotes não for nossa única solução? E se essa invisibilidade não precisar ser lida de maneira opressora, mas ao contrário, for nossa libertação? O que se ganha ao afirmar essa invisibilidade ao invés de tentar a tornar visível? Ou, mais ainda, o que se perde com essa posição? Longe de querer desqualificar as perspectivas apresentadas, que tanto já contribuíram para desbancar uma universalidade humana exclusora de tantas e tantas singularidades, interessa-me aqui a discussão de uma meta-ética enquanto condição de (im)possibilidade que a mulher e o feminino cumprem na constituição de uma subjetividade que se institui – como apresentarei ao longo do trabalho – por meio da relação intersubjetiva marcada pela diferença sexual, com consequências que a associam à política e ao social.

---

<sup>55</sup> Agradeço a Vinícius Malaco e Beatriz Garcez com a indicação do termo técnico: fluxo luminoso é a direção por qual caminha a luz emitida por uma fonte luminosa.

<sup>56</sup> Provocação feita pela prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Dirce Eleonora Nigro Solis durante a aula que ministrava na disciplina *Tópicos Especiais de Estética*, no Programa de pós Graduação em filosofia da Universidade Estadual do Rio de Janeiro, em 30 de junho de 2021.

Quero, por fim, atentar para a dimensão expropriadora que a mulher, ou mais precisamente, o feminino, possam *talvez* desempenhar para a constituição de uma subjetividade acolhedora, retirando-a de um encerramento em si de uma identidade, isto é, do lugar de soberania que pretensamente tudo pode, e que ao se apropriar de algo, institui uma hierarquia. Trata-se, desse modo, de recusar que apenas um processo de inversão seja suficiente como estratégia de libertação das opressões contra as mulheres – e ouviremos, contra todas e todos –, pois apesar de necessária, a realização estrita do processo de inversão manteria a subordinação do par invertido, conservando as hierarquias e propriedades privadas ao solicitar por uma inclusão nos mesmos moldes anteriores. Se o desejo é por liberdade, esse processo deve ser, então, acompanhado, ao mesmo tempo, de um deslocamento diferenciador<sup>57</sup>, uma abertura para o acolhimento do Outro ao não se fechar nas suas próprias propriedades, por isso, capaz de retirar a subjetividade de uma identidade fechada. Nesse sentido, perder as propriedades durante o processo de expropriação significa estar em uma situação de vulnerabilidade, abertura na qual se perde todo e qualquer controle sobre si e, portanto, sobre o outro; porém, não voluntariamente, mas porque também o Outro na sua invisibilidade nos surpreende: não-lugar do feminino. Desse modo, desejo contribuir para o debate e pensamento de teóricas feministas no que tange às nossas lutas pelo fim das hierarquias para todas e todos.

## **O lugar da mulher na hospitalidade**

O que seria a meta-ética, a qual me refiro quando entendo ser mais importante se direcionar a ela do que se ater apenas às relações intersubjetivas ou à divisão sexual do trabalho? Para discutir essas questões dois filósofos foram invocados por receberem em seus pensamentos filosóficos a alteridade radical, trazendo para o campo ético uma relação intersubjetiva em que o Outro não pode ser reduzido e conhecido: deslocamento do relacionamento com o Outro *como se* o Outro fosse o Mesmo, elaborando, assim, normas a partir de si com validade pretensamente universal – a redução de qualquer diferença ao Mesmo impõe a necessidade da adequação entre o objeto e o sujeito, e como discorrerei, tratar-se-á de inadequação. Um deslocamento porque este campo ético de acolhimento da

---

<sup>57</sup> Diferir comporta ao menos dois sentidos, o primeiro, mais usual, é o não idêntico, o segundo, remete a "mais tarde", à demora, ao desvio, ou seja, uma ação no tempo que sai do tempo linear e nos leva a um "não-lugar", por isso *temporização* articula ao mesmo tempo o espaço. DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*, pp. 82-88.



alteridade será *anterior* ao direito, à ontologia, ao ser das propriedades, ao chamado cidadão humano que Derrida intitularia: "europeus adultos machos brancos carnívoros e capazes de sacrifício"<sup>58</sup>. Com essa anterioridade, a meta-ética, ou a desconstrução, começa a ser esboçada.

Vamos aos filósofos convocados: Emmanuel Levinas e Jacques Derrida. O primeiro, judeu lituano radicado na França e o segundo, franco-magrebino, além de judeu-agnóstico<sup>59</sup>. Dois amigos filósofos que antes de colocarem uma questão sobre quem é o outro da alteridade, abordando-o como objeto e garantindo a relação pelo controle das regras, acolheram a questão *posta* pelo Outro, singularidade que excede a norma e sempre clama por uma exceção, por transbordamento, mas de atravessamento impossível.

Para quem iniciou se posicionando e reivindicando por reflexões e experiências que prezam pelo fim das hierarquias e propriedades privadas (do sujeito e do capital) opressoras, tentando se colocar à deriva ao trilhar junto ao feminino; a eleição de dois filósofos homens, e ainda sugerindo entre eles a fraternidade – apartada de sororidade –, pode parecer, nos dias atuais, paradoxal ou até mesmo entreguista, uma vez que parte da luta feminista tem exigido visibilizar mulheres na história filosófico-científica. No entanto, em favor deles, há na proposta de um deslocamento ético, uma anterioridade em relação à ontologia, na qual as relações intersubjetivas dependem da participação da mulher enquanto (in)condição de (im)possibilidade do direito, da política, da ontologia etc. Portanto, a questão que vem a tona: *como ela participa?*

Apenas, antes, vamos abrir um parênteses para aproveitar o resguardo de Tina Chanter, filósofa simpática à obra de Emmanuel Levinas. Ao estimular teóricas feministas a buscarem seguir o Infinitamente Outro provocado por ele, um Outro que não pode ser tratado nos moldes masculinos, ela diz:

Para que não se pense que invoco um homem a falar por nós, como se não pudéssemos falar nós mesmas, deve-se dizer que o que Levinas diz sobre o feminino permanece fundamentalmente ambíguo, e nesse sentido, a voz que Levinas fornece é uma voz silenciosa. Não cabe, talvez a Levinas quebrar esse silêncio. Ao invés, é seu silêncio que abre espaço para outros, aqueles que sempre foram Outros, e que começam a ser radicalmente outros – as mulheres – para falar, para escrever sua alteridade. Se as mulheres ao longo da história foram o "outro" dos homens, isto é,

<sup>58</sup> DERRIDA, Jacques. *Força de lei*, p. 34.

<sup>59</sup> O próprio autointitula-se um 'judeu ateu' (DERRIDA, Jacques. *Derrida pour le temps à venir*, pp. 20-21), contudo, conforme argumentarei mais a frente, tendo a considerar o seu pensamento como agnóstico.

fomos julgadas sem sermos levadas em consideração, como diferentes, não iguais aos homens; e se, na maior parte das vezes, aceitamos esse julgamento, o que é ser nós mesmas? É para ser outra do que temos sido e ainda somos, em grande medida. Longe de chamar Levinas para falar em nosso nome, estou simplesmente apontando para uma certa insistência em sua obra sobre a alteridade, uma insistência que apela para o que tradicionalmente tem sido concebido como valores não masculinos: gentileza, ternura, acolhimento. A insistência de Levinas na alteridade coincide com a busca do feminismo para que as mulheres sejam outras do que são. Ninguém pode fazer isso por nós<sup>60</sup>.

Corroborando as palavras de Chanter e reforçando o que apontei antecipadamente – uma liberdade para *além das mulheres* –, quando ela afirma uma ambiguidade no feminino, sendo nela possível encontrar um modo de ser outro do que temos sido, esse movimento deve necessariamente passar pela diferenciação produzida nesse equívoco. A insistência de Levinas, ressaltada por Chanter, em uma alteridade acolhedora, já diz algo sobre essa ambiguidade. A diferença se desdobrará entre quem sempre esteve atrelada à essa função: *mulher* e *feminino*, que, inclusive, às vezes, foram tomados como sinônimos pelo autor. Enquanto leitora da ética do acolhimento ou da hospitalidade – legado deixado por esses dois filósofos –, interessa-me compreender a participação da mulher no campo meta-ético nas duas possibilidades interpretativas.

Há diversas leituras que optam por mulher e/ou feminino em Levinas, considerando, ou não, as ressalvas do próprio autor à respeito do feminino não ser tomado por mulher empírica; poderia citar aqui Beauvoir<sup>61</sup>, Beckert<sup>62</sup>, Chalié<sup>63</sup>, Chanter<sup>64</sup>, Irigaray<sup>65</sup>, Menezes<sup>66</sup>, Sandford<sup>67</sup>, Rodrigues<sup>68</sup>. Ao introduzir Derrida nesse encadeamento, entendo que o ganho de

<sup>60</sup> [Tradução minha]. No original: "Lest it be thought that I am invoking a man to speak for us, as if we could not speak ourselves, it should be said that what Levinas says about the feminine remains fundamentally ambiguous, and in this sense the voice that Levinas provides is a silent voice. It is not, perhaps, for Levinas to break this silence. Rather, it is his silence which opens a space for others, those who have always been Other, and who are beginning to be radically other – women – to speak, to write their otherness. If women throughout history have been 'other' than men, that is, we have been judged as not counting, as different from, not the same as men; and if, for the most part, we have accepted that judgment, then what is it to be ourselves? It is to be other than what we have been, and still are to a great extent. Far from calling upon Levinas to speak on our behalf, I am simply pointing to a certain insistence in his work upon otherness, an insistence which appeals to what have traditionally been conceived as non-male values: gentleness, tenderness, welcome. Levinas's insistence upon otherness coincides with feminism's quest for women to be other than what they are. No one can do that for us". CHANTER, Tina. *The feminism and the Other*, pp. 52-53.

<sup>61</sup> BEAUVOIR, Simone de. *O Segundo sexo*.

<sup>62</sup> BECKERT, Cristina. *Lévinas e a alteridade no feminino*.

<sup>63</sup> CHALIER, Catherine. *The exteriority of the feminine*.

<sup>64</sup> CHANTER, Tina. *Feminism and the Other*.

<sup>65</sup> IRIGARAY, Luce. *The Fecundity of the Caress*.

<sup>66</sup> MENEZES, Magali Mendes de. *O pensamento de Emmanuel Lévinas: uma filosofia aberta ao feminino*.

<sup>67</sup> SANDFORD, Stella. *Levinas, feminism and the feminine*.

<sup>68</sup> RODRIGUES, Carla. *Dois palavras para o feminino: hospitalidade e responsabilidade*.

sua interpretação seja mostrar que somente deslocando o feminino em relação à mulher se poderia ir *além de uma inversão* que efetivaria a liberdade das mulheres em detrimento da liberdade dos homens. Ele a fará por duas leituras hiperbólicas às obras de Levinas, uma *androcêntrica*, que adota o termo mulher, ou o sinônimo entre mulher e feminino; e outra *feminista*<sup>69</sup>, que assume o feminino para além da essência atribuída geralmente a ele. Os resultados apontarão para diferentes significações do "lugar" de *anterioridade* da mulher-feminino em relação à subjetividade ética, ela mesmo anterior ao ser ontológico e, portanto, com isso, sua participação também conteria distintos estatutos, sem ocasionar prejuízo de um ao outro.

Pensava que esta última interpretação teria sido menos desenvolvida por Derrida do que a crítica androcêntrica que ele comenta explicitamente em textos como *En ce moment même dans cet ouvrage me voici*<sup>70</sup> e *Adeus a Lévinas*. Entretanto, ao compreender com Derrida que é do mesmo "lugar" que as duas hipérboles são lidas, mas com uma diferença espaço-temporal entre elas, sendo esta também uma das maneiras pela qual a desconstrução acontece, fica mais fácil conceber porque ela é menos nitidamente abordada, uma vez que ao libertar a alteridade do Mesmo, ela não deve ser tematizada. Por isso, ela deverá ser encontrada em toda a sua obra, dando indícios de uma das participações buscadas, pois, se na *hipérbole androcêntrica* a participação da mulher é vista na anterioridade como subordinação e sustentáculo ético de uma relação social e política, já a *hipérbole feminista* deveria retirar a condição de sacrifício da mulher, ou, ao menos, um certo sentido de sacrifício – assim parecia prometer Derrida pela designação *Manifesto Feminista*.

Todavia, entre uma e outra, somos colocadas e colocados em uma situação de impasse, porque ao retirar a mulher do lugar de sustentáculo e transpassá-la ao não-lugar do feminino, teríamos ainda um lugar a ser preenchido para que o sustentáculo ético continuasse a apoiar o social e o político? Seria possível ser sustentado por todos e todas ao se retirar essa escora? Tratar-se-ia, aqui, de divisão das responsabilidades e do trabalho do cuidado?

Ter que decidir somente por uma leitura, certamente, é uma decisão não estimada pela filosofia desconstrucionista. Contudo, em cada situação será necessário uma resposta, uma resposta que supõe um instante de silêncio, ético, mas, ainda assim, exige uma resposta de

<sup>69</sup> DERRIDA, Jacques. *Adeus a Emmanuel Levinas*, pp. 60-61.

<sup>70</sup> Este texto foi publicado originalmente em BLANCHOT, Maurice; LARUELLE, François. *Texts por Emmanuel Levinas*. Paris: Jean-Michel Place Éditeur, 1980. Depois publicado em DERRIDA, Jacques. *Psyche: Invention de l'autre*. Paris: Galilée, 1987. Desconheço traduções deste texto e, por isso, será citado no original.

uma decisão que se toma para além de um dever. Ela não é tomada, mas se toma. Pois não se trata de um sujeito autônomo<sup>71</sup>. Essa passividade pela qual a subjetividade acolhe a decisão do outro reclama um deslocamento que só pode ser compreendido por um desvio que marca uma presença-ausência. A visão do outro *como se fosse o Mesmo* não acata o acolhimento, ao contrário, impõe limites ao discurso ético, teria dito Levinas. Isso pode ser lido, por exemplo, nas *Meditações Cartesianas*, de Husserl, especialmente na quinta, quando é admitida a impossibilidade de acesso originário ao alter-ego, momento no qual ele passa a se utilizar da figura da analogia para falar do Outro<sup>72</sup>.

Ainda que a proposta da eticidade levinasiana, oriunda da limitação fenomenológica, pudesse ser justificada pela falta, Derrida, ao assumir radicalmente a interrupção passível de ser reconhecida nesse momento, acredita, justamente, que o ético é revelado na impossibilidade de tematização do outro: uma interrupção do princípio fenomenológico<sup>73</sup> enquanto interrupção de si imposta pela própria fenomenologia, ou seja, o limite dado pelo alcance de sua tematização já é o ético<sup>74</sup>. O "para além ético" inscrito nessa interrupção e descontinuidade une, assim, os dois filósofos e, segundo Fernanda Bernardo, permite Derrida "subscrever a tudo quanto Levinas (...) diz"<sup>75</sup>. A aproximação entre os dois filósofos ocorre pela paixão pelo totalmente outro<sup>76</sup>, de um ser finito que passivamente é afetado por uma heteronomia infinitamente outra.

Talvez, seja possível dizer, também, que essa aproximação é determinada pelo encontro com Husserl. Decorre daí uma certa não-fenomenalidade do outro, que não pode ser visível na sua representação, ao contrário da alteridade descrita analogicamente, concebida na

<sup>71</sup> DERRIDA, Jacques. *Aporias: morrer-esperar-se nos "limites da verdade"*, p. 29.

<sup>72</sup> HUSSERL, Edmund. *Meditações Cartesianas*, pp. 108-109.

<sup>73</sup> "Levinas quis dizer com isso [interrupção de si] que é para descrever as coisas em si que nós abandonamos o princípio da intuição; é porque o outro é outro que eu devo descrever minha relação com ele/ela eticamente e não em uma forma puramente fenomenológica. Mas eu faço isso em nome da fenomenologia: para ser um fenomenólogo até o fim, eu tenho que *interromper a fenomenologia*. Isto é o que quero dizer com interrupção de si, que é outro nome para *différance*". No original: "Levinas meant by this [self-interruption] that it is in order to describe the things in themselves that we have to abandon the principle of intuition; it is because the other is the other that I must describe my relation to him/her ethically and not in a purely phenomenological fashion. But I do this in the name of phenomenology: in order to be a phenomenologist to the end, I have to interrupt phenomenology. That is what is meant by self-interruption, which is another name for *différance*". [Interpolação e grifo meus]. DERRIDA, Jacques. *Hospitality, justice and responsibility: a dialogue with Jacques Derrida*, p. 81.

<sup>74</sup> "A fenomenologia *interrompe a si mesma*. Esta interrupção de si por si-mesmo, se alguma coisa de parecido é possível, pode ou deve ser assumida pelo pensamento: é o discurso ético – e é também, como limite da tematização, a hospitalidade". DERRIDA, Jacques. *Adeus a Emmanuel Levinas*, p. 68.

<sup>75</sup> DERRIDA, Jacques. *Adeus a Emmanuel Levinas*, p. 136.

<sup>76</sup> BERNARDO, Fernanda. *lévinas e derrida: ponto(s) de (não) - contato*, p. 206.

própria identidade do sujeito sem chegar a se alçar à alteridade radical. Desse modo, a barreira alocada por Husserl ao acesso à experiência do outro, imposta pelos gestos, traços físicos etc., que não se adequavam à concepção do signo expressivo, passam a ser excluídos da intuição, apurando cada vez mais o que constituirá a voz fenomenológica, que, segundo Derrida, tenta fracassadamente se purificar de qualquer contaminação exterior, formando um sujeito falante silenciosamente a si mesmo. O insucesso dessa formação subjetiva deve-se à contaminação inerente à abertura da interioridade à exterioridade, processo que a desconstrução revela e pelo qual iniciarei este trabalho.

Com isso, a primeira consequência da invisibilidade do outro não seria apenas a interrupção da possibilidade da relação com "ele", mas a própria interrupção de si, para além da essência, na filosofia levinasiana, antes mesmo que o sujeito fosse fundado, de maneira que Levinas, nas palavras de Derrida, descreve a "*história* como cegueira em relação ao outro"<sup>77</sup>, porque a alteridade radical teria condições de instaurar o tempo e a história quando, na presença, não se repetiria mais a visão do Mesmo. Essa *relação que recebe cegamente o absolutamente outro* se revelaria no rastro do Infinito no Rosto de Outrem, por meio do face-a-face constituinte da relação intersubjetiva.

Assim, com a interrupção fenomenológica, as coisas não devem mais aparecer na presença do presente vivo, conforme as lições de Husserl, uma vez que o Rosto foi considerado. Essa "consideração" não se trata de uma visão, senão de uma visão cega. Para isso, não bastava incluir o que estava fora, porque um buraco se abre para ser ocupado quando o excluído suporta o que restou do movimento da exclusão. A desconstrução desloca, nesse caso, para uma sensibilidade que extravasa a visão conceitual de uma coisa. O transbordamento para aquém-além vai para uma anterioridade na qual passado e futuro se encontram no presente, mas em nada se igualam à retenção, porque essa anterioridade já está comprometida em trazer tudo à presença.

O que seria, então, a pré-originariade, o imemorável, que caracterizam a temporalidade quando Derrida e Levinas se referem à anterioridade ou desvio da ética? Compreender esse movimento dependeu de um passo que demorei a dar pelas questões religiosas envolvidas e, de alguma maneira, reprimidas pela filosofia, especialmente a considerada contemporânea. Entretanto, creio ser impossível pensar a meta-ética, a

---

<sup>77</sup> DERRIDA, Jacques. *Violência e Metafísica*, p. 133.

anterioridade na qual a mulher está enredada – que Derrida afirmou ser até mesmo pré-ética –, sem compreender sua imbricação à *temporalização judaica*.

Vários pesquisadores articulam as influências do messianismo no fazer filosófico de alguns autores judeus, por isso fiz questão de ressaltar esses predicados na apresentação dos filósofos. O messiânico supõe uma interrupção do tempo, uma descontinuidade (aquela mesma do outro irrepresentável), na tentativa de conferir a qualidade de ser ao tempo fora das determinações da espacialidade<sup>78</sup>. Daí parte a menção que entendo influenciar, por exemplo, o deslocamento do feminino ao não-lugar, ao "lugar" para além da essência. Nesse tempo judaico, por exemplo, o futuro a qual se refere não é um futuro planejado, controlado, previsível no horizonte, aliás, nem horizonte há: o futuro é uma catástrofe redentora. O outro que virá não é visto. Mas um futuro que se coloca pela vinda do Messias, outro invisível, deve se apresentar?

Podemos tomar a explicação de Michael Löwy para algumas elucidações. Ao retomar o messianismo judaico *apocalíptico*, tal como caracterizado por Gershom Scholem, ele lembra que uma das características desta corrente é a *redenção*<sup>79</sup> ocorrer no mundo visível, publicamente<sup>80</sup>, em contraposição ao messianismo cristão, que ocorre por meio do espírito privado. No entanto, a invisibilidade não estaria ao lado da face do Outro que não pode ser reduzida? Aqui, as duas leituras hiperbólicas derridianas ganham maior destaque, pois a visibilidade seria de um acontecimento que mantém a invisibilidade traída, mas ela vem à visibilidade, pública, não mais, portanto, no mesmo sentido da presença fenomenológica.

O rosto não é um signo indicativo que agora pode ser expressado, ele é *rastro*. O fato de ser visível e público, em contraposição à experiência cristã individual de união com Deus, traduz a incompatibilidade da desconstrução com a dependência da interpretação de um sujeito e indivíduo no mundo, uma vez que o outro chega, passível de ser visto ou não. Isso também não quer dizer que o leitor, ou mais especificamente a leitora, não tenha papel importante para Derrida. Porém, ainda que Derrida faça da pessoa que lê uma produtora de sentido; isso não acarreta, quer ela veja ou não o invisível, a ausência de acontecimentos, cuja a conjunção da invisibilidade e visibilidade promove uma proposta ontológica, na qual um

<sup>78</sup> SELIGMANN-SILVA, Marcio. *A porta estreita pela qual pode entrar o Messias*, p. 27.

<sup>79</sup> Este termos pode ser associado à restituição, reparação, restituição da harmonia perdida. LÖWY, Michael. *Redenção e utopia*, p. 10.

<sup>80</sup> LÖWY, Michael. *Redenção e utopia*, p. 22.

rastro habita a visibilidade no presente, trazendo em um instante a simultaneidade do passado-presente-futuro.

Na situação apresentada por Löwy, a análise dedica-se a autores judeus no período do fim do século XIX ao início dos anos 1930. Entretanto, não se testemunha em Levinas (ao menos nas obras filosóficas), e nem, tampouco, em Derrida, a totalidade da visibilidade do Messias, pois, poder-se-ia dizer que eles integram, na contemporaneidade, uma escola do messianismo secularizado que, de acordo com Bensussan, ainda deve ser lido dentro da chave mística por um Messias que se torna o próprio tempo, conservando a espera da justiça<sup>81</sup>.

Por outro lado, Cristina Beckert<sup>82</sup>, no que tange aos escritos teológicos de Levinas, alerta para sua maior afinidade com a corrente messiânica *rabínica*, desprestigiada por Scholem – que preferia a apocalíptica e mais política –, na qual, dentre uma das subcorrentes, há uma interpretação que crê na vinda do Messias independentemente dos justos, ou "do mérito moral dos seres humanos". A intervenção do Messias não daria cabo da pobreza na Terra, da justiça esperada. Por isso, conforme Beckert, Levinas teria se associado a essa corrente, privilegiando o esforço e o re-constante re-começo do pensar e da ação<sup>83</sup>, propiciando uma relação mais direta entre Messias e a subjetividade ética<sup>84</sup>. Tratarei disso no segundo capítulo do trabalho, na análise de Derrida sobre a filosofia levinasiana, comparando Deus e o ser humano a partir do rastro de Deus no Rosto humano<sup>85</sup>.

Inclusive, esse entendimento da recepção de Outrem por parte da subjetividade, de modo que será obrigada pelo rastro ao acolhimento, implicou uma visão cega do Rosto. Talvez resida nessa concepção de subjetividade, que tem seu olhar sacrificado, o motivo pelo qual Levinas tenha se autointitulado judeu católico<sup>86</sup> – já que o protestantismo não é tão afeito ao sacrifício<sup>87</sup>. E, talvez, por isso também Derrida aproxime a subjetividade levinasiana ao *eu*

<sup>81</sup> SELIGMANN-SILVA, Marcio. *A porta estreita pela qual pode entrar o Messias*, p. 27.

<sup>82</sup> BECKERT, Cristina. "O Messias sou eu", nota 1, p. 104.

<sup>83</sup> "O ser não se produz aí como o definitivo de uma totalidade, mas como recomeço incessante e, desse modo, como infinito". LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*, p. 249.

<sup>84</sup> BECKERT, Cristina. "O Messias sou eu", p. 105.

<sup>85</sup> DERRIDA, Jacques. *Adeus a Emmanuel Levinas*, p. 131.

<sup>86</sup> DERRIDA, Jacques. *Adeus a Emmanuel Levinas*, p. 29.

<sup>87</sup> Cf. WEBER, Max. *A ética protestante e o "espírito" do capitalismo*. Weber defende que com a ética protestante não era mais o sacrifício que operava nas relações, mas a racionalização do comportamento que se desdobra no asceticismo. Em relação ao catolicismo, passa a ser permitido ganhar dinheiro, mas a orientação aos ricos indicava o emprego das quantias em algo útil e necessário.

*puro* de Pascal<sup>88</sup>, conexão que desenvolvi somada à herança agostiniana, com os olhos deslocados para o coração. Portanto, contaminada a racionalidade pela sensibilidade, acolher as filosofias que flertam com a teologia se tornou imprescindível para compreender a desconstrução e revelar, mais do que o reprimido, o imemorável.

Ainda nesse deslocamento, no qual se "encontra" a cegueira que vê com os olhos do coração, na tradição cristã, é importante ressaltar que ela conserva a necessidade de uma visão. Desse modo, constitui-se uma tradição que não está longe da grega e da ocidental moderna, para as quais *luz* e *visibilidade* terão igual importância à luminosidade e celestialidade da noção de deus<sup>89</sup>. Fernanda Bernardo, a partir de algumas leituras de Derrida, alerta para a aliança que a revelação e o Iluminismo mantém com a luz<sup>90</sup>. Apesar dos traços religiosos, não se trata, nesta pesquisa, de uma análise teológica, mas filosófica, acolhendo, ainda que pela porta dos fundos, uma certa interpretação da tradição judaico-cristã.

Para não me estender no que concerne ao pensamento judaico, e também cristão, uma vez que trarei alguns desses aspectos durante o desenvolvimento da pesquisa, queria apenas salientar que sem eles nem ao menos seria possível interpretar o "lugar" que ocupa a hipérbole feminista. O papel secundário da mulher nessas tradições fornecem subsídios para pensar sua subordinação, mas essa leitura é mais comumente aceita. Se "quem", de fato, garante a distância no âmbito da sensibilidade – uma distância respeitosa e desejante do Outro, ao contrário de uma distância como isolamento que na verdade é produto da aproximação do apoderamento do outro –, é a mulher, então, sua anterioridade com objetivo de acolher antes a subjetividade que recebe o Rosto de Outrem pode ser entendida por uma subjetividade sacrificada. Por outra parte, compreender o sacrifício em uma anterioridade imemorável, em que a subordinação não alcança o sentido da opressão, apenas se "efetiva" na expropriação da mulher trazendo um feminino imprevisível que já estava lá – recurso da temporalidade judaica – ainda que eu utilize figuras que aparentem ser predicadas: a cega, a chorosa, a bruxa. Porque o são na desmedida em que desloco, com Derrida, expropriando-as.

Essas mesmas figuras fazem alusão ao que é subordinado, mas dado que desse mesmo lugar vem a libertação, a valorização é do que Chanter averigua na insistência de Levinas em

<sup>88</sup> DERRIDA, Jacques. *Adeus a Emmanuel Levinas*, p. 130.

<sup>89</sup> Fernanda Bernardo utiliza-se do termo *deivos* na tradição indo-europeia, traduzido como deus e associado às noções de luminoso e celestial, indicado em *le vocabulaire des institutions indo-européennes* de Emile Benveniste. BERNARDO, Fernanda. *O segredo da fé – o fiel ateísmo de Derrida*, p. 35.

<sup>90</sup> BERNARDO, Fernanda. *O segredo da fé – o fiel ateísmo de Derrida*, p. 35.



uma alteridade acolhedora. E é do mesmo lugar porque a invisibilidade habita a visibilidade: não existem dois mundos distintos. O novo vem da impossível repetição do Mesmo. A impredicabilidade só pode se manifestar traída nas predicabilidades, mas também tensionando pela mudança dos predicados atuais, para que nenhum se fixe na relação hierárquica em relação ao seu par opositor.

A respeito deste trabalho apresentar o fim das hierarquias como horizonte, reconheço que se abre um espaço para a interpretação de uma traição à filosofia derridiana: como se houvesse um ponto de chegada em um porto seguro e uma certeza teleológica. Mas a defesa da surpresa advinda da invisibilidade do que não aparece no horizonte impediria um horizonte do fim dessas hierarquias? Ou se deve tratar o fim das hierarquias como não-horizonte, ou melhor, como limite do horizonte a ser transbordado? Não parece ser o caso quando a proposta é deixar o outro falar em mim, na sua estranheza impossível de ser captada, *em nome* de sua vulnerabilidade.

A desconstrução, portanto, também pretendeu o fim das hierarquias. É sobre elas que a *différance*<sup>91</sup> caminha, contra a relação de pares opostos que se estabilizam na dominação de um pelo outro em busca de uma multiplicidade que desestabilize qualquer dicotomia oposicional. Embora se possa dizer que a instabilidade, de alguma maneira, habite esse horizonte com uma ameaça invisível que não podemos prever com a nossa visão de vidente, uma leitura desconstrutiva também explicita arbitrariedades e violências de toda perspectiva que se apresenta enquanto tal e auxilia no processo des-hierarquizante ao tensionar pela diferenciação<sup>92</sup>. E por isso, a questão que continua é como o deslocamento permitiria a saída

---

<sup>91</sup> Este termo será melhor desenvolvido no capítulo I. A respeito da utilização do termo em francês, é importante informar que há algumas alternativas para tradução em nossa língua: uma delas é traduzir igualmente com a substituição da vogal "a" na palavra francesa *différence* na grafia portuguesa, produzindo o termo "diferança", embora na língua francesa a modificação não seja sentida na fala, apenas na escrita: "O a da *différance*, portanto, não se ouve, permanece silencioso, secreto e discreto como um túmulo" DERRIDA, Jacques. *A diferença*, p. 30. Enquanto na língua portuguesa é sentida em ambas. Outra possibilidade comumente utilizada seria o termo "diferencia", com inclusão da letra "i". Ainda, seria possível trocar o cedilha por um estranho duplo "s", como tentativa de manter o impacto no visual preservando o conforto auditivo, transformando em diferenssa, mas, na língua portuguesa o duplo "s" encontra-se geralmente em situações intervocálicas e quando há substantivos derivados de verbo, usa-se "ç", com exceção de algumas terminações que não abrangem o *ferir* de *diferir*. A substituição pelo duplo "s" constituiria transgressão da regra gramatical. Poder-se-ia, então, pensar na substituição por um único "s", mas entre vogais ele teria o som de "z". Neste caso, como a desconstrução derridiana não se pretende à transgressão da regra gramatical, e nenhuma tradução consegue conservar a substituição – e não inclusão – de uma letra sem que implique na quebra da regra ao mesmo tempo em que mantém a mudança apenas no visual, decidimos por utilizar o termo em francês.

<sup>92</sup> No âmbito da História, esse processo de diferenciação a partir da filosofia de Derrida, pode ser encontrado em RANGEL, Marcelo de Mello. *Modernidade e História a partir de Benjamin e Derrida*, capítulo 2. Justiça e História a partir de Derrida.

dessa condição de possibilidade para uma condição de impossibilidade, que nunca se apresenta, mas acontece, para que o lugar de sustentáculo seja imediatamente des-hierarquizado. A aporia<sup>93</sup> está lançada.

Aproveitando as explicações metodológicas, e seguindo com Derrida, não considero a desconstrução um método<sup>94</sup>, por isso não me colocarei a tarefa de realizar uma desconstrução "rigorosa". Como disse Derrida, em *Adeus a Lévinas*, não se pode ser fiel se não for pela infidelidade<sup>95</sup>. Pretendo uma contaminação de Derrida por todas as heranças que trago comigo, tentando ser o mais infiel possível para lhe ser fiel na experiência do pensamento. Pode ser que haja riscos nas minhas interpretações em recair ao que ele chamaria de metafísica da presença<sup>96</sup>, não por qualquer essencialismo, mas por excesso de controle. Não é a minha intenção. Mas é um risco que se corre ao escrever, pensar, agir, atuar, enfim, simplesmente por viver, nos contaminamos.

A questão sobre o que se perde e o que se ganha ao afirmar a invisibilidade, o não-lugar do feminino, é uma pergunta na qual tenho tentado trilhar um caminho, e muitas vezes

---

<sup>93</sup> Toda *aporia* revelaria, para Derrida, a instabilidade de uma verdade que não pode ser identificada por oposições binárias. Diante de um par binário, haveria sempre uma *différance* que desorganizaria a oposição, ampliando para multiplicidades que não se consolidariam nem em um par do termo e nem em outro. Esta *indecidibilidade*, Derrida compreende como experiência aporética, como única possibilidade de experiência e, portanto, experiência impossível, já que experiência teria o sentido de atravessar; e a indecidibilidade traria a aporia enquanto estar diante de "uma passagem refutada, denegada ou interdita, ou mesmo, o que pode ser ainda outra coisa, a não-passagem, um acontecimento da vinda ou do porvir, que não tem mais a forma do movimento consistente para passar, atravessar, transitar". DERRIDA, Jacques. *Aporias: morrer – esperar-se nos "limites da verdade"*, p. 22. A decisão entre contraditórios, maneira pela qual a aporia é interpretada, por Derrida, já em Aristóteles, em seu conceito de tempo, é contrária a uma tradição que identificou aí uma dialética: na constatação de Aristóteles de que o tempo é o que não é ("É evidente, então, que o tempo é parte do movimento segundo o antes e depois, e é contínuo, porque é parte de algo contínuo". ARISTÓTELES. *Física*, Livro IV, 220a/25), segundo Derrida, duas noções coexistiriam a partir de uma oposição binária entre ato e potência. A primeira hipótese afirmaria o tempo constituído por *nun* (agora), divisível em partes e com nenhum agora presente. Em uma segunda hipótese, haveria uma negação de que o agora seja uma parte e que o tempo seja constituído por *nun*. A oposição serviria como uma saída para não afirmar a coexistência de algo impossível e, conseqüentemente, valorar hierarquicamente uma oposição em relação à outra. Neste momento é que se toma uma decisão – qual delas irá "comandar"? – ou a possibilidade de fagocitar um dos termos resultando em um terceiro. A aporia, ao invés, mantém-se entre os pares sem nunca constituir um novo termo que englobe os anteriores. DERRIDA, Jacques. *Ousia e Grammé*, p. 84.

<sup>94</sup> DERRIDA, Jacques. *Qu'est-ce que la déconstruction?*

<sup>95</sup> DERRIDA, Jacques. *Adeus a Lévinas*, p. 69.

<sup>96</sup> "A história da metafísica, como a história do ocidente, seria a história dessas metáforas e metonímias. A sua forma matricial seria (...) a determinação do ser como *presença* em todos os sentidos desta palavra. Poder-se-ia mostrar que todos os nomes do fundamento, do princípio ou do centro, sempre designaram o invariante de uma presença (*eidós, arquê, télos, energeia, ousia* [essência, existência, substância, sujeito], *aletheia, transcendentalidade, consciência, Deus, homem etc.*"). DERRIDA, Jacques. *A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas*, p. 409.

me deparado com a *aporia* sugerida por Derrida, ou seja, um não-caminho. É sobre ela que me debruço ontem e amanhã.

# 1. Janelas fechadas são olhos de cego\* ou talvez Janelas abertas são olhos de cega

*Diálogo de mãos*  
Lygia Clark e Hélio Oiticica

## 1.1. A visão nem sempre depende apenas do olhar

Derrida declara logo no início de *Memórias de Cego*<sup>97</sup> que contará uma história ao seu interlocutor – pois, sim, é um diálogo ou polílogo<sup>98</sup> – utilizando desenhos. Estes instigarão seu tema principal, o “ponto de vista”<sup>99</sup>, o que não parece estranho ao objeto, uma vez que o ato de desenhar costuma sempre incitar um ponto de vista pelo olhar<sup>100</sup>, seja de quem desenha, seja de quem o observa. Mas seu interlocutor, confuso, pergunta-lhe, então, se é preciso seguir sua história escutando ou observando os desenhos, a que Derrida responde: “ambas as coisas, uma vez mais, ou entre ambas. Fá-lo-ei observar que a leitura não procede diferentemente. Escuta olhando”<sup>101</sup>.

---

\*Provérbio português

<sup>97</sup> Esse texto surge de um convite do Louvre a Derrida para realizar uma exposição. Trata-se de um evento que inaugura uma série intitulada "Parti Pris", na qual pessoas não especialistas da área tiveram liberdade para selecionar desenhos colhidos no acervo do museu e, a partir disso, escrever um texto à respeito. O filósofo aproveita a oportunidade para continuar suas investigações sobre a metáfora ótica na história da filosofia, agora diretamente ligada a desenhos por vias do engeguimento.

<sup>98</sup> Há uma discussão entre comentadores sobre a indefinição do texto apresentar um diálogo ou polílogo – conversa em que participam múltiplos interlocutores –, uma vez que as vozes apresentadas não teriam marcações específicas. Ginette Michaud acredita que a interlocução poderia consistir em duas vozes oriundas de uma mesma fonte, “uma divisão dos *autos*”. MICHAUD, Ginette. «“(Sem) desígnio – o desenho”», pp. 79-80. Ao contrário, defendo ser um diálogo ou polílogo, e a justificativa por tal defesa deverá ser observada ao longo do desenvolvimento do argumento.

<sup>99</sup> *Point de vue* em francês tem duplo sentido: ponto de vista e nenhuma vista, um ponto cego, conforme atentado pela tradutora Fernanda Bernardo, em nota, p. 9.

<sup>100</sup> Afinal, mesmo para um desenho bidimensional é necessário uma projeção em superfície plana que depende do observador(a)/desenhador(a). A bidimensionalidade nada mais é do que uma imagem que "representa um 'congelamento' estático de uma realidade tridimensional. Na verdade, esse 'campo visual', característico das manifestações no plano, configura-se como uma seleção realizada por um sujeito desse vasto espaço que o circunda, o 'mundo visual', percebido de maneira dinâmica, em movimento, sem delimitação de campo. Como é uma seleção, então se trata de uma leitura particularizada que elege e fixa a imagem de um objeto ou de um espaço a partir de um determinado ângulo". ROSSI, Maria Cristina de Barros; ALONSO, Carlos Egídio. *O papel da composição bidimensional no processo da criação do espaço tridimensional*.

<sup>101</sup> DERRIDA, Jacques. *Memórias de Cego: o auto-retrato e outras ruínas*, p. 10.

Isto não faria lembrar da famosa passagem de Sartre em que alguém, ao olhar pela fechadura da porta, percebe a presença de outrem ao ouvir seus passos? Como se o ouvir tomasse o lugar da apreensão do olhar, ele "escuta olhando":

Estou reclinado frente ao buraco da fechadura; de repente, ouço passos. Sinto um *frisson* de vergonha: alguém me viu. Ergo-me, percorro com os olhos o corredor deserto: era um alarme falso. Respiro, aliviado (...). Se, persevero na ação, sentirei meu coração palpitar, e estarei alerta ao menor ruído, ao menor ranger dos degraus da escada. Longe de ter desaparecido ao meu primeiro alarme, o Outro acha-se agora por toda parte, debaixo e acima de mim, nos aposentos vizinhos (...). Se estremeço de vergonha ao menor ruído, se cada ranger dos degraus me anuncia um olhar, é porque já estou em estado de ser-visto<sup>102</sup>.

Derrida teria denunciado a formulação dessa abordagem da fenomenologia, na qual o *ver* não se autonomiza do *falar*, logo, do *ouvir*, em *A Voz e o Fenômeno*, mostrando um *ouvir-se falar* da voz fenomênica, já em Husserl, inseparável de uma visada do objeto: "o objeto ideal (...) deve constituir-se, repetir-se e expressar-se num meio que não corte a presença e a presença a si dos atos que o visam (...), só pode expressar-se num elemento cuja fenomenalidade não tenha a forma de uma mundanidade. *A voz é o nome desse elemento*"<sup>103</sup>. Toma-se o exemplo de Sartre como uma evocação da associação proposta por Derrida, tendo ciência da relação intersubjetiva em questão. Ver-se-á agora que, em Husserl, ao contrário, essa indissociabilidade é uma proximidade a si, impossibilitando, inclusive, a escuta do outro quando a presença a si do objeto assegura o acesso de modo direto a ele. Se a vivência do outro é mediada por uma não-presença, como alega Derrida, resta *escutar-se olhando*.

No que tange à visão, isso é possível por sua capacidade de fazer acessar a essência da coisa como uma ideação, imprescindível ao conhecimento. A visão vai além da constituição de um objeto individual resultante da intuição empírica das ciências naturais e do espírito: "a intuição de essência é consciência de algo, de um 'objeto', de um algo para o qual o olhar se dirige, e que nela é 'dado' como sendo 'ele mesmo'"<sup>104</sup>. Portanto, aqui aparece um direcionamento do olhar capaz de perceber a essência do objeto como uma ideação que, em vez de instituir um objeto temporal, institui um objeto passível de universalização na sua unicidade imodificável, sendo ele, assim, correlato e independente de qualquer modificação

<sup>102</sup> SARTRE, Jean Paul. *O ser e o nada*, p. 355.

<sup>103</sup> [Grifos meus]. DERRIDA, Jacques. *A voz e o fenômeno*, pp. 82-83.

<sup>104</sup> HUSSERL, Edmund. *Ideias I*, § 3, p. 37.

do objeto empírico no mundo<sup>105</sup>. Entretanto, sua ideação não se faz por um único olhar, olhá-lo é necessário não apenas para visualizá-lo, mas também, para percebê-lo na sua multiplicidade: a visada do objeto é por perfil, não sendo possível percebê-lo por todos os lados ao mesmo tempo. Diz Husserl: “é evidente e se pode depreender da essência da coisa espacial que um ser de tal conformação só pode ser dado, por princípio, em percepções por perfil”<sup>106</sup>. Mas se os objetos no espaço apenas por depreendimento de sua essência espacial podem ser perfilados, o que a percepção poderia nos dizer do objeto não espacial, ideal, a partir do perfil?

O que se percebe da perspectiva fenomenológica é um vivido, ele é o próprio perfil<sup>107</sup>. Na visada haveria vários pontos de vista do objeto organizados em uma série de percepções internas contínuas de vividos que garantiriam a unidade do objeto intencional, ou seja, sua inalterabilidade diante da multiplicidade do objeto do qual é correlato. Isto ocorre por uma síntese no tempo: quando percepções que se dão no instante do agora seguem se repetindo, a percepção mais antiga, em relação à atual, passa subsequentemente a um passado recente, instaurando um fluxo constante<sup>108</sup>.

Embora, em *Investigações Lógicas*, Husserl não tivesse ainda desenvolvido a proposta de uma síntese temporal tal como apresentado acima em *Ideias I*, haveria, também nesta obra introdutora à fenomenologia, a necessidade de uma síntese para garantir a possibilidade do conhecimento: “a síntese total de uma série de percepções representa um aumento de conhecimento frente a cada membro isolado dessa série”<sup>109</sup>, explica Carlos Alberto Ribeiro de Moura. Desta vez, ela se refere ao conhecimento não poder ser alcançado apenas por um “mero visar”<sup>110</sup> condensado em uma unidade da identificação entre intenção signitiva e “mera” intuição – o que também já poderia ser considerada uma síntese. Mas algo novo em relação à matéria (aspecto do objeto) e qualidade (maneira pela qual se dirige ao objeto) deveria ser trazido pela intuição, pois, segundo o próprio Husserl, no § 21 do terceiro capítulo da sexta investigação, “a cada intenção intuitiva pertence – falando no sentido da possibilidade ideal –

<sup>105</sup> Pressupomos aqui a separação entre este lugar – da redução – no qual é possível uma ideação de um objeto intencional em contraposição ao mundo no qual o objeto existe. Redução de modo geral pode ser definida como a suspensão de juízo sobre a existência dos objetos do mundo e a maneira pela qual os experienciamos. Cf. HUSSERL, *Ideias I*, segunda seção.

<sup>106</sup> HUSSERL, Edmund. *Ideias I*, § 42, p. 101.

<sup>107</sup> HUSSERL, Edmund. *Ideias I*, § 41, p. 99.

<sup>108</sup> HUSSERL, Edmund. *Ideias I*, § 41, p. 98.

<sup>109</sup> MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. *Crítica da razão na fenomenologia*, p. 143.

<sup>110</sup> MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. *Crítica da razão na fenomenologia*, p. 144.

uma intenção signitativa que se ajusta a ela de maneira exata, segundo a matéria"<sup>111</sup>, isto é, esta identificação entre intenção signitativa e intuitiva dar-se-ia pela matéria e não pela qualidade, uma vez que esta última expõe diferentes maneiras de se relacionar com o objeto, impedindo qualquer identificação. Entretanto, mesmo essa matéria não esgotaria o objeto em todos os graus de claridade de seu conteúdo descritivo. Por isso, segue Husserl, "essa unidade de identificação possui necessariamente o caráter de uma unidade de preenchimento, na qual, o membro intuitivo e não signitivo tem o caráter de ser preenchedor e portanto também o de dar recheio, no sentido mais próprio da palavra"<sup>112</sup>. Este algo novo, referido como recheio, encontra-se no âmbito desta síntese de um preenchimento, que já é perceptível, e está ao lado da intenção intuitiva. Com vistas ao preenchimento de uma significação, a *plenitude* (recheio) é que traria, então, o conjunto de determinações do próprio objeto:

Ao dizermos que as intenções signitativas são em si "vazias" e "carentes de recheio" estaremos apenas exprimindo de um outro modo o sentido desse último caráter. Na transição de uma intenção signitativa para intuição correspondente, não temos somente a vivência de um mero acréscimo gradativo, como no caso da transição de uma imagem empalidecida ou de um mero esboço para uma pintura cheia de vida. Em vez disso, falta à representação signitativa, tomada por si só, todo e qualquer recheio, que só lhe é proporcionado pela representação intuitiva, que nela o incorpora, por meio da identificação. A intenção signitativa simplesmente indica o objeto, a intuitiva o representa no sentido estrito da palavra; ela traz consigo algo da plenitude do próprio objeto<sup>113</sup>.

Fiquemos com essa menção ao caráter de conhecimento do ato, que Husserl oferece, pela reunião da essência intencional (matéria e qualidade) com a plenitude. Esta, portanto, teria condições de distinguir os atos que apenas se dirigem ao objeto daqueles que dão acesso direto a ele. Moura alerta, ainda, referindo-se ao excerto supracitado, para o que livremente chamo de divisão do trabalho dos atos: "em um ato intuitivo, mesmo que ele não seja puramente intuitivo mas necessite ainda de preenchimento, o visado vem à presença, ao contrário de um ato puramente signitivo que, sendo puramente vazio, apresenta-me apenas a direção a um objeto sem antecipar em nada sua presença"<sup>114</sup>. É interessante, no intuito de acompanhar ulteriormente a desconstrução derridiana, ressaltar essa *presença* que a significação sozinha não poderia trazer à consciência, mas somente a intuitiva, esta que

---

<sup>111</sup> HUSSERL, Edmund. *Investigações Lógicas: sexta investigação*, p. 66.

<sup>112</sup> HUSSERL, Edmund. *Investigações Lógicas: sexta investigação*, p. 66.

<sup>113</sup> HUSSERL, Edmund. *Investigações Lógicas: sexta investigação*, pp. 66-67.

<sup>114</sup> MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. *Crítica da razão na fenomenologia*, p. 144.

assegura o preenchimento. Ademais, apesar de não haver aí a síntese temporal anteriormente exposta,

no caso da afiguração, por mais longe que esteja do objeto, a imagem tem com este várias determinações em comum; e ainda mais, ela se "parece" com ele, ela o reproduz em imagem, e assim ele é "efetivamente representado". A representação signitativa, entretanto, não representa por analogia, "propriamente" ela não é de modo algum uma "representação"<sup>115</sup>, nada do objeto está vivo nela. O recheio completo, enquanto ideal é, pois, a plenitude do próprio objeto, enquanto conjunto das determinações que o constituem<sup>116</sup>.

Se para conhecer um objeto são necessários estes dois atos – signitivo e intuitivo, mesmo que portem maneiras diversas de representações – preenchidos de plenitude, de modo que "o ato intuitivo 'dá' recheio ao signitivo, na conexão do recobrimento"<sup>117</sup>, o que seria a significação não conseguir se realizar plenamente? Dado que a plenitude traz as determinações do objeto, esta só seria completa se ele fosse intuído imanentemente ao ato, no qual a representação e o representado não se distanciariam. Uma vez que o objeto é transcendente, afinal em *Investigações Lógicas* o objeto intencional ainda está no mundo<sup>118</sup>, e sendo uma das preocupações de Husserl justamente a maneira pela qual a subjetividade pode encontrá-lo; a plenitude que recheia a intenção signitativa não pode ser mais do objeto, deve ser a da representação<sup>119</sup>. Assim, a captação do objeto na sua representação pode ser mais ou menos perfeita em relação aos conteúdos apreendidos nela, que correspondem às determinações do objeto que aparecem na representação, sendo estes associados, por Husserl, ao *teor puramente intuitivo do ato*; enquanto os co-visados, que por serem abstraídos não

<sup>115</sup> Isto é, não é a mesma representação produzida na intuição. Derrida alerta para a irredutibilidade das representações signitativas e intuitivas na primeira nota do quinto capítulo de *A voz e o fenômeno*, retomando *Ideias I, Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo* e "Toda a sexta *Recherche*, por exemplo, demonstra que, entre os atos e os conteúdos intuitivos, por um lado, e os atos e os conteúdos signitivos, por outro, a diferença fenomenológica é 'irredutível'; cf., principalmente, o § 26". DERRIDA, Jacques. *A voz e o fenômeno*, p. 67. Nesse parágrafo da sexta investigação podemos encontrar: "a representação apreensiva signitativa produz uma relação contingente externa entre a matéria e o representante-apreendido, ao passo que a representação apreensiva intuitiva produz uma relação essencial, interna". HUSSERL, Edmund. *Investigações Lógicas: sexta investigação*, p. 78.

<sup>116</sup> HUSSERL, Edmund. *Investigações Lógicas: sexta investigação*, p. 67.

<sup>117</sup> HUSSERL, Edmund. *Investigações Lógicas: sexta investigação*, § 24, p. 72.

<sup>118</sup> "Vivência é o visar o mundo; porém o mundo mesmo é o objeto intencional". [Tradução minha]. Na tradução consultada: "Vivencia es el "mentar" el mundo; pero el mundo mismo es el objeto intencional". HUSSERL, Edmund. *Investigaciones Lógicas II, 5ª investigação*, § 19, p. 504.

<sup>119</sup> "(...) o recheio da representação é o conjunto daquelas determinações pertencentes à própria representação, por meio das quais ela presentifica por analogia o seu objeto, ou o apreende como dado, ele próprio". HUSSERL, Edmund. *Investigações Lógicas: sexta investigação*, § 21, p. 67.



entram na aparição, são associados ao *teor signitivo do ato*<sup>120</sup>. Isto é, o objeto representado apresenta maior ou menor perfectibilidade e, desse modo, é preciso reconhecer o que se manifesta ou não no seu perfil, porque "o não-apresentado é visado conjuntamente na representação intuitiva"<sup>121</sup>. Assim, mais do que reconhecer, "teremos por enquanto que fazer abstração desse teor, se quisermos preservar a pureza do conteúdo intuitivo"<sup>122</sup> e permanecer no modo do acesso direto à representação.

Ao tratar da captação do objeto possuinte de maior ou menor grau de perfeição, passamos rapidamente aos conteúdos ali apreendidos – manifestados ou co-visados –, já que o objetivo desta pesquisa não é detalhar a filosofia husserliana e sim buscar a indissociabilidade entre ouvir-falar-visar que Derrida aponta em sua fenomenologia. Em *A voz e o fenômeno*, o filósofo encontra nessa busca pela pureza do conteúdo intuitivo mais do que um além do "mero visar", mais do que a busca pela adequação de uma plenitude. Ele encontra a tentativa de expulsão de qualquer componente contaminado pelo mundo com vistas a garantir a pureza do conhecimento. Mas, como se notará, a intenção signitiva sozinha (sem a plenitude) se não traz a presença é porque nesta situação inexpressiva de sua expressão de sentido, portanto, no caráter da sua não-presença, já operaria o indício, conteúdo signitivo que fora expulsado, "abstraído", pois "tudo o que, no discurso, não restitui a presença imediata do conteúdo significado, é in-expressivo", diz Derrida<sup>123</sup>. Que se atente para se, realmente, isso pode ser confirmado.

Ao adentrar na discussão da linguagem, para compreender melhor esta indissociabilidade proposta, esbarra-se, logo nos primeiros parágrafos da primeira investigação, com Husserl se detendo na análise dos signos, especialmente na separação entre signo expressivo e indicativo:

Dos signos indicativos (...) distinguimos os signos expressivos (...), estabelecemos que todo discurso e cada parte do discurso, assim como todo signo, que essencialmente seja da mesma espécie, é uma expressão; sem que importe que o discurso seja verdadeiramente falado – isto é, dirigido a uma pessoa com propósito comunicativo – ou não. Em vez disso, excluímos os gestos<sup>124</sup>.

<sup>120</sup> HUSSERL, Edmund. *Investigações Lógicas: sexta investigação*, § 23, p. 69.

<sup>121</sup> HUSSERL, Edmund. *Investigações Lógicas: sexta investigação*, § 23, p. 69.

<sup>122</sup> HUSSERL, Edmund. *Investigações Lógicas: sexta investigação*, § 23, p. 69.

<sup>123</sup> DERRIDA, Jacques. *A voz e o fenômeno*, p. 46.

<sup>124</sup> [Tradução minha]. Na tradução consultada: "De los signos indicativos (...) distinguimos los signos significativos (...) establecemos que todo discurso y toda parte de discurso, así como todo signo, que esencialmente sea de la misma especie, es una expresión; sin que importe nada que el discurso sea

A exclusão do gesto como expressão ocorre por ele envolver uma parte física da comunicação que Husserl entende nada significar no discurso porque, por exemplo, ao falar com outra pessoa, ela não teria acesso ao vivido comunicado por mim, apenas me perceberia como pessoa que fala<sup>125</sup>. A expressão aí funcionaria como um indício, tais como, o estigma como signo do escravo, a bandeira como signo da nação, os *canais de Marte*, que indicariam a possibilidade de seres inteligentes<sup>126</sup>. Daí a compreensão de que o indício sempre faria remissão a um outro objeto, enquanto a expressão teria o privilégio do acesso ao objeto por meio do querer-dizer [Bedeutung]. Ao excluir a parte física da comunicação, a consequência é tornar a expressão um signo puramente linguístico<sup>127</sup>. Então, Derrida intercede, nesse momento, por uma presença do significado na intenção signitiva, ou seja, na expressão "a expressividade pura será de um *bedeuten* que anima um discurso cujo conteúdo (*Bedeutung*) estará presente"<sup>128</sup>. Não na natureza, lembra Derrida, porque este é o campo dos indícios, da inexpressividade. Presente na intuição ou percepção interna: a presença na representação também pertenceria ao conteúdo de linguagem, ao querer-dizer. Tanto que essa presença deve pautar o alcance da adequação de uma plenitude, pois quando uma intenção inadequada é visada – a de um objeto transcendente –, supõe-se um ser ao qual geralmente a verdade não corresponde, ao contrário da intenção adequada, na qual a representação e o representado não se distanciam e, por conseguinte, o vivido seria considerado necessariamente verdadeiro. Essa inadequação só ocorre, segundo Derrida, porque a presença do vivido de outrem é recusada à própria intuição, ou seja, é preciso considerar não apenas a impossibilidade de se ter a mesma experiência que o outro tem de si, mas também o fato de que, ao passar pelo corpo físico – onde são contempladas as inscrições do signo indicativo – o indício impediria o acesso direto aos vividos alheios.

Desse modo, a separação entre signos<sup>129</sup> cumpre um papel decisivo pois essa divisão, que se sabe dar início à primeira investigação, acabará, segundo a leitura derridiana, por sustentar todas as posteriores: fato/essência, transcendentalidade/mundanidade etc. O passo

---

verdaderamente hablado – esto es, enderezado a una persona con propósito comunicativo – o no. En cambio excluimos los gestos". HUSSERL, Edmund. *Investigaciones Lógicas I*, 1º investigação, § 5, p. 238.

<sup>125</sup> HUSSERL, Edmund. *Investigaciones Lógicas I*, 1º investigação, § 7, p. 240.

<sup>126</sup> HUSSERL, Edmund. *Investigaciones Lógicas I*, 1º investigação, § 2, p. 234.

<sup>127</sup> DERRIDA, Jacques. *A voz e o fenômeno*, p. 24.

<sup>128</sup> DERRIDA, Jacques. *A voz e o fenômeno*, p. 47.

<sup>129</sup> Seleção justificada pelo fato do fenomenólogo ter revisitado vários conceitos no decorrer do aprofundamento de sua filosofia, embora esta separação não tenha retornado aos seus questionamentos, continuando desde então a operar em obras posteriores, segundo DERRIDA, Jacques. *A voz e o fenômeno*, nota 2, p. 36.

seguinte será afirmar a presença a si, pois Derrida defende que Husserl necessita da redução do signo indicativo para se dedicar, no parágrafo 8, a abrir o campo da vida solitária da alma<sup>130</sup> – lugar da interioridade. No monólogo, o discurso proferido somente expressaria o sentido das palavras que, apesar de também funcionarem como signos, apelaria a uma suspensão operatória no falar a si próprio incapacitando o indício de atuar. Por um lado, ao signo expressivo presente em todo o discurso não importa que "seja verdadeiramente falado, isto é, dirigido a uma pessoa com propósito comunicativo", de modo que um discurso solitário não divulgado no mundo e apenas expressivo pode ser emitido sem problemas. Por outro lado, diz Husserl, o sinal da palavra parece fazer a expressão desviar-se de si mesma e dirigir-se a outro sentido, porém essa motivação não seria a da existência do objeto, pois "isto acontece, sem dúvida, com as expressões no discurso comunicativo, mas não no discurso solitário"<sup>131</sup>, já depurado do signo indicativo.

A saída de Husserl é fazer com que a palavra, no monólogo, seja uma palavra representada no imaginário. Para que o signo indicativo não opere aí, os signos não devem existir, mostrando, assim, significados ideais não existentes. Derrida relembra a afirmação husserliana de que no monólogo interior "nos contentamos normalmente com a palavra representada, ao invés de palavras reais"<sup>132</sup>. Essa representação da palavra está no âmbito do imaginário, local onde um signo verbal, falado ou escrito, apesar de evocado na imaginação, não existe de modo algum<sup>133</sup>. Dado que a imaginação tem essa característica de não possuir nenhuma correlação com o empírico, ela ganharia sua expressão plena. Exclui-se, desse modo, a própria palavra imaginada, cuja existência ou inexistência Husserl admite não lhe interessar<sup>134</sup>, para restar a irrealidade da imaginação e, até mesmo, do conteúdo noemático. O que se ganharia com essa formulação? No solilóquio, a expressão alcançaria sua plenitude adequada com significados ideais certos e presentes à intuição<sup>135</sup>, certificando a verdade às custas da expulsão do conteúdo signitivo. Aí, recorreremos ao alerta de Derrida para a maneira

---

<sup>130</sup> DERRIDA, Jacques. *A voz e o fenômeno*, p. 28.

<sup>131</sup> [Tradução minha]. Na tradução consultada: "Esto acontece, sin duda, con las expresiones en el discurso comunicativo, pero no en el discurso solitario". HUSSERL, Edmund. *Investigaciones Lógicas I*, 1º investigação, § 8, p. 241.

<sup>132</sup> [Tradução minha] Na tradução consultada: "nos contentamos normalmente con palabras representadas, en vez de palabras reales. HUSSERL, Edmund. *Investigaciones Lógicas I*, 1º investigação, § 8, pp. 241-242.

<sup>133</sup> HUSSERL, Edmund. *Investigaciones Lógicas I*, 1º investigação, § 8, p. 242.

<sup>134</sup> HUSSERL, Edmund. *Investigaciones Lógicas I*, 1º investigação, § 8, p. 242.

<sup>135</sup> DERRIDA, Jacques. *A voz e o fenômeno*, pp. 50-51.

pela qual a linguagem é tratada por Husserl: a expressão deixaria de ser abordada como signo<sup>136</sup>, quando este não tem nenhuma existência durante a ação de fala de si a si, empurrando para os signos indicativos todo o peso do signo em remeter a uma cadeia de associações. Essa separação qualifica a interioridade no momento em que ela depende da imaginação representando a si, simulando uma comunicação numa consciência viva que já está diretamente presente a si.

A divisão trouxe, portanto, a interioridade surgida no monólogo por meio da palavra representada e, também, segundo Derrida, a aplicação "à linguagem [d]a distinção fundamental entre realidade e representação", tendo, por consequência, que "para aceder à linguagem interior como pura representação seria necessário passar pela ficção"<sup>137</sup>, pois o solilóquio exige representação de si a si. No entanto, para que a distinção entre realidade e ficção pudesse ser adotada, Husserl teria que afirmar uma comunicação efetiva (da indicação) dispensável de qualquer representação, mantendo esta última fora do âmbito da realidade e, tornando-a exclusiva de uma comunicação na vida solitária da alma. A objeção de Derrida a essa formulação husserliana parece simples uma vez que "a linguagem em geral é isso"<sup>138</sup>: a indissociabilidade entre a representação e a realidade. Tentar distingui-las, ou seja, afirmar que a representação estaria fora da realidade linguística, como queria Husserl, implicaria um significante que não devesse ter, na sua materialidade sensível, sua forma reconhecível a despeito de qualquer modificação de seus caracteres empíricos que, inevitavelmente, ocorrem<sup>139</sup>. Decorre que, assumindo que há alguma forma de estabilidade no significante que o faz cognoscível, a sensibilidade também deveria ter sua cota parte nesse empreendimento, algo como uma parcela das ações no jogo da representação, porque ainda que a impressão sensível possua a característica de mutabilidade, enquanto signo, ainda precisaria ser identificada por meio da sua idealidade.

Um fonema ou um grafema é necessariamente sempre um *outro*, em certa medida, cada vez que se apresenta numa operação ou numa percepção, mas só pode

<sup>136</sup> "A expressão plena – a intenção plena do querer-dizer – escapa de certo modo ao conceito de signo. Já na frase de Husserl que acabamos de citar, se podia ler: '...de signos, ou seja, de indícios' [1º investigação, § 8]". Embora Derrida, conceda, neste momento, a possibilidade desta associação discriminada tratar-se de um lapso, vimos em sua argumentação que a fenomenologia deprecia a impressão sensível em detrimento da idealidade, fazendo do lapso um descuido que tem uma abrangência maior em sua filosofia ao deixar para o indício a carga do que precisa ser suspenso. [Interpolação minha]. DERRIDA, Jacques. *A voz e o fenômeno*, p. 48.

<sup>137</sup> [Interpolação minha]. DERRIDA, Jacques. *A voz e o fenômeno*, p. 56.

<sup>138</sup> DERRIDA, Jacques. *A voz e o fenômeno*, p. 57.

<sup>139</sup> DERRIDA, Jacques. *A voz e o fenômeno*, p. 57.

funcionar como signo e linguagem em geral se uma identidade formal permitir reeditá-lo e reconhecê-lo. Essa identidade é necessariamente ideal. Implica, portanto, necessariamente uma representação<sup>140</sup>.

Com a representação não sendo mais um privilégio da interioridade, no caso da linguagem, da expressão, Derrida põe abaixo a separação entre signo expressivo e indicativo. Se for levada em consideração sua hipótese de que essa divisão sustenta todas as posteriores, já que tudo teria início com a redução, "sejam eidéticas ou transcendentais"<sup>141</sup>, do signo indicativo; uma série de divisões, já comentadas, também pode vir abaixo a partir desta *contaminação*<sup>142</sup>. Ao indicar existentes empíricos, os indícios recairiam sobre tudo o que a redução fenomenológica pretende suspender: a existência mundana, a não-evidência, a factualidade etc<sup>143</sup>. Assim, o rastro do signo indicativo revela uma intenção signitativa inexpressiva quando esta não é plena de sentido, e o que precisava de um sentido deixa de estabelecer limites seguros entre idealidade e realidade. Essa dificuldade em discernir não quer dizer uma pura ficção, senão uma não-mundanidade – não sendo esta uma *outra mundanidade* que assume o sentido de oposição – e uma idealidade, que não se deve ser caracterizada por um existente caído do céu<sup>144</sup>.

Alcança-se, então, a indissociabilidade entre signo expressivo e signo indicativo, ou seja, a participação da não-presença na presença do significado<sup>145</sup>. A distinção entre signos constituída com base no fato de um trazer consigo a presença do objeto e, outro, por remissão, associar a outro signo, deverá também qualificar "simultaneamente a relação com outrem e a relação a si da temporalização"<sup>146</sup>. A repercussão dessa indissociabilidade no âmbito da vida solitária da alma demanda que se retorne, um momento, à problemática do solilóquio e à presença a si de um significado que não se esvai no mundo. Derrida anuncia, aqui, duas reduções: a da comunicação indicativa com outrem ou o outro em mim – alter ego –, e a da expressão como camada exterior ao sentido<sup>147</sup>, capaz de conduzir à *camada pré-expressiva*

<sup>140</sup> DERRIDA, Jacques. *A voz e o fenômeno*, p. 57.

<sup>141</sup> DERRIDA, Jacques. *A voz e o fenômeno*, p. 36.

<sup>142</sup> "Não teríamos já o direito de dizer que toda a problemática futura da redução e todas as diferenças conceituais em que ela se expressa (fato/essência, transcendentalidade/mundanidade, e todas as oposições que com ela fazem sistema) se desdobram num *desvio* entre dois tipos de signos?". DERRIDA, Jacques. *A voz e o fenômeno*, p. 36.

<sup>143</sup> DERRIDA, Jacques. *A voz e o fenômeno*, p. 36.

<sup>144</sup> DERRIDA, Jacques. *A voz e o fenômeno*, p. 12.

<sup>145</sup> Já temos aqui um primeiro *indício* de um ponto nevrálgico do pensamento derridiano, a saber, o *fato* de que sempre haverá uma instância invisível da realidade.

<sup>146</sup> DERRIDA, Jacques. *A voz e o fenômeno*, p. 44.

<sup>147</sup> DERRIDA, Jacques. *A voz e o fenômeno*, p. 77.

*silenciosa*. Portanto, para Derrida, o falar a si mesmo não se resumia exclusivamente à expressão. Haveria ainda uma idealidade mais pura de qualquer resíduo: a *voz*. Com isso, entendo que o sinal desviado para outro sentido não empírico na palavra representada na imaginação, declarado por Husserl, é avaliado por Derrida como um apagamento do significante no próprio momento em que este é produzido: "este apagamento do corpo sensível e da sua exterioridade é *para a consciência* a própria forma da presença imediata do significado"<sup>148</sup>. Por isso, a idealidade, no que tange à linguagem, depende de se manter na sua universalidade por meio de um falar a si mesmo e, simultaneamente, conseguir ouvir-se, enquanto o significante deveria afetar tal sujeito falante sem tocar o mundo. Derrida atenta para a especificidade dessa voz fenomenológica que tem condições de se preservar da factualidade porque qualquer outra forma de auto-afecção, tais como *ver-se* ou *tocar-se*, acabaria por exceder os limites do *próprio*, desviando-se para uma instância da exterioridade em que, ao menos, a superfície do corpo deve se expor ao mundo<sup>149</sup>. Derrida explica: "quando me vejo, quer seja porque uma região limitada do meu corpo se oferece ao meu olhar, quer seja pela reflexão especular, o não-próprio já entrou no campo desta auto-afecção (...) Na experiência do tocante-tocado acontece o mesmo"<sup>150</sup>. Diante disso, na interioridade husserliana, *ver-se* e *ouvir-se* participam de ordens distintas<sup>151</sup>, concordando com a irredutibilidade das representações signitivas à intuitivas, discutidas em nota.

Logo, a afirmação anterior vai contra tudo o que se está tentando demonstrar a respeito da indissociabilidade entre ouvir-falar-visar. Por isso, parece óbvio que Derrida não pare nesta distinção. A impossível exclusão do signo indicativo do campo da interioridade deve guiar também as reduções que dirigem a intencionalidade até a camada pré expressiva da voz. O filósofo utiliza a exigência husserliana de um enunciado a fim de atingir a expressão da verdade científica<sup>152</sup> para, então, questionar como lidar com a parte sensível que parece ser

<sup>148</sup> DERRIDA, Jacques. *A voz e o fenômeno*, p. 84.

<sup>149</sup> Estou ciente que essa questão se encontra em debate também na filosofia de Merleau-Ponty. No entanto, nos limites deste trabalho, não terei como adentrar nessa discussão. Para tanto cf. MERLEAU-Ponty, Maurice. *O visível e o invisível*. Apenas gostaria de registrar que, para Derrida, a contaminação do empírico e do ideal é inevitável, por isso, nesse caso, a superfície do corpo faz as vias de um fronteira, que no próximo capítulo será abordado, na filosofia de Levinas, pela pele designando o "intervalo entre visível e invisível". LEVINAS, Emmanuel. *De outro modo que ser ou para lá da essência*, p. 107.

<sup>150</sup> DERRIDA, Jacques. *A voz e o fenômeno*, p. 85.

<sup>151</sup> DERRIDA, Jacques. *A voz e o fenômeno*, p. 83. Como vimos na nota 115, há uma irredutibilidade entre as intuições signitivas e intuitivas.

<sup>152</sup> Derrida afirma que, de *Investigações Lógicas* a *A Origem da Geometria*, Husserl defende a dependência da verdade científica, consolidada em um objeto ideal, em relação ao enunciado pela qual deve ser pronunciada. DERRIDA, Jacques. *A voz e o fenômeno*, p. 87. Cito dois exemplos dessas duas obras que possuem intervalo

apagada na palavra representada, embora, com efeito, essa parte se torne essencial à idealidade quando um enunciado precisa ser proferido. Mas se há uma demanda por uma inscrição sensível<sup>153</sup>, trata-se, na verdade, de uma inscrição fonética. E essa escrita exprime a expressão verbal que a alma no momento em que é pronunciada atualmente (falar e ouvir-se ao mesmo tempo). Isto é, o corpo da palavra é animado por um querer dizer, que acaba por se transformar em carne espiritual: "É tanto contra os seus significantes como graças a eles que ela [palavra] desperta ou se mantém viva"<sup>154</sup>.

Se Husserl admite a necessidade dessas "encarnações", afirma Derrida, é porque a possibilidade da escrita, habitava o interior da fala. A auto-afecção – aquela de um significante da palavra representada que afeta o sujeito que a profere sem sofrer qualquer alteração empírica, dado que ela é abstraída do mundo – é a extração da mais alta idealidade, a voz. É essa voz que garante a presença do significado na idealidade do visado. Se para isso é necessário que a auto-afecção consista em uma pureza ideal, quando uma implicação do corpo sensível de uma escrita fonética se faz dentro da própria auto-afecção, o que se tentou expulsar, mais uma vez, volta a contaminar a idealidade: a condição de possibilidade da presença, a auto-afecção, é permeada por uma não-presença. A simultaneidade de um ouvir-se falar a si no presente não pode mais se fechar, é já rastro de uma interioridade aberta ao mundo. Outrem que havia sido excluído da comunicação entra pela porta do fundo. Surge aí um passado, já que não é considerado presença, diferente daquele que procede de um presente-passado que integra o fluxo temporal, cuja síntese torna a anterioridade uma presença<sup>155</sup>.

---

médio de 35 anos: "A vivência da concordância entre o visado e o que está presente em si mesmo pela visada ao mentado, ou entre o sentido atual do enunciado e sua situação objetiva presente em si mesma, é a evidência; e a ideia desta concordância é a verdade". [Tradução minha]. Na tradução consultada: "La vivencia de la concordancia entre la mención y lo presente en sí mismo y por la mención mentado, o entre el sentido actual del enunciado y la situación objetiva presente en sí misma, es la evidencia; y la idea de esta concordancia es la verdad". HUSSERL, Edmund. *Investigaciones Lógicas I, prolegomenos*, §51, p. 163. A seguir, a citação da última obra: "Como a idealidade geométrica (assim como de todas as ciências) chega à sua objetividade ideal a partir do seu surgimento originário intrapessoal no qual se apresenta como uma formação no espaço na consciência da alma de seu primeiro inventor? Nós o vemos de antemão: é pela mediação da linguagem que lhe dá, por assim dizer, sua carne linguística". [Tradução minha]. Na tradução consultada: "Comment l'idéalité géométrique (aussi bien que celle de toutes les sciences) en vient-elle à son objectivité idéale à partir de son surgissement originaire intra-personnel dans lequel elle se presente comme formation dans l'espace de conscience de l'âme du premier inventeur? Nous le voyons par avance: c'est par la médiation du langage qui lui procure, pour ainsi dire, sa chair linguistique". Husserl, Edmund. *L'Origine de la Géométrie*, p. 181.

<sup>153</sup> "A escritura, a letra, a inscrição sensível, sempre foram consideradas pela tradição ocidental como o corpo e a matéria exteriores ao espírito, sopro, ao verbo e ao *logos*". DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*, p. 42.

<sup>154</sup> DERRIDA, Jacques. *A voz e o fenômeno*, p. 88.

<sup>155</sup> Nos subcapítulos seguintes serão tratadas as relações que se estabelecem por meio de um fluxo temporal interrompido, demonstrando melhor, desta vez, como a distinção dos signos indicativos e expressivos também

Assim, o rompimento com outrem – tudo aquilo que não vinha à presença –, é interrompido por uma anterioridade exterior ao sujeito que fala a si mesmo: "Ouvir-se falar não é a interioridade de um interior fechado sobre si mesmo, é a abertura irreduzível no interior, *o olho e o mundo na fala*"<sup>156</sup>. Isto é, idealidade e sensibilidade se encontram na linguagem que, como comentado, seria a justamente a junção entre representação e realidade. Desde então, o interlocutor em *Memórias de cego* acompanha suas histórias de desenhos escutando e observando o outro.

## 1.2. Qual a *différance* do cego que vê?

A escolha por iniciar um diálogo em *Memórias de Cego* poderia ser examinada, também, em contraposição ao solilóquio husserliano, por uma via da desconstrução da percepção, ou, ao menos, da proximidade a si. As *memórias* dizem de um passado não presente, mas e a *cegueira*? Até o momento, chegou-se a uma visão que habitava conjuntamente a fala para dizer<sup>157</sup> o diálogo com o outro, ocasião de um rompimento do solilóquio, dado que a redução transformava o sujeito em apenas pensamento e, ao mesmo tempo, tornava as relações com os outros sujeitos no mundo impensáveis. De sorte que, para falar com outro, o rastro do indício é visto, mas não porque sua invisibilidade se tornou visível no sentido fenomenológico, e sim porque há uma visão que não traz a presença do objeto – uma visão de cego, uma não-presença na presença a si –, por isso há aí necessariamente uma relação com outro, já que a visão de vidente se esforça, no monólogo, por um *escutar-se falar* separado do *visar*, e mesmo quando se instaura na relação intersubjetiva, tal qual o exemplo sartreano, resultaria insuficiente, pois nela o outro ainda pode ser reduzido a um objeto<sup>158</sup>. A escolha por um diálogo é para dizer esse outro irreduzível que, por meio *do olho nas pontas dos dedos* – as mãos tão indispensáveis aos cegos –,

---

qualificavam "uma relação a si da temporalização" e, portanto, será abordado esse passado que irrompe para além da presença, já que neste subcapítulo lidei, mais vigorosamente, com a "relação com outrem". (Citações de DERRIDA, Jacques. *A voz e o fenômeno*, p. 44).

<sup>156</sup> [Itálico meu]. DERRIDA, Jacques. *A voz e o fenômeno*, p. 92.

<sup>157</sup> Dizer no sentido levinasiano: *dizer* que diz o indizível; anterior à linguagem mas sem o qual nenhuma linguagem seria possível. *Dizer* que deverá ser traído no *Dito*, mas que continua habitá-lo invisivelmente. Cf. LEVINAS, Emmanuel. *De outro modo que ser ou para lá da essência*.

<sup>158</sup> "Em todo olhar, há a aparição de um Outro-objeto como presença concreta e provável em meu campo perceptivo". SARTE, Jean Paul. *O ser e o nada*, p. 359.



implicaria ainda, por isso mesmo, uma certa visão que sustenta a própria visão do vidente enquanto tal.

E por que seria importante para Derrida se atrelar ainda ao campo da visão que deseja desconstruir? Porque a desconstrução não pretende uma destruição. Se uma de suas fases é inverter – no caso, o vidente pelo cego – a outra, *simultânea*, é deslocar, mas nunca destruir. O deslocamento só pode ocorrer a partir e dentro do próprio texto<sup>159</sup>. Como pensar que esse diálogo que, ao deslocar, abre para uma diferença no coração da identidade, no interior de uma inversão que possibilita ao cego ver? Quando o outro chega, a identidade de um *eu* que se dava na presença a si de um objeto de conhecimento identificado pela plenitude, a partir de um vidente que falava e se escutava ao mesmo tempo, (des)identifica-se em um tempo que não é mais presente; já não se está mais no tempo do "penso, logo, existo". O tempo da presença é aí permeado pela diferença: o rastro do sinal não impede o solilóquio, senão a identidade de um sujeito que possui a proximidade da presença.

Se persistimos nomeando a escritura<sup>160</sup> esta diferença, é porque, no trabalho da repressão histórica, a escritura era, situacionalmente, destinada a significar o mais temível da diferença. Ela era aquilo que, de mais perto, ameaçava o desejo da fala viva, daquilo que de dentro e desde seu começo, encetava-a. E a diferença, nós a experimentaremos progressivamente, não é pensada sem o *rastro*. (...) Ela é aquilo mesmo que não se pode deixar reduzir à forma da *presença*<sup>161</sup>.

<sup>159</sup> A expressão conhecida de Derrida "Il n'y a pas de hors-texte" em *Gramatologia* – muitas vezes traduzida por "não há nada fora do texto" e melhor traduzida por "não há fora-de-texto", como na tradução de Miriam Chnaisderman e Renato Janine Ribeiro – geralmente implicou em uma leitura em que pareceria haver um vazio de sentido fora da linguagem, como se esta se opusesse à uma realidade (Cf. MAGALHÃES, Juliana Neuenschwander; MAGALHÃES; José Antônio Rego. *O pensamento de Jacques Derrida e sua recepção no seio dos estudos jurídicos: uma análise crítica*, p. 108.). Mas como se nota, na desconstrução da distinção entre signo expressivo e signo indicativo, a representação ideal e a mundanidade não estão mais em oposição. Nesse sentido, Derrida afirma que esta declaração, na verdade, quer dizer que tudo está em contexto, ou seja, determinado, ainda que haja disputas sobre a interpretação dessas determinidades que não se reduzem a apenas uma. "Quando eu digo que 'não há nada fora-de-texto' eu quero dizer que não há nada fora-de-contexto, tudo está determinado". [Tradução minha]. No original: "When I say there is nothing outside the text, I mean there is nothing outside the context, everything is determined". DERRIDA, Jacques. *Hospitality, justice and responsibility: a dialogue with Jacques Derrida*, p. 79.

<sup>160</sup> *Escritura* é considerada por Derrida como aquela interpretação da tradição filosófica que a designa por qualquer exterioridade, inscrição sensível, rebaixada em nome do significado, tal como o indício. "A escritura, a letra, a inscrição sensível foram consideradas pela tradição ocidental como o corpo e a matéria exteriores ao espírito, ao sopro, ao verbo e ao *logos*". DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*, p. 42. Mas, como se constata nessa citação na qual se abriu esta nota, ela é diferença, portanto, é preciso pensá-la "ao mesmo tempo mais exterior à fala, não sendo sua 'imagem' ou seu 'símbolo' e, mais interior à fala que já em si mesma uma escritura". DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*, p. 56.

<sup>161</sup> DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*, p. 69.

Assim, o *ouvir-se falar* constituidor da identidade é contradito pelo próprio tempo, este que não pode ser "«subjetividade absoluta» precisamente porque não se pode pensar a partir do presente"<sup>162</sup>. O tempo nessa relação da abertura da interioridade ao mundo por meio de uma diferença no seio da identidade é elementar à desconstrução. Em uma conferência intitulada *Pensar em não ver*, pronunciada na Itália, Derrida elucida sua crítica à palavra falada no tempo, informando não provocar, com isso, imediatamente o privilégio do espaço, pois, "quando eu contestava o privilégio temporal da fala (...) o que estava em jogo naquele deslocamento não era a substituição de uma hierarquia por outra, mas o questionamento radical, e com consequências ilimitadas, de todos os pares de oposição"<sup>163</sup>. Portanto, mais do que criticar a hierarquia conferida à visão em relação à cegueira<sup>164</sup>, essa diferença no desvio pode ser encontrada na saída apontada por Derrida: "o cego pode sempre tornar-se visionário"<sup>165</sup>. A inversão atribui a visão a alguém que teria impossibilidade de ver (inversão como contradição?). A inversão atribui a visão a alguém que passou a não ter mais a carência de ver (inversão como inclusão?). Mas o que importa nessa inversão já é a maneira pela qual a filosofia derridiana produz um desmonte das hierarquias que operam nos dualismos da tradição ocidental ao tentar captar o significado de um conceito excluindo outros termos e privilegiando sempre um dos pares<sup>166</sup>. Como já dito, a desconstrução faz-se por um duplo gesto, servindo-se primeiro – se for possível considerar um gesto anterior quando ocorrem ao mesmo tempo – da inversão: "para fazer justiça a esta necessidade é preciso reconhecer que

<sup>162</sup> DERRIDA, Jacques. *A voz e o fenômeno*, p. 92.

<sup>163</sup> DERRIDA, Jacques. *Pensar em não ver*, p. 87.

<sup>164</sup> Para Derrida, há uma primazia do vidente narrada pela história da filosofia como a história da visibilidade enquanto saber. A cegueira "é um acidente que interrompe o curso das coisas ou transgride as leis naturais. E deixa pensar, por vezes, que o mal afecta, ao mesmo tempo que a Natureza, uma natureza da vontade – a vontade de saber [savoir] como vontade de ver [voir]. Uma má vontade teria levado o homem a fechar a si mesmo os olhos. O cego não quer saber ou antes gostaria de não saber: ou seja, de não ver. Idein, eidos, idea: toda a história, toda a semântica da ideia europeia, na sua genealogia grega, sabemo-lo, vemo-lo, consigna o ver ao saber". DERRIDA, Jacques. *Memórias de Cego: o auto-retrato e outras ruínas*, pp. 20-21. Essa prevalência pode ser vista desde Platão a Husserl: "Ocorre que eu tinha me interessado antes, de maneira bastante insistente, pela autoridade do olhar, pela autoridade da visão e da luz, na história da filosofia, no discurso filosófico desde Platão, Descartes, Kant, Hegel etc., já que a ideia – o que se chama de ideia: o eidos em Platão – é primeiramente um desenho, primeiramente uma forma, visível (o eidos quer dizer: 'forma que se vê'). E a autoridade da ideia, da interpretação do ser como ideia, significou primeiramente uma certa referência à autoridade do olhar, uma vez que 'saber' quer dizer 'ver' ou 'olhar'". DERRIDA, Jacques. *Pensar e não ver*, pp. 171-172.

<sup>165</sup> DERRIDA, Jacques. *Memórias de Cego: o auto-retrato e outras ruínas*, p. 98.

<sup>166</sup> Por exemplo, Derrida trabalha com as divisões: expressão/indício; transcendentalidade/mundanidade; fala/escrita; natureza/cultura; etc. Para ficarmos no exemplo deste último, Duque-estrada comenta a exclusão que o termo natureza efetiva ao querer "afirmar a existência em si de um determinado campo ou domínio o que, no entanto, só é possível pelo recalque do termo 'cultura' ou 'história'". DUQUE-ESTRADA, *Derrida e a escritura*, p. 27. Isso ocorre, também, com o significado se estabelecendo a partir do apagamento do significante, quando se constituía enquanto uma pureza da idealidade da voz.

não estamos lidando com uma clássica oposição filosófica de coexistência pacífica do *face a face*, mas, antes, com uma hierarquia violenta<sup>167</sup>. Negligenciar a inversão seria ignorar a subordinação entre os pares opostos nos quais se assenta a tradição filosófica ocidental. No entanto, permanecer nessa fase responderia afirmativamente à pergunta “inversão como inclusão?”. Inverter a hierarquia nada mais seria do que manter a lógica das oposições binárias: isto é, a inclusão de um dos pares subordinados – e portanto excluído do poder – na linha de comando, ou seja, neste caso, como se o cego ao se tornar visionário, tomasse o poder. Porém, como a hierarquia não teria sido abolida, a inversão preservaria a submissão de um elemento. Mas a desconstrução não é inclusão! O segundo gesto é definidor de uma nova lógica: “nós devemos também marcar o intervalo entre a inversão, que traz para baixo o que estava no alto, e a emergência irruptiva de um novo ‘conceito’, conceito do que já não pode, e nunca poderá ser, incluído no regime anterior”<sup>168</sup>. Tal intervalo é, para Derrida, uma abertura no espaço e no tempo como uma interioridade aberta à exterioridade, rastro que contamina o presente sem se presentificar, sem ele mesmo se tornar visível ao sujeito da visão. É essa abertura que permite que uma diferença se coloque no interior da inversão para emergir um novo “conceito” e, então, impedir sua estabilização na relação de subordinação na oposição.

De modo que, quando há uma diferença perpassando os pares que compõem as oposições binárias, não se trata de algo passível de ser englobado – aos moldes da crítica que o filósofo realiza à *Aufhebung* de Hegel: “em que condições se poderá *marcar* para um filosofema em geral, um *limite*, uma margem que ele não possa até o infinito reapropriar-se, engendrando e internando à partida o processo de expropriação (Hegel ainda, sempre), procedendo por si mesmo à sua própria inversão?”<sup>169</sup> –, mas daquela diferença que nunca se deixa compreender no antigo regime, isto é, no próprio regime no qual urge consumir a inversão. Um “conceito” outro, tão outro, que não pode ser tematizável – por isso as aspas. A desconstrução não é contradição no sentido de engendrar um terceiro termo totalizador – este não dá conta de abrir, apenas de fagocitar –, mas possui seus pontos de contato ao pensar a diferença, desde que, como um novo conceito não apropriável. Para marcar a distinção entre as “diferenças”, inclusive, Derrida nomeia a *différence* como *différance*, substituindo o E pelo

<sup>167</sup> [Tradução minha]. No original: “To do justice to this necessity is to recognize that in a classical philosophical opposition we are not dealing with the peaceful coexistence of a vis-a-vis, but rather with a violent hierarchy”. DERRIDA, Jacques. *Positions*, p. 41.

<sup>168</sup> [Tradução e itálico meus]. No original: “We must also mark the interval between inversion, which brings low what was high, and the irruptive emergence of a new “concept”, a concept that can no longer be, and never could be, included in the previous regime”. DERRIDA, Jacques. *Positions*, p. 42.

<sup>169</sup> DERRIDA, Jacques. *Tímpano*, p. 15.

A<sup>170</sup>, mudança imperceptível na oralidade da língua francesa, enquanto é marcada nos indícios da grafia escrita, portanto, ao que a tradição filosófica percebe como sensível.

Na inversão proposta por Derrida, em *Memórias de Cego*, no momento em que atribui ao cego a visão, a *différance*<sup>171</sup> já opera. Ela está justamente no que o possibilita ver *para além da vista*, tornando-o “um visionário”, que não vê com a visão do vidente, ou se encontraria no âmbito da inclusão já refutada. A abertura que a contradição<sup>172</sup> trouxe – pois como um cego poderia ver? –, consiste na condição de possibilidade de ver do vidente por um signo indicativo estar na sua não-presença antes mesmo de o signo expressivo tomar o lugar da significação. Concerne a um deslocamento realizado em direção a uma anterioridade, permitindo, assim, sair da lógica oposicional dominadora da presença – esta que é excludente do que não está presente –, e estabelecer por meio da cegueira um suporte à visão de vidente, ao invés de apenas negá-la. Da mesma maneira que a oposição entre signos indicativos e expressivos vieram abaixo, em *A voz e o fenômeno*, para dar conta da contaminação do mundo, do outro, como *différance* a si, a desconstrução da visão afirma uma *différance* que articula a oposição entre a visão e a cegueira.

Que se proceda um desvio a partir de uma oposição, talvez seja mais compreensível – embora, geralmente, isto seja confundido com uma simples inversão inclusiva. Porém, dizer que no *desvio algo se depara com o que sustenta o termo subordinador* exige maiores

<sup>170</sup> Expliquei a manutenção do uso do termo em francês na introdução deste trabalho (cf. nota 91). Reitero que essa substituição das vogais em francês apenas é sentida campo visual, pois ao ser pronunciada não é possível perceber a mudança ocasionada, característica importante para pensar mais adiante como uma diferença enquanto *différance* não consegue ser ouvida, revelando-se silenciosa.

<sup>171</sup> Derrida não define o que é a *différance*, pois aí recairia em algo que ele quer evitar: a pergunta "o que?". Mas de alguma maneira, pode-se dizer que ele a caracteriza como o impensável, como o que não tem existência e nem essência, mantendo uma relação indissociável do rastro, como se percebe neste trecho em que começa falando da *différance* e passa ao rastro, terminando por associá-los: ela [*différance*] é "o que faz com que o movimento da significação não seja possível a não ser que cada elemento dito «presente», que aparece sobre a cena da presença, se relacione com outra coisa que não ele mesmo, guardando em si a marca do elemento passado e deixando-se já moldar pela marca da sua relação com o elemento futuro, não se relacionando o rastro menos com aquilo a que se chama presente do que aquilo a que se chama passado (...) É necessário que um intervalo separe do que não é ele [rastro] para que ele seja ele mesmo, mas esse intervalo que o constitui em presente deve, no mesmo lance, dividir o presente em si mesmo, cindindo (...). Esse intervalo (...) é aquilo que podemos chamar *espaçamento*, devir-espaço do tempo ou devir-tempo do espaço (*temporização*). E é a esta constituição do presente (...) de rastros de retenções e protensões que eu proponho que se chame *arqui-escrita*, *arqui-rastro*, *diferença* [neste caso a tradução optou pela inclusão do *a*]. [Interpolação minha]. DERRIDA, Jacques. *A diferença*, pp. 43-44. Além desta relação que precisa ser guardada, há também algo muito importante de ressaltar, para o que estou tentando chamar a atenção, que é a relação com o tempo: a *différance* indica tanto para um sentido de heterogeneidade, mas também de um diferir do tempo, de um desvio, de demora, retardamento.

<sup>172</sup> Contradição está sendo usada com o sentido de uma tensão entre dois elementos que não passam a um terceiro que os fundem em uma totalidade, mas que se abrem para uma diferença no intervalo entre eles. No terceiro capítulo deste trabalho, ela tomará o sentido de *aporia*.

explicações. Portanto, devo, agora, dar conta dessa sustentação, porque ela não significa pouca coisa. Muito pelo contrário, a condição de possibilidade advinda de um desvio espaço-temporal de uma oposição deverá marcar profundamente a minha leitura da diferença sexual, que se encontra num ponto cego no atual momento desta dissertação.

### 1.3. A piscadela de olho: a condição de possibilidade de ver

A expressividade como aquela linguagem possível de trazer a presença do objeto a si, de acordo com Husserl, deveria acontecer sempre no presente vivo do *agora*: enquanto falo, me escuto. Encaminhando da síntese que levava à voz fenomenológica e retomando o fluxo temporal, a expressividade daria, então, significado a um objeto intencional<sup>173</sup> restituído na síntese de uma série de percepções internas contínuas: "todo vivido tem sua contrapartida 'exatamente correspondente' e, no entanto, inteiramente modificada numa recordação rememorativa e também numa possível recordação prospectiva"<sup>174</sup>; sendo que "as modificações submetidas ao olhar pertencem a cada vivido como variações ideais possíveis (...), as modificações são reiteráveis *in infinitum* e também podem ser efetuadas em vividos modificados"<sup>175</sup>. Apesar de se tratar de um fluxo temporal, no qual as modificações, por exemplo, de algo percebido "há pouco", poderiam, a princípio e sem reflexão, serem confundidas pela consciência como um modo do "passado", é preciso ter em conta também que "todo vivido é em si mesmo um fluxo do devir (...) um fluxo constante de retenções e protensões mediado por uma fase ela mesma fluida da originareidade, na qual se toma consciência do agora vivo vivido, em contraposição ao seu 'antes' e ao seu 'depois'"<sup>176</sup>. Essa contraposição mediada por uma fase fluida produz, ao mesmo tempo, "*uma única fase absolutamente originária*": o *agora* vivo. Por isso, foi dito, ainda que rapidamente, que o *agora* era repetido indefinidamente, ou nas palavras utilizadas mais acima, percepções que se dão no instante do *agora* seguem se repetindo, formando, nessa repetição, a *originariedade*

---

<sup>173</sup> O objeto intencional em *Ideias I*, quando o fluxo temporal começa a ganhar corpo teórico, não pertence mais ao mundano como aquele de *Investigações Lógicas*, já que "a intenção é dada no vivido, junto com seu objeto intencional, que, como tal, faria parte inseparável dele, e, portanto, residiria *realmente* nele. Ele seria e permaneceria o objeto visado, representação dela etc., tanto faz se o 'objeto efetivo' correspondente exista ou não na efetividade, tenha sido destruído nesse meio tempo etc". HUSSERL, Edmund. *Ideias I*, § 90, p. 207.

<sup>174</sup> HUSSERL, Edmund. *Ideias I*, § 78, p. 172.

<sup>175</sup> HUSSERL, Edmund. *Ideias I*, § 78, p. 172.

<sup>176</sup> HUSSERL, Edmund. *Ideias I*, § 78, p. 172.

em um contínuo fluxo, no qual o *agora vivo* mais antigo passaria então para uma retenção, em que pese nela uma retenção modificada:

O *agora* atual é necessariamente e permanece algo pontual, uma *forma que persiste para sempre nova matéria*. O mesmo se passa com a continuidade do "*ainda há pouco*"; ele é uma *continuidade de formas* de sempre novo conteúdo (...) – uma fusão contínua de retenções de retenções. (...) A cada impressão na qual o vivido-agora é dado "se acopla" uma nova impressão correspondendo a um novo ponto contínuo da duração; continuamente a impressão se altera em retenção, esta continuamente se altera em retenção modificada<sup>177</sup>.

O preenchimento no fluxo temporal viria por meio da duração de todo vivido efetivo "que se ordena num contínuo infindo de durações"<sup>178</sup>. Isto quer dizer que um vivido individual pode ter começo, meio e fim, caracterizando sua "pontualidade", ao passo que o fluxo de vivido não os teria. Isto posto, ao invés do "há pouco" ser compreendido simplesmente como um "passado", a retenção na qual ele se encontra, e que antecede um *agora*, não pode ser de um vazio sem sentido, "ele tem necessariamente a significação de um agora-passado"<sup>179</sup>, sendo, por isso, considerado também um *agora*. O mesmo vale para a protensão. Isso significaria, portanto, que o passado não existiria a não ser como presente? De fato, essa estrutura de tempo contínuo precisa que um *agora* B seja constituído pela retenção do *agora* A e pela protensão do *agora* C, impedindo que um *agora* X viesse de um passado não imediatamente precedente para tomar o lugar do *agora* A<sup>180</sup> com um certo retardamento. Entretanto, se tudo se torna *agora* no fluxo contínuo, Derrida mostra também que Husserl deixa revelar que esse passado iria para além de uma presença.

Por um lado, no modo como Husserl pensa a temporalidade, há uma exigência da continuidade desse fluxo impor a *repetição* do *agora* para resultar uma derivação da presença, que corresponde à evidência e clareza *sine qua non*, realçando o objeto. Desse modo, a repetição traz o passado e o futuro para a zona da originariedade, portanto, isso envolve tanto o que fora visado recentemente quanto o horizonte a ser visado. Por outro, o que fazer com o que não pode ser realçado, com a irredutibilidade de um índice, com um passado-futuro que nunca foi e nem se tornará presente? A resposta dada por Derrida lembra que "o rastro remete a um passado absoluto" em virtude da sua impossibilidade de se apresentar e "obriga-nos a

<sup>177</sup> HUSSERL, Edmund. *Ideias I*, § 81, p. 186.

<sup>178</sup> HUSSERL, Edmund. *Ideias I*, § 81, p. 185.

<sup>179</sup> HUSSERL, Edmund. *Ideias I*, § 82, p. 187.

<sup>180</sup> DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*, p. 82.

pensar um passado que não se pode mais compreender na forma da presença modificada como um presente-passado"<sup>181</sup>. Percebe-se aí a temporalidade tão importante para o desvio, algo que vai se constituindo também como suporte dessa anterioridade absoluta do elemento da oposição que antes era subordinado ao seu outro.

Para tratar desse processo de modificação da percepção, invertendo e deslocando o que fora excluído, Derrida apoia-se na obra *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*. Ele recorre a uma interpretação na qual entende que Husserl admite, ao fim, uma possível continuidade de um fluxo temporal entre a presença e a não-presença<sup>182</sup>. Para isso, a recordação rememorativa (retenção) não poderia mais consistir em uma percepção do *agora* presente, fazendo as vias de uma não-presença. Seu argumento é de que se ainda Husserl a nomeia percepção – o que a colocaria no campo da presença – é para evitar confundi-la com a reprodução imaginada<sup>183</sup> – aquela que coloca diante dos olhos a presentificação em forma de imagem e não de presença – levando a uma impossibilidade da produção de uma continuidade, pois como não compartilham do mesmo estatuto, também não podem conformar uma sequência. Para se opor a uma recordação da presentificação em imagem, Husserl afirmaria a percepção da recordação primária. Mas antes da argumentação desta distinção de "recordações", o fluxo temporal era dado por um encadeamento entre a não-presença (retenção) e a presença: a “recordação primária e a expectativa primária aqui surgidas são o oposto da percepção, pelo que percepção e não-percepção se convertem continuamente uma na outra”<sup>184</sup>. Derrida pode, dessa maneira, concluir que a não-percepção da recordação primária interrompe a proximidade a si da presença na percepção do *agora-presente*, esta que *escuta-se falar* sem precisar dizer que está em relação com outro:

A partir do momento em que se admite a continuidade do agora e não-agora, da percepção e da não-percepção na zona de originareidade comum à impressão originária e à retenção, acolhe-se o outro na identidade de si do *Augenblick*<sup>185</sup>: a não-presença e a invidência no *pisar de olho no instante*. Há uma duração do piscar de olho; e ela fecha o olho. Esta alteridade é mesmo a condição da presença (...)<sup>186</sup>.

<sup>181</sup> DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*, p. 81.

<sup>182</sup> DERRIDA, Edmund. *A voz e o fenômeno*, p. 72.

<sup>183</sup> HUSSERL, Edmund. *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*, § 17, p. 72.

<sup>184</sup> HUSSERL, Edmund. *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*, § 16, p. 71.

<sup>185</sup> Como procedimento comum na língua alemã, a palavra é formada pela junção de *Augen* (olho) e *blick* (piscar), cuja conotação diária é, em geral, entendida como “num instante”, embora, literalmente, traduzir-se-ia por um piscar de olho.

<sup>186</sup> DERRIDA, Jacques. *A voz e o fenômeno*, p. 72.

Pode-se dizer que a não presença que em *Investigações Lógicas* se referia ao indício – ora, ao final, o critério de distinção entre signos expressivos e indicativos passou a ser a presença trazida somente pelo significado – se transpõe para o fluxo temporal em forma de retenção, porque o indício, em verdade, era anterior. Esses elementos sempre estiveram lá, mesmo quando se buscava os eliminar em vista da ilibada presença: seja, por exemplo, pela impossível distinção entre signos expressivo/indicativo engendrada pela representação pertencente a ambos, ou por uma auto-afeção – que pretendia um significante afetar a si sem tocar o mundo – contaminada pelo necessário corpo da palavra imaginada; seja pela existência de uma não-percepção que antecedia a possibilidade de uma percepção em um fluxo contínuo. Mas

Husserl recusaria decerto assimilar a necessidade da retenção e a necessidade do signo, já que só este último pertence, como a imagem, ao gênero da re-presentação e do símbolo. E Husserl não pode renunciar a esta distinção rigorosa sem pôr em causa o *principium* axiomático da fenomenologia. O vigor com que defende que a retenção e a protensão pertencem à esfera da originariedade, desde que se entenda «em sentido lato», a insistência com que opõe a validade absoluta da recordação primária [retenção] à validade da recordação secundária [reprodução imaginada], manifestam bem a sua intenção e a sua inquietação<sup>187</sup>.

Essa interpretação de uma inquietação em Husserl, Derrida atribui à incompatibilidade entre duas situações importantes para a fenomenologia: a primeira, que o *agora vivo* só é passível de percepção caso se coadune com a não-presença da retenção; a segunda, que sendo o *agora vivo* fonte de certeza, faz-se necessário impor a zona da originariedade à retenção, portanto, à presença. A controversa trazida por Derrida revela como a presença se faz presença a partir da dobra de um retorno: a idealidade de um objeto intencional dependeria que todo retorno voltasse a ser o mesmo – presença, evidência –, e que toda retenção se fizesse presente apoiada no movimento de repetição, para, então, a presença ter condições de fixar o ser. Repetir-se-ia o movimento infinitamente para manter o fluxo, porém, se a percepção se coaduna com a não-presença da retenção, Derrida indaga se o fato de deixar um rastro, que é mais velho que a presença, não impediria uma identidade a si por vias da repetição, a despeito da tentativa de excluí-lo justamente para preservar a presença. Esse rastro seria tão mais originário<sup>188</sup> que a própria originariedade da presença proposta por

<sup>187</sup> [Interpolação minha]. DERRIDA, Jacques. *A voz e o fenômeno*, p. 72.

<sup>188</sup> A originariedade husserliana, que repetimos várias vezes neste subcapítulo, trata-se justamente desse *presente vivo* que não configura nem ruptura e nem efeito do passado. Este último se volta ao presente sob a forma geral de um projeto, porque tudo controlado pela presença, tudo estabilizado pela repetição. Enxergar-se-á, depois, que



Husserl<sup>189</sup> – esta que dependia da repetição –, que, ver-se-á, será irreduzível a ponto de sustentar toda visão. Como se fosse um fechar os olhos para ver, a piscadela de olho que acolhe a alteridade de um indício, de uma retenção nunca presente: condição de possibilidade da visão dado seu passado absoluto. Ponto cego por um não-agora: “A linguagem fala-se, o que quer dizer *da cegueira*. Ela fala-nos sempre *da cegueira* que a constitui”<sup>190</sup>. Ela fala do “lugar” desta memória que dialoga com o outro com um signo indicativo articulado pela *différance*. Rastro na percepção. Palavras de cego desenhadas no papel.

### 1.3.1. Ponto cego do desenho *ou* a viagem noturna do traço

O rastro que reenvia ao ponto cego, a um “passado mais antigo que todo o presente”<sup>191</sup>, deveria interromper a repetição que fixa a presença. Com isso, a interrupção de si também está em questão, uma vez que a não aceitação do indício, dos gestos, repercutia a dificuldade em ter acesso ao vivido alheio, na mesma medida em que a expressão legitimava a presença do objeto a si. Assim Derrida a lê<sup>192</sup>, no limite do alcance da intuição do Outro, por meio da admissibilidade de Husserl, em sua *V Meditação Cartesiana*<sup>193</sup>, da impossibilidade do acesso

---

esta concepção de um passado mais originário possui grandes implicações para a temporalidade da filosofia levinasiana, na qual Derrida também se apoia para acolher uma alteridade irreduzível.

<sup>189</sup> DERRIDA, Jacques. *A voz e o fenômeno*, p. 74.

<sup>190</sup> DERRIDA, Jacques. *Memórias de Cego: o auto-retrato e outras ruínas*, p. 12.

<sup>191</sup> Um dos termos que Emmanuel Levinas utiliza em *De outro modo que ser ou para lá da essência* para dizer um passado imemorial ou um passado absoluto, nas palavras de Derrida.

<sup>192</sup> DERRIDA, Jacques. *Adeus a Emmanuel Levinas*, pp. 68-69.

<sup>193</sup> “(...) encontramos, desde nosso primeiro passo em direção à constituição do mundo objetivo, dificuldades realmente consideráveis. Essas dificuldades residem na elucidação transcendental da experiência do outro, em que o 'outro' ainda não adquiriu o sentido de 'homem'. A experiência é um modo de consciência em que o objeto é mostrado 'no original'; com efeito, (...) este outro [diante de nós em 'carne e osso'] não é o outro *eu* que nos é mostrado original, não sua vida, seus próprios fenômenos, nada do que pertence ao seu ser próprio. Porque se fosse esse o caso, se aquilo que pertence ao ser próprio do outro estivesse acessível para mim de maneira direta, isso seria apenas um momento do meu ser a mim, e, no final das contas, eu mesmo e ele mesmo. Nós seríamos o mesmo (...). Deve haver aí uma intencionalidade mediata (...). Trata-se, portanto, de uma espécie de ato que torna 'co-presente', de uma espécie de percepção por analogia que vamos designar pela palavra 'apresentação'. (...) Como então, a apresentação de uma outra esfera 'original' – que confere um sentido à palavra 'um outro' – pode ser motivada na minha esfera original? Nenhuma *representação* saberia fazê-lo. Ela só pode fazê-lo se está ligada a uma apresentação”. [Interpolação e itálico meus]. HUSSERL, Edmund. *Meditações Cartesianas*, pp. 123-125. Para Derrida, esse é o momento em que Husserl, sem reconhecer como necessidade ética, precisa renunciar aos princípios da intuição originária em favor da “apresentação”, tendo por consequência a radical separação do outro e sua impossibilidade de tematização. Levinas abre essa interpretação, como veremos a seguir, a qual Derrida herda: o primeiro mais como uma crítica limitadora do poder da fenomenologia em explicar descritivamente o mundo; o segundo, como um dever de sua postura enquanto fenomenólogo, que ele compreende consistir em levar a fenomenologia até o fim, interrompendo-a ou, o que para ele tem o mesmo sentido, promovendo a interrupção de si. Ou o que estamos chamando até aqui de diálogo com o outro, da invisibilidade do indício e o que chamaremos mais à frente de *outro-retrato-do-auto-retrato* e que, no momento

originário ao alter-ego, utilizando-se da analogia, no sentido de percepção assimiladora, para tentar expressar a alteridade. No entanto, quando os indícios contaminaram a expressão, a interrupção aconteceu. Desse modo, para Derrida, a relação intersubjetiva que aparecia como uma redução do outro a mim, passa a depender de uma contaminação da invisibilidade à visão do vidente, única possibilidade de diálogo com o outro.

Dada essa relação, se há linguagens que possam revelá-la, poder-se-ia eleger, dentre elas, para falar desde a memória desse passado absoluto, as palavras que falam por meio do desenho de cego. Afinal, palavras quando faladas são invisíveis, "a própria palavra é cega (...) é ouvida, mesmo quando a lemos, sob sua forma escrita, só há palavra na medida em que ela é ouvida sem ser vista"<sup>194</sup>, embora elas abandonem os rastros de seus indícios nos traços da escrita como uma forma de desenho. "O desenho fala, chega mesmo a ser muito mais uma espécie de escritura, uma caligrafia, que uma arte plástica"<sup>195</sup>. Essa citação poderia facilmente ser atribuída a Derrida, mas antes dele Mario de Andrade já a teria escrito. Segundo o pensador brasileiro, o desenho seria derivado dos hieroglifos<sup>196</sup>, estes últimos que Derrida aponta serem desmerecidos por um fonocentrismo da cultura greco-romana que prefere a voz e o logos em detrimento da escritura<sup>197</sup>. Uma escrita fonética desde os fenícios confirmaria o privilégio da palavra falada, caso muito diferente das escritas hieroglíficas ou ideogramáticas nas quais, embora nelas compareçam elementos fonéticos, o predomínio seria do desenho e não da transcrição do fonema<sup>198</sup>. Em *Gramatologia*, Derrida aborda o etnocentrismo que resulta num "preconceito chinês" e num "preconceito hieroglifista"<sup>199</sup> – estes que se atentariam aos desenhos libertados da voz –, imputando-lhes tanto uma escritura a-histórica,

---

oportuno, expandirá para a noção de *hospitalidade*. "A interrupção não se impõe à fenomenologia como por decreto. É no próprio curso da descrição fenomenológica, seguindo uma análise intencional fiel ao seu movimento, ao seu estilo e às suas próprias normas, que a interrupção *se produz*. Ela *se decide* em nome da ética, como interrupção de si por si-mesma. Interrupção de si por uma fenomenologia que se entrega assim à própria necessidade, à sua própria lei, onde esta lei ordena-lhe interromper a tematização, que dizer, ordena-lhe também ser infiel a si por fidelidade a si, por esta fidelidade 'à análise intencional' que Lévinas sempre reivindicará". DERRIDA, Jacques. *Adeus a Levinas*, p. 69.

<sup>194</sup> DERRIDA, Jacques. *Com o desígnio, o desenho*, p. 168.

<sup>195</sup> ANDRADE, Mario de. *Do desenho*, p. 71.

<sup>196</sup> ANDRADE, Mario de. *Do desenho*, p. 72.

<sup>197</sup> Trabalharei essa questão no terceiro capítulo quando Derrida mostrará a preferência da memória viva da oralidade em relação à reprodução da escrita na filosofia de Platão.

<sup>198</sup> DERRIDA, Jacques. *Pensar em não ver*, p. 77.

<sup>199</sup> DERRIDA, Jacques. *Pensar em não ver*, p. 99.

com potencial de se tornar universal diante de sua "abstração"<sup>200</sup>, quanto um encadeamento de símbolos complexos e misteriosos<sup>201</sup>, aproximando-os do misticismo.

Porém, estes supostos elogios serviam, segundo Derrida, apenas para criticar um certo empobrecimento de encadeamentos carentes de aperfeiçoamento<sup>202</sup>. Ele trabalha, então, com alguns exemplos interpretativos de línguas pictóricas e recorre ao argumento que já havia desenvolvido, agora invertido, em sua introdução e tradução de *A origem da geometria*, de Husserl: "na medida em que a constituição da objetividade ideal deve essencialmente passar pelo significante escrito"<sup>203</sup>, uma escrita simbólica nunca pôde ser puramente não-fonética. É o mesmo argumento, utilizado em *A voz e o Fenômeno*: na ocasião em que um enunciado, mesmo sendo ideal, precisa ser proferido, ele deve ser entendido pela persistência de uma carne linguística do fonema para o bom desempenho da palavra imaginada. Isso vale também, segundo Derrida, para a escrita asteca, em que um nome era decomposto por sílabas que remetiam à imagens às quais pretendiam associá-lo; bem como para a escrita chinesa, a qual emprestou elementos fonéticos para serem aplicados aos signos sem contudo se alçar à

---

<sup>200</sup> Aqui, Derrida refere-se ao projeto de uma tentativa de linguagem universal "chamados por Descartes, esboçados pelos Padre Kircher, Wilkins, Leibniz". Este último teria defendido um projeto de modelo chinês que teria sua escritura libertada da voz, "o que, arbitrariamente e por artifício de invenção, arranca-a à história e torna-a própria à filosofia. DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*, p. 94.

<sup>201</sup> Proposta de Padre Kircher, descrita por Derrida, que via nos símbolos da escritura egípcia uma maior proximidade à abstração, os quais impunham ao raciocínio complexidade ou a decifração de mistério oculto. DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*, p. 100.

<sup>202</sup> No caso de Leibniz, Derrida aponta a sua defesa de que uma escrita chinesa deveria ser aperfeiçoada com caracteres bem ligados, isto é, limitados a ponto de poderem ser aprendidos em poucas semanas, ao contrário da diversidade de traços que esta escrita apresentava naquele momento. DERRIDA, *Gramatologia*, p. 99.

<sup>203</sup> DERRIDA, *Gramatologia*, p. 111. Em *A Origem da Geometria*, Husserl admite a necessidade da escrita para transmitir ao leitor, por exemplo, o sentido geométrico ideal, e assim, reativar o sentido originário do conceito pensado pelo "primeiro inventor", constituindo dessa forma, uma história da geometria. Derrida, em sua introdução ao livro, comenta essa necessidade intrínseca do que se considera sensível para a verdade: "Ora Husserl insiste que enquanto ela não puder ser dita e escrita, a verdade não é plenamente objetiva, isto é, ideal, inteligível para todos e indefinidamente duradoura. (...) Sem dúvida, sua objetividade ou sua identidade ideal jamais derivam de tal ou tal incarnação linguística de fato, e permanece «livre» em relação a toda facticidade linguística. Mas esta liberdade só é possível precisamente a partir do *momento* em que a verdade *pode*, em geral, ser dita ou escrita, isto é, sob a condição de que ela o *possa*. Paradoxalmente, é a possibilidade gráfica que permite a liberação última da idealidade". No original: "Or Husserl y insiste tant qu'elle ne peut être dite *et écrite*, la vérité n'est pas pleinement objective, c'est-à-dire idéale, intelligible pour toute le monde et indéfiniment perdurable. (...) Sans doute ne tient-elle jamais son objectivité ou son identité idéales de telle ou telle incarnation linguistique de fait, et reste-t-elle «livre» au regard de toute facticité linguistique. Mais cette liberté n'est précisément possible qu'à partir du *moment* où la vérité *peut* en général être dite ou écrite, c'est-à-dire sous *condition* qu'elle le *puisse*. Paradoxalement, c'est la possibilité graphique, qui permet l'ultime libération de l'idéalité". [Tradução minha]. DERRIDA, Jacques. *Introduction à L'Origine de la géométrie*, pp. 87-88.

transcrição literal<sup>204</sup>. Portanto, retornamos à ideia de que o "desenho fala", ou seja, contém elementos fonéticos na sua escrita.

Mas se o desenho fala, é dessa maneira em que olho e mundo coabitam a fala, porque fala por um traço na anterioridade, um traço subtraído. Por isso, como uma escritura, que igualmente comportaria a *différance*, o desenho não trata de cor, pintura, insiste Derrida: "falo do desenho mais do que da cor, uma vez que no desenho, na experiência do desenho (ali onde ele se distingue até mesmo em meio à cor mais aparentemente homogênea), está em jogo a experiência do traço, do rastro diferencial"<sup>205</sup>. Sugiro o exemplo da pintura impressionista, uma corrente artística que se qualifica pela ausência de traços definidos e contornos pouco nítidos. Por conseguinte, é possível dizer com Derrida<sup>206</sup>, sem ele mesmo ter indicado a referência, ao menos de meu conhecimento, que as cores de tonalidades contrastantes, um aspecto dessa corrente, participariam do sensível, diferentemente do traço, que, para ele, é invisível, "pois a espessura de cor que se vê não é o traço propriamente dito"<sup>207</sup>, o que não quer dizer, segundo o filósofo, que este não pudesse habitar a visibilidade da cor. A invisibilidade do traço também é assumida por Mario de Andrade para quem "o traço, esta convenção eminentemente desenhística, (...) não existe no fenômeno da visão"<sup>208</sup>, bem como, compartilhava da ideia de que a pintura não exige o traço "e, quando o emprega, está invadindo o domínio do desenho"<sup>209</sup>. Ainda que essa separação territorial fosse mais consolidada pelo pensador brasileiro, o que aparece aí, é novamente essa ideia de que o traço é característica do desenho e não da pintura, corroborando a hipótese de um desenho mais próximo da linguagem escrita do que da arte plástica.

No caso de Derrida, a importância de afirmar não se tratar de pintura se relaciona com sua defesa de um traço que não se distingue *nem* pelo sensível – como o pleno de uma cor – *nem* pelo inteligível<sup>210</sup> porque não está ao alcance da visão. O traço funcionaria como uma

<sup>204</sup> Para esta análise Derrida segue as pesquisas de Alfred Métraux, em *Les primitifs, signaux et symboles, pictogrammes et protoécriture*, e de Jacques Gernet, em *La Chine, Aspects et fonctions psychologiques de l'écriture*.

<sup>205</sup> DERRIDA, Jacques. *Pensar em não ver*, p. 87.

<sup>206</sup> DERRIDA, Jacques. "O traço não é sensível, como o seria o pleno de uma cor". *Memórias de Cego: o auto-retrato e outras ruínas*, p. 61.

<sup>207</sup> DERRIDA, Jacques. *Entrevista com Jérôme Coignard*, p. 159.

<sup>208</sup> ANDRADE, Mario de. *Do desenho*, p. 74.

<sup>209</sup> ANDRADE, Mario de. *Do desenho*, p. 75.

<sup>210</sup> DERRIDA, Jacques. *Memórias de Cego: o auto-retrato e outras ruínas*, p. 61. Discutirei melhor a relação *nem/nem* estabelecida entre os termos no capítulo 3.

espécie de fronteira que ao ser posta aponta, a partir do contorno gerado, para dentro e para fora da figura. Assim, o traço re-trai-se no momento mesmo em que é traçado, tornando-se invisível aos olhos porque a linha não é mais o que ela é desde que "nunca mais ela se relaciona a si mesma sem imediatamente se dividir, interrompendo aqui a divisibilidade do traço [trait] qualquer identificação pura"<sup>211</sup>. Duas questões são alvos de elucidação nesta última passagem: a primeira sobre a divisibilidade do traço, que faz ver o que está dentro e o que está fora, inibindo a identificação em si mesmo, pois não diz de si senão do remeter ao outro sem conseguir expressar a sua presença fixada em um ser e, em consequência, seu apagamento o impediria de ser visível. A segunda, chama atenção para o termo utilizado por Derrida para demarcar o traço como uma marca do que resta ao desenhá-lo: o termo em questão é *trait*, ao passo que, para rastro, ele costuma utilizar *trace*. Ocorre que quando o traço traçado é retraído pela divisibilidade que se impõe, o traço [trait] passa a ser habitado pelo rastro [trace]. Em vista disso, Derrida pôde associar o traço ao rastro quando considerou estar em jogo na experiência do desenho "a experiência do traço, do rastro diferencial". Nesta situação em que não se fixa *nem* em um lugar *nem* em outro, seu re-traimento [re-trait] deve reenviar a um não-lugar<sup>212</sup> mais além do que um passado que pode se apresentar como presença, este que foi chamado de *passado absoluto*. Podendo, dessa maneira, a sua invisibilidade também falar desde a anterioridade. Assim, o traço – que dá a ver pela fronteira que desenha – comunga da cegueira como condição de possibilidade da visibilidade. O traço, quando se retrai, é tornado invisível à visão, da mesma maneira que o indício era tornado invisível para a percepção.

Mas na desmedida em que o traço estava lá como rastro, tal qual o indício, seu desaparecimento deixa restar a palavra invisível: uma palavra imaginada que já supõe sua escritura, impossibilitadora do monólogo, palavra pela qual o desenho fala como uma linguagem sem afirmar qualquer identidade. Não por acaso, a des-identificação, advinda do retraimento do traço, acaba relacionada, por Derrida<sup>213</sup>, ao autorretrato, quando ele afirma que tal retirada chama e interdita, ao mesmo tempo, aquilo que representa e afasta da representação de si mesmo. Sendo o *apelo* mais facilmente reconhecido pela ideia de que se pode desenhar a si mesmo por meio de sua imagem correlata espelhada; a *interdição*, por sua

<sup>211</sup> DERRIDA, Jacques. *Memórias de Cego: o auto-retrato e outras ruínas*, pp. 59-60.

<sup>212</sup> Isto porque a espacialidade, para Derrida, ainda está atrelada à presença. No capítulo 3, ele será anunciado como não-lugar afirmativo.

<sup>213</sup> DERRIDA, Jacques. *Memórias de Cego: o auto-retrato e outras ruínas*, p. 62.

vez, realiza-se por uma cegueira que se dá no mesmo ato de se desenhar olhando no espelho. Quando o autorretratista se olha, explica o filósofo, olha para si mesmo, momento em que perde de vista qualquer coisa que não seja seu próprio olho fixo, como um olho de cego<sup>214</sup>. Mirando-se diante do espelho, não se observaria com os olhos de vidente. Como, então, o autorretratista ver-se-ia? Pelos olhos dos outros que são colocados no lugar do olho de cego se olhando. Os outros, os espectadores, imaginados no lugar do ponto fixo que o vê, interrompem a representação desejada de si, revelando a incompletude do que é visível:

Se existisse, o autorretrato consistiria em primeiro lugar em intimar, logo em descrever o seu lugar ao espectador, ao visitante, ao vidente cegante [aveuglant], a partir do olhar de um desenhador que, *por um lado*, não se vê mais, sendo o espelho necessariamente substituído pelo destinatário que lhe faz face, por nós mesmos, mas por nós que, *por outro lado*, no preciso momento em que somos instituídos como espectadores *nas vezes do espelho*, não vemos mais o *autor* enquanto tal, não podemos mais, em todo o caso, identificar o objecto, o sujeito e o signatário do autorretrato do artista em autorretratista<sup>215</sup>.

Ao derivar a interdição do autorretrato da estrutura eclíptica do traço, a incapacidade de captar a totalidade de si pela sua própria visão faz aparecer um *outro-retrato-do-auto-retrato*, na qual a representação de si abandona qualquer fidedignidade. O olho de cego se destina, por meio do retraimento do traço, ao desaparecimento do autorretratista para si e para o outro porque visto antes *pelos* olhos dos outros: alteridade totalmente outra que não pode ser subsumida, por isso o autorretrato é uma criação singular. Indício irreduzível. A impossibilidade de *ver[-se n]o* traço, tal como um cego, *interrompe a repetição*, que assegurava a presença do ser, em vias de fazer aparecer o novo – advindo do passado absoluto dessa alteridade –, ainda que para isso, ou melhor, em virtude disso, o signatário devesse ser sacrificado. Nada muito diferente da vida solitária da alma que pretendia se isolar para se identificar e, ao final, desde sempre, já estava contaminada pelo outro.

Passar da linguagem como palavras de cegos desenhadas no papel *para* desenhos que são entendidos como desenhos de cego, inclusive o do autorretratista, coloca em cena o que estava até agora sendo tratado na coxia, a obra *Memórias de Cego*. Esse texto que continua o debate que levantei, principalmente, com *A voz e o fenômeno*<sup>216</sup>, ou seja, que expressa o

<sup>214</sup> DERRIDA, Jacques. *Memórias de Cego: o auto-retrato e outras ruínas*, p. 63.

<sup>215</sup> DERRIDA, Jacques. *Memórias de Cego: o auto-retrato e outras ruínas*, p. 66.

<sup>216</sup> Éliane Escoubas também concorda que *Memórias de Cego* configura uma ilustração da desconstrução derridiana de Husserl operada em *A voz e o fenômeno*, ou inversamente, *A voz e o fenômeno* é considerada uma antecipação de *Memórias de Cego*. Cf. ESCOUBAS, Éliane. *Derrida et la Vérité du Dessin: une autre*

interesse de Derrida pela autoridade do olhar, avança duas hipóteses: a primeira, a de que o desenho seria cego pelo seu traço invisível, o qual colocaria a impossibilidade de ver ao desenhador; e a segunda ocupar-se-ia da projeção dessa cegueira em todo desenho que tome o cego como um tema, instituindo um autorretrato<sup>217</sup>. Tais hipóteses são articuladas em dois pensamentos do desenho: o *transcendental* – invisível condição de possibilidade do desenho, o próprio desenhar – e o *sacrificial* – tema do primeiro enquanto a representação de cegos revelaria a impossibilidade de sua possibilidade.

Não deve ser difícil perceber como o que foi desenvolvido acima a respeito do traço e do autorretrato se relaciona com esses pensamentos e, conseqüentemente, com as duas hipóteses mencionadas; mais especificamente com a primeira, aquela acerca do ato de desenhar. E como, nesse momento, a atenção está voltada para a anterioridade de um passado absoluto enquanto condição de possibilidade de ver, devo debruçar-me sobre o ponto de vista cego do desenhador e da desenhadora – e essa duplicidade não consiste em nenhum preciosismo de flexão de gênero, como se verá, para incluir na língua portuguesa o que se exclui dela pela suposta neutralidade da generalização do masculino. Tendo o traço a marca do ponto cego do ponto de vista, a tal piscadela de olho como sustentáculo da visão, segue-se com a desconstrução da percepção, do olhar, pelo *pensamento do desenho transcendental*, muito associado, por Derrida, à tradição fenomenológica, mas que também alcança a tradição grega, até Platão.

Nesse pensamento, Derrida nomeia três aspectos considerados impoderes<sup>218</sup> do olhar. Os dois últimos deles – 2) retraimento [*retrait*] ou o eclipse, a inaparência diferencial do traço [*trait*] e 3) retórica do traço –, foram já abordados acima e sucedem, obviamente, o primeiro, designado *aperspectiva*<sup>219</sup>, no qual nos demoraremos um pouco mais<sup>220</sup>. Além do traço se

---

*Révolution Copernicienne?*, p. 49.

<sup>217</sup> DERRIDA, Jacques. *Memórias de Cego: o auto-retrato e outras ruínas*, p. 10.

<sup>218</sup> Da maneira como estou conduzindo a desconstrução de Derrida sobre a fenomenologia de Husserl, *impoder* pode ser entendido como uma retirada do *poder* do sujeito transcendental husserliano, dentre outras coisas, de constituir o mundo objetivo ou fazer o "mundo" pertencer à ele, avançando por meio da intuição aos objetos reduzidos. Por isso, Derrida pode falar de um impoder do olhar. O *poder* advém da própria consciência que "já tem em si mesma o caráter de evidência, isto é, mostra autenticamente seu objeto intencional ou tende na essência mostrá-lo autenticamente, ou seja, a chegar a sínteses de confirmação e de verificação que pertencem essencialmente ao domínio do *eu posso*". HUSSERL, Edmund. *Meditações cartesianas*, p. 74.

<sup>219</sup> DERRIDA, Jacques. *Memórias de Cego: o auto-retrato e outras ruínas*, p. 51.

<sup>220</sup> Assumindo, para nosso propósito, um enfoque diferente, por exemplo, da eleição do terceiro aspecto, por Michel Naas, no seu intuito de explicar como Derrida parte da origem do desenho para chegar à uma interrupção da visibilidade acrescentado de uma crença cega. Assim, o terceiro aspecto ganha relevância para ressaltar, na subtração do traço, as palavras invisíveis, fazendo destas não mais uma dominação do dizer sobre o ver, mas a

tornar invisível mesmo após ser traçado, e na sua retirada, obstruir qualquer possibilidade de autorretrato, o momento no qual o desenhador ou a desenhadora visualiza seu modelo presume uma total falta de perspectiva, motivando a primeira hipótese. Haveria, diz Derrida, um intervalo entre o momento de ter em vista o modelo e o momento de efetivar o traço para representá-lo. Trata-se de um intervalo de tempo em que um traço procede na noite. Neste caso, esse processo noturno estaria conectado à tudo aquilo que não pode estar presente diante de si, iluminado pela luz do dia, luz do esclarecimento, luz do fenômeno<sup>221</sup>. Assim, ele indica duas interpretações para esta noite:

A noite deste abismo pode interpretar-se de duas maneiras, quer como a véspera ou a memória do dia, por outras palavras, como uma reserva de visibilidade (o desenhador não vê presentemente, mas viu e verá: a aperspectiva é a perspectiva antecipadora ou a retrospectiva anamnésica), quer como radical e definitivamente estrangeira à fenomenalidade do dia. Esta heterogeneidade do invisível ao visível pode assombrar este como a sua própria possibilidade<sup>222</sup>.

De um modo que, de um lado e de outro, a relevância está na temporalização invisível do que torna visível. Fiquemos, primeiramente, com essa menção à *anamnésia* da memória do dia, esta paixão platônica pela memória viva convocada por Derrida na lembrança de que antes de correr o risco da cegueira, os prisioneiros da caverna giraram seu olhar para o inteligível, ao invés da sombra, perpetrando a analogia do sol como um órgão tão sensível, quanto inteligível<sup>223</sup>: aquele que engendra o *ser* sem ser visto<sup>224</sup>, uma vez que ao olhar para ele

---

articulação do pensamento transcendental do desenho com o pensamento sacrificial, na qual elas ganham o sentido da confissão e da conversão. NAAS, Micahel. *A noite do desenho: fé e saber em Memórias de Cegos de Jacques Derrida*. No presente trabalho, o primeiro aspecto adquire maior importância quando temos em vista o ponto cego da diferença sexual na origem do desenho.

<sup>221</sup> Recorrendo à tradição da fenomenologia, o fenômeno, desde Kant, significa a síntese *a priori* da intuição mediante as conformações espaço temporais (Cf. “Estética Transcendental”), que, apesar de necessárias, não são condição suficiente para o estabelecimento do conhecer; os dados da intuição, devem, mediante o esquema da imaginação (A142, B181), ser necessariamente pensados pelos conceitos do entendimento, só assim o conhecimento é possível: “Pensamentos sem conteúdo são vazios; intuições sem conceitos são cegas” (A51, B75). KANT, *Crítica da Razão Pura*. Depois, Husserl apresenta suas “novas condições”, sendo a ele atribuído a fundação de um novo método de investigação na filosofia – a fenomenologia – ao tentar retirar toda a razão justificadora da sua aparição para ter em vista o fenômeno sem suas vinculações anteriores. Na redação de seu “princípio de todos os princípios”, o fenômeno passa a ser tudo aquilo que aparece a partir de si mesmo e justificado por si mesmo dentro dos limites em que se doa: “*toda intuição doadora originária é uma fonte de legitimação do conhecimento, tudo o que nos é oferecido originariamente na 'intuição'* (por assim dizer em sua efetividade em carne e osso) *deve ser simplesmente tomado tal como ele se dá*, mas também apenas nos limites dentro dos quais ele se dá. HUSSERL, Edmund. *Ideias I*, § 24, p. 69. A partir daí, a discussão destina-se, em sua maioria, desde uma ampliação do que o fenômeno deve abarcar até a uma contaminação do fenômeno com autores como Martin Heidegger, Emmanuel Levinas, Maurice Merleau-Ponty, Jacques Derrida, Jean-Luc Marion, dentre outros.

<sup>222</sup> DERRIDA, Jacques. *Memórias de Cego: o auto-retrato e outras ruínas*, p. 52.



após sair da caverna não é possível enxergá-lo perante o excesso de luz enceguedora<sup>225</sup>. A busca por este suporte excluído da visibilidade que condiciona a visão de algo, mas agora enquanto uma tentativa de recuperar a memória do que foi visto, Derrida a lê em *L'art mnémonique*, de Baudelaire. No comentário ao ato de desenhar de M.G, surge uma urgência de uma memória ressurrecional, explicitada pela utilização da expressão bíblica "Lázaro, vem para fora"<sup>226</sup>, conjuntamente à urgência de desenhar demasiadamente rápido para não perder aquilo a que a extração do olhar se dedicou, de um "medo de não ir suficientemente depressa, de deixar escapar o fantasma antes de a sua síntese estar extraída e apreendida"<sup>227</sup>. A

<sup>223</sup> Sócrates ao propor a alegoria da Caverna a Gláucon, descreve a situação de prisioneiros presos em uma caverna, desde a infância, por grilhões que os impediam de girar a cabeça e, por isso, só podiam olhar para frente e ver apenas suas sombras e as sombras dos homens e objetos que passavam por detrás deles, uma vez que mais ao fundo havia uma fogueira responsável por produzi-las. Se um deles fosse libertado, continua Sócrates, encontraria dificuldades de imediatamente olhar diretamente para o sol e, também, para os objetos verdadeiros, porquanto veria tudo de maneira embaçada. Primeiramente, apenas conseguiria ver as sombras pois já estaria acostumado a vê-las, depois as imagens dos objetos e homens na água, somente, então, poderia enxergar com clareza os próprios homens e, aproximando-se da noite, com a luz do luar, olharia os astros, quando, por fim, no próximo dia, conseguiria contemplar o sol e a luz do sol. Sócrates sugere a Gláucon que assemelhe o lugar que vê com os olhos à morada na prisão na caverna e, à fogueira, o poder do sol. Com isso, Sócrates diz poder concluir que "no mundo cognoscível, vem por último a ideia do bem que se deixa ver com dificuldade, mas, se é vista, impõem-se a conclusão de que para todos é a causa de tudo quanto é reto e belo, e que no mundo *visível*, é ela quem gera a luz e o senhor da luz e, no mundo *inteligível*, é ela mesma que, como senhora, propicia a verdade e inteligência, devendo tê-la diante dos olhos quem quiser agir com sabedoria na vida privada e pública". [Itálico meu]. PLATÃO. *República*, Livro VII, 514a-517c, pp. 267-271. Isto é, o sol faz-se tanto sensível, no mundo da visibilidade do que dá a ver, quanto inteligível, enquanto comparado à ideia do Bem, este que faz o Ser verdadeiramente. Afinal, segundo o próprio Sócrates, a educação não é imputar a sabedoria à alma, mas direcioná-la da escuridão para a luz. Por isso, Derrida afirma não terem os prisioneiros da caverna se dirigido para a sombra, mas sempre para a luz, para não correrem o risco da cegueira que toda sombra traz com a ignorância de não saber que são *apenas* sombras ao crer serem elas objetos verdadeiros – não importando ao quê as sombras seriam correlatas, por assim dizer, se assumida, agora, a leitura de LEAR, Jonathan. *Allegory and Myth in Plato's Republic*, p. 36.

<sup>224</sup> DERRIDA, Jacques. *Memórias de Cego: o auto-retrato e outras ruínas*, pp. 22-23.

<sup>225</sup> Apesar da luz estar relacionada ao fenômeno, como vimos na nota 221, a iluminação do objeto como meio de torná-lo visível aos olhos, caso seja excessiva, pode chegar ao ponto de cegar. Derrida comenta essa relação de intersecção de "um ponto em que, entre o visível e o invisível, entre o encegucimento e o ver ou a lucidez, não há mais oposição, em que o máximo de luz ou de visibilidade não se distingue mais da invisibilidade ou da escuridão". DERRIDA, Jacques. *Com o desígnio, o desenho*, p. 174. Essa intersecção também pode ser encontrada em *Ensaio sobre a cegueira*, de José Saramago, quando logo no início do livro o motorista parado no sinal vermelho se mantém neste estado mesmo quando o semáforo, momentos seguintes, acha-se aberto para sua passagem. Dentre os transeuntes que se aglomeram para saber o que havia acontecido, um toma a atitude de ajudar o motorista a passar ao banco do passageiro, pois este já não conseguia mais enxergar. Reproduzo agora o diálogo que segue – sem travessão, apenas com a separação por vírgulas, e utilização de maiúsculas para indicar a alternância dos interlocutores e narrador, conforme o estilo do escritor –: "O cego ergueu as mãos diante dos olhos, moveu-as, Nada, é como se tivesse no meio de um nevoeiro, é como se tivesse caído num mar de leite, Mas a cegueira não é assim, disse o outro, a cegueira dizem que é negra, Pois eu vejo tudo branco (...)". SARAMAGO, José. *Ensaio sobre a cegueira*, p. 13.

<sup>226</sup> Esta menção se refere à ressurreição de Lázaro narrada na BÍBLIA. *João*, 11:43. Para as citações do Antigo Testamento foi utilizada a versão da *Bíblia de Jerusalém* e, para as do Novo Testamento, a *Bíblia Sagrada - edição pastoral*, ambas da editora Paulus.

<sup>227</sup> No original: "C'est la peur de n'aller pas assez vite, de laisser échapper le fantôme avant que la synthèse n'en soit extraite et saisie". BAUDELAIRE, Charles. *L'art mnémonique*, p. 83. Tradução do trecho extraído de DERRIDA, *Memórias de Cego: o auto-retrato e outras ruínas*, p. 55.

lembrança aí se perfaz no traçar de uma memória que leva a um ato nunca puramente presente porque, para traçar, é preciso não ter a vista, ou ter a visão de um cego, que é o mesmo que dizer não ter a presença do objeto diante de si.

Por este motivo, Derrida afirma que Baudelaire ordena a origem do desenho à memória e não à percepção do presente<sup>228</sup>: esse é o momento de piscar os olhos, de bater as pálpebras conformando um intervalo de tempo noturno entre o olhar diurno para o modelo e o traçar. Intervalo necessário até "recuperar" e refazer a a-presentação, a presença, a visibilidade do objeto. E se a memória substitui a percepção é porque a percepção já lhe pertenceria desde sua origem, tal como ocorrem nas representações sobre a origem do desenho que se dedicam à memória do que se considera o primeiro desenhador, no caso com a flexão de gênero mais precisa, de uma *desenhadora*: uma mulher, podendo ser conhecida por Butades, Dibutade, Koré, ou até mesmo a Amante Coríntia, já que seu desenho é uma declaração de amor<sup>229</sup>. E como ser uma mulher a primeira desenhadora será relevante para o que desejo falar deste “lugar” de condição de possibilidade, dedicar-lhe-ei maior atenção.

### 1.3.2. O primeiro desenhador é uma desenhadora *ou* aquela que se volta às sombras

Dibutade é conhecida por ser filha de um oleiro de mesmo nome e por ter desenhado o amante seguindo os traços de sua sombra ou silhueta. Com efeito, Rosenblum, em *The origin of painting: A problem in the Iconography of Romantic Classicism*, a quem Derrida se refere em nota<sup>230</sup>, reporta a lenda de Dibutade orientada à observação e contorno das sombras de seu amado, às sistematizações encontradas na enciclopédia de *História Natural*, de Plínio, o Velho; a Marcus Fabius Quintilianus, em *Institutio Oratória* e a Athenagoras, em *Legado aos Cristãos*<sup>231</sup>. Os possíveis desdobramentos das variações advindas de diferentes interpretações, mesmo considerando apenas a de Dibutade, acabaram por implicar mudanças na forma como

<sup>228</sup> DERRIDA, Jacques. *Memórias de Cego: o auto-retrato e outras ruínas*, p. 55.

<sup>229</sup> "Uns chamam-lhe Butades, outros Dibutade, outros ainda Koré mas, mais frequentemente, conhecemo-la como a “Amante Coríntia”, lembrando que foi o amor que motivou a invenção do desenho". MARCELINO, Américo. *Três Idades da Imagem: sombra, figura, desenho*, p. 178.

<sup>230</sup> DERRIDA, Jacques. *Memórias de Cego: o auto-retrato e outras ruínas*, nota 50, p. 55.

<sup>231</sup> ROSENBLUM, Robert. *The origin of painting: a problem in the iconography romantic classicism*, p. 279. Segundo Marcelino, estas são versões que podem ser encontradas especificamente em *História Natural*, de Plínio, o Velho, no Livro XXXV, capítulo 5, 15 e 43; em Marcus Fabius Quintilianus, em *Institutio Oratória*, Livro X, Capítulo 2, § 7 e em Athenagoras, em *Legado aos Cristãos*, Cap. XVII. MARCELINO, Américo. *Três Idades da Imagem: sombra, figura, desenho*, nota 2, p. 189.

foram representadas como, por exemplo, a lenda narrada por Plínio tem, por fonte de luz, um candeeiro e, por motivação amorosa, a necessidade de tornar presente a ausência do amante que deixaria a cidade. Em contrapartida, Athenagoras reivindica a representação do amante quando dormia, tendo essa versão inspirado o que Rosemblum considera a obra inaugural da nova iconografia em memória a *Dibutade*<sup>232</sup> – *The origin of painting*, de Alexander Ruciman (1771) [figura 1]. Obra que teria influenciado inúmeras outras durante um período de aproximadamente 50 anos (1770-1820), correspondente à transição do neoclassicismo ao romantismo na história da arte, o que ele denomina de classicismo romântico [romantic classicism]. Rosemblum destaca, então, três obras<sup>233</sup> anteriores a esse período cujo diálogo com a memória da origem do desenho mantém, independentemente de suas convicções e alterações, a concordância de seu início com o delineamento de uma sombra<sup>234</sup>. Mas seu interesse é pelo estudo dessa iconografia ampliada durante o classicismo romântico, a qual ele vê aparecer com Ruciman, um escocês, na periferia da Europa. Ao se inspirar em Athenagoras, alguns dos elementos de sua obra mostrariam sua inflexão romântica: um cupido aparece guiando a mão de *Dibutade*, bem como, por tratar de desenhar sob o estado adormecido de seu amado, é a luz do luar e não a do candeeiro que ilumina e produz a sombra na parede. Essa lenda que tem mais versões impressas do que iconográficas, sublinha Rosenblum, ao menos até 1771, chega também na segunda metade do século XVIII na *Enciclopédia*, de Diderot, e em dicionários especializados, como o de Antoine d'Origny, sobre origens e invenções úteis. Estes salientam o aspecto do traço produtor do contorno de uma sombra, característica que Derrida associa com a alegoria da caverna de Platão<sup>235</sup>, talvez, para dizer de uma desenhadora que assume o risco de se dirigir para a sombra, diferentemente dos prisioneiros que se dirigiram ao sol, inaugurando, enfim, o desenho ou "a arte da cegueira"<sup>236</sup>.

---

<sup>232</sup> ROSENBLUM, Robert. *The origin of painting: A problem in the Iconography Romantic Classicism*, pp. 281-282.

<sup>233</sup> São elas: *El Cuadro de las Sombras*, de Bartolomé Esteban Murillo; *Inventing of Painting e Dibutade*, de Joaquim Sandrart. ROSENBLUM, Robert. *The origin of painting: A problem in the Iconography Romantic Classicism*, pp. 280-281.

<sup>234</sup> ROSENBLUM, Robert. *The origin of painting: a problem in the iconography romantic classicism*, p. 279.

<sup>235</sup> Na versão original, Derrida utiliza o termo *spéléologie platonicienne* (p. 54), traduzido no português por espeleologia (estudo das cavernas) platônica. DERRIDA, Jacques. *Memórias de Cego: o auto-retrato e outras ruínas*, nota 50, p. 55.

<sup>236</sup> DERRIDA, *Memórias de Cego: o auto-retrato e outras ruínas*, p. 56.



Figura 1: Alexander Runciman, **The Inventing of Painting**, 1771. Courtesy National Galleries of Scotland.

Muito embora a defesa de Rosenblum a respeito da popularidade do tema nas representações iconográficas dentro do período 1770-1820 seja amparada pelo vasto levantamento que realizou em seu estudo, Derrida prefere inscrever Baudelaire nesta tradição de ordenamento da percepção à memória a partir da retificação de Levitine, para quem essa tradição iconográfica se inicia com o desenho de Charles Le Brun [figura 2], também inspirado em Dibutade, no qual a jovem coríntia aparece representando o amado, guiada pelo cupido, quase 100 anos antes, em 1676, instaurando, em alguma medida, os "elementos essenciais" que conformarão as inúmeras ilustrações no período posterior<sup>237</sup>. Essa nova marcação retira a inauguração da tradição iconográfica de Dibutade atribuída a Runciman e à periferia europeia, porque Le Brun não apenas participou da Real Academia de Pintura e Escultura, na França, como era quem dirigia a arte realizada dentro dos palácios reais.

<sup>237</sup> LEVITINE, George. *Addenda to Robert Rosenblum's "The origin of painting: a problem in the iconography of romantic classicism"*, pp. 329-330.



Figura 2: Charles Le Brun, 1676. Le cabinet des beaux arts.

Seja como for, do ponto de vista da *aperspectiva*, o que importa ao se referir a esta tradição é marcar *um ponto de vista sem vista de Dibutade*, uma desenhadora mulher que, ao se debruçar sobre a sombra para desenhar, costuma ter suas costas viradas para seu amado ou, se sua posição é outra, nunca pode lhe cruzar os olhos: “como se ver fosse interdito para desenhar, como se não se desenhasse senão na condição de não se ver, como se o desenho fosse uma declaração de amor destinada ou ordenada à invisibilidade do outro”<sup>238</sup>. Dibutade capta a sombra para guardar no traço a memória de seu amor. Ao final, o rastro invisível aparece sem aparecer.

Esse primeiro intervalo, que Derrida chamou de *anamnésia*, convocando Baudelaire e Dibutade para exemplificá-lo, constituem umas das duas interpretações da "noite deste abismo". Não obstante, dentro da própria *anamnésia*, o filósofo dispõe também de uma

<sup>238</sup> DERRIDA, *Memórias de Cego: o auto-retrato e outras ruínas*, p. 56.

invisibilidade que é “radical e definitivamente estrangeira à fenomenalidade do dia”, que não apelaria à reunião dessa memória. Compete a um direito ao esquecimento ou *amnésia*. É como se a heterogeneidade da visibilidade não a deixasse vir à luz do dia, “«fenômeno» cuja inaparência é de outra ordem”<sup>239</sup>. Nesse momento, *O visível e o Invisível*, de Merleau-Ponty, é convidado a uma releitura conjuntamente com suas últimas obras<sup>240</sup>. Apesar de Derrida não desenvolver plenamente essa leitura, farei um esforço, a seguir, para compreendê-la.

### 1.3.3. A invisibilidade absoluta no visível ou a impercepção do rastro

Talvez seja possível dizer que Derrida concordaria com os que defendem uma virada ontológica merleau-pontiana<sup>241</sup> quando afirma preferir seguir a invisibilidade absoluta de *O visível e o Invisível* a enfatizar a invisibilidade nas suas conhecidas quatro camadas – resumidas por ele assim: 1. «aquilo que não é atualmente visível mas poderia sê-lo»; 2. a membrana dos existenciais não visíveis do visível; 3. o tátil ou o cinestésico; 4. o dizível, os «lekta» ou o «cogito» – ou mesmo ver no invisível aquilo de que se possa ter uma telepercepção<sup>242</sup>, isto é, uma percepção por imagens em contraposição à visão efetiva.

Decerto, uma leitura que tenta preservar a radicalidade do projeto fenomenológico husserliano de Merleau-Ponty vê na extensão da expressão ao sensível – uma maneira de superar a distinção entre fato e essência – uma invisibilidade como um “aspecto oculto ou inatual da coisa”<sup>243</sup>, que em algum momento pode vir a ser visível, uma vez que a antiga inexpressividade do indício, de Husserl, passa a ser exprimida. O fato de que esses elementos já estavam lá e de que agora possam se exprimir, por um novo sentido dado em um rearranjo da rede que esses elementos constituem nas relações que estabelecem entre si, pressupõe um outro invisível participando da rede, isto é, participando do horizonte do visível, podendo vir à

<sup>239</sup> DERRIDA, *Memórias de Cego: o auto-retrato e outras ruínas*, p. 58.

<sup>240</sup> DERRIDA, *Memórias de Cego: o auto-retrato e outras ruínas*, p. 58.

<sup>241</sup> Moura alertou para a antecedência desta inflexão ontológica percebida na obra de Merleau-Ponty, principalmente com *O Visível e o invisível*, desde *Fenomenologia da percepção*, indicando na primeira somente uma radicalização do projeto fenomenológico a partir do aprofundamento de suas questões na perspectiva da ontologia. MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. *Entre a fenomenologia e ontologia*, pp. 271-293. *Talvez*, eu pudesse dizer que Derrida preferiria ver menos uma radicalização, que terá um sentido de expansão, e mais uma interrupção da fenomenologia, como ele defende, por ela mesma. Por esse motivo, acredito que ele concordaria com a interpretação de uma virada ontológica.

<sup>242</sup> DERRIDA, *Memórias de cego: o auto-retrato e outras ruínas*, p. 58. Ver o trecho original em MERLEAU-PONTY, Maurice. *O visível e o invisível*, pp. 232-233.

<sup>243</sup> MERLEAU-PONTY, Maurice. *O visível e o invisível*, p. 232.

visibilidade graças ao destaque que tomará ao saltar do fundo à figura. Talvez, essa maneira de ler Merleau-Ponty explique por que Derrida entende que as definições daquelas camadas, especialmente a primeira (“aquilo que não é atualmente visível mas poderia sê-lo”), poderia encarregar-se da reprodução da presença. Ao manter o outro no horizonte e alongar a expressão, a visão permanece mesmo na anterioridade, na medida em que também é alongada para o indício: os gestos passam por uma visão quando Merleau-Ponty insiste que “não é só a filosofia, no início é o olhar que interroga as coisas (...) temos com nosso corpo, nossos sentidos, nosso olhar, nosso poder de compreender a fala e de falar, mensuradores para o Ser, dimensões a que podemos remetê-lo; não, porém, uma relação de adequação ou de imanência”<sup>244</sup>. Essa inadequação, em seu escopo temporal, se dá por um passado que enquanto filosofia (ou fé perceptiva) “interroga o mundo em nome de uma pretensa positividade do psíquico, [e] lança sobre ele a sombra de uma inexistência possível, mas não ilumina a existência mental”<sup>245</sup>, sombra em uma anterioridade de um corpo (indício) que já estava lá e agora se expressa. No entanto, para que a sombra pudesse se expressar ao mesmo tempo em que mantinha a validade do conceito, foi preciso a instituição, fossilização, inscrição, corporificação da idealidade husserliana sem recorrer ao sujeito encarnado, como apontam os comentários de Emmanuel Alloa:

Para que alguma coisa apareça, é preciso que outra coisa seja retirada, esquecida e depositada sobre o fundo. Se a temporalização é, portanto, a condição da intuição, ela anuncia também sua ruína, já que o que se dá à intuição sensível se dá em presença, *Leibhaft*, e essa *Leibhaftigkeit* prorroga também infinitamente a apreensão total, abrindo uma perspectiva interminável de aspectos parciais. Mas essa limitação inerente a todo objeto sensível, inerente a todo objeto “em carne e osso”, que faz que de um cubo eu só veja três lados a cada vez, toca também, se bem que de outro modo, os objetos ideais, e essa é a razão pela qual, de certa maneira, a questão da gênese dos objetos ideais coloca à fenomenologia um desafio ainda maior do que o da constituição do objeto sensível. Pois, se no conceito de cubo, todos os lados podem, com efeito, ser pensados de uma só vez, eles não podem intuitivamente ser pensados por todo tempo (...) A solução consistirá em corporificar estas idealidades sem recorrer ao sujeito encarnado, isto é, em fazê-las sobreviver enquanto fósseis, sedimentos ou depósitos não-vivos<sup>246</sup>.

<sup>244</sup> MERLEAU-PONTY, Maurice. *O visível e o invisível*, p. 103.

<sup>245</sup> [Interpolação minha]. MERLEAU-PONTY, Maurice. *O visível e o invisível*, p. 97.

<sup>246</sup> ALLOA, Emmanuel. *Escritura, encarnação, temporização: Merleau-Ponty e Derrida acerca de A origem da Geometria*, pp. 85-86.

No que tange a esse passado, isso pode ser afirmado porque houve uma mudança de concepção nas obras de Merleau-Ponty que interessa a Derrida. Tomo emprestado de Silvana de Souza Ramos a condensação deste processo, na qual a filósofa afirma:

Nas primeiras obras de Merleau-Ponty, o inconsciente e o passado são de certo modo “interiorizados” no corpo próprio, na forma de hábitos, isto é, sob a forma de resto empírico depositado no esquema corporal (aspecto bastante criticado por Barbaras, uma vez que evidencia uma abordagem naturalista do corpo, presente na *Phénoménologie de la perception*). Porém, este não é o caso do último Merleau-Ponty, porque então se trata de engendrar uma compreensão expressiva do passado, mostrando que ele ronda a experiência como uma espécie de usina produtora de símbolos ou de *matrizes simbólicas* partilháveis<sup>247</sup>.

O que foi chamado por Alloa de "corporificação da idealidade sem recorrer ao sujeito encarnado" parece ser essa inadequação temporal que deixa de ser encarnada no corpo próprio para rondar a experiência e produzir símbolos. A cada vez que a experiência é atualizada, a tradição pode ser continuada porque o passado estava ali rondando-a. A tradição persevera por meio da produtividade humana que parece poder restituir sua origem em memória quando reativa o passado por meio da inscrição<sup>248</sup>, fazendo surgir o que ainda não havia sido dito, criado, advindo, isto é, “trata-se, na expressão, de reorganizar as coisas-ditas, de dar-lhes um novo *índice* de curvatura, de verga-las a um certo relevo do sentido”<sup>249</sup>. A reativação como abertura da significação, matriz de ideias, parte do que está sedimentado para novas interpretações que conservariam a historicidade viva. Pois Merleau-Ponty, ao comentar a história da pintura – esta que servirá de meio para pensar a historicidade do sentido –, encontra duas historicidades que convivem:

<sup>247</sup> RAMOS, Silvana de Souza. *A experiência da falta e o mistério do desejo*, p. 174.

<sup>248</sup> Em suas notas do curso sobre *A origem da Geometria*, ministrado no Collège de France em 1959-1960, intitulado *Husserl aux limites de la phénoménologie*, Merleau-Ponty afirma estar na origem da Idealização a reativação como tradição ou seja, a sedimentação como permanência de uma coisa. A origem seria a reativação e a reativação, a tradição, porque o objeto ideal permanece quando inscrito no corpo de uma escrita (esta é a mesma problemática de Derrida com Husserl, já tratada nas páginas anteriores, passagem que o aproxima de Merleau-Ponty, segundo a leitura de ALLOA, Emmanuel. *Escritura, encarnação, temporização: Merleau-Ponty e Derrida acerca de A origem da Geometria*). De acordo com Merleau-Ponty, duas verdades surgem desta constatação, ou melhor, duas reativações: a primeira exige o esquecimento de sua gênese e a segunda vem das profundezas, o que o filósofo associa à uma restauração do universo das ideias. [Tradução minha]. "A própria reativação torna-se tradição. (...) É esta que está na origem da *Idealização*, portanto, da verdade – e que é fundamentalmente não-explicitação (por boas razões). Há, assim, uma verdade que é resultado da *Idealização* – esquecimento de sua gênese – e há uma verdade das profundezas que é reencontrar o movimento instaurador do universo das ideias". No original: "La réactivation même devient tradition. (...) C'est cela qui est à l'origine de l'*Idealisierung*, donc de la vérité – et qui est foncièrement non-explicitation (pour de bonnes raisons). Il y a donc une vérité qui est résultat de l'*Idealisierung* – oubli de sa genèse – et il y a une vérité du profond qui est de retrouver le mouvement instaurateur de l'univers des idées". MERLEAU-PONTY, Maurice. *Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl*, p. 80.

<sup>249</sup> [Itálico meu]. MERLEAU-PONTY, Maurice. Prefácio de *Signos*, p. 18.



(...) uma irônica e até irrisória, feita de contrassensos, porque cada tempo luta contra os outros como contra estrangeiros impondo-lhes as suas preocupações, as suas perspectivas. É antes esquecimento do que memória, e fragmentação, ignorância, exterioridade. Mas a outra, sem a qual a primeira seria impossível, é constituída e reconstituída pouco a pouco pelo *interesse* que nos dirige para o que não é nós, por essa vida que o passado, numa troca contínua, nos traz e encontra em nós, e que prossegue em cada pintor que reanima, retoma e relança a cada nova obra o empreendimento inteiro da pintura<sup>250</sup>.

Ao chamar essa primeira historicidade – vinculada a esquecimento, fragmentação, ignorância, exterioridade – de historicidade da morte<sup>251</sup>, reconhece o fim de novas criações, somente sendo estas possíveis através da segunda historicidade, viva, por meio de uma pintura que, então, “realiza o desejo do passado, tem sua procuração, age em seu nome, mas não o contém em estado manifesto, é memória para nós”<sup>252</sup>. O passado apresenta-se na obra, portanto, como um impensado, ensejando diversas interpretações cujas criações dão continuidade a algo que já estava lá. Contudo, a defesa da continuidade por meio da inscrição, ainda que possa superar a expressividade do indício, do passado, por meio da produção de símbolos, tem por objetivo revigorar a vivacidade do *agora vivo* originário de Husserl, em contraposição ao esquecimento<sup>253</sup> e, por consequência, fazer a obra vir à presença realizando o desejo desse passado, podendo, assim, sinalizar um movimento inclinado a querer realizá-la tal como fora desejado. Resta saber se com a mudança operada nas últimas obras, ao pensar a reativação como restauração (por exemplo, em suas notas do curso sobre *A Origem da Geometria* de Husserl, Merleau-Ponty designa uma das verdades na origem da *Idealização* como um "reencontrar o movimento instaurador"<sup>254</sup>), Derrida a imputaria à restituição da presença pura e simples ou ao esforço por uma restituição da memória não mais intuitiva, como o alegado a Dibutate e M.G, posto que não perpetuam o passado tal como era, mas o projetam na sombra por vir.

<sup>250</sup> MERLEAU-PONTY, Maurice. *A linguagem indireta e as vozes do silêncio*, p. 62.

<sup>251</sup> MERLEAU-PONTY, Maurice. *A linguagem indireta e as vozes do silêncio*, p. 64.

<sup>252</sup> MERLEAU-PONTY, Maurice. *A linguagem indireta e as vozes do silêncio*, p. 85.

<sup>253</sup> Em mais de um momento Merleau-Ponty desvaloriza o esquecimento em prol de uma historicidade viva. Continuando o que fora exposto na nota 248, em referência às suas anotações do curso sobre *A origem da Geometria*, das duas verdades surgidas na origem da *Idealização*, a primeira é associada ao esquecimento de sua gênese e, em seguida, chamada de verdade lógica [vérité logique]; enquanto a segunda, aquela que "reencontra o movimento instaurador do universo das ideias" é chamada de verdade militante [vérité militante], cuja amplitude extrapola a tecnicização lógica e encontra a filosofia em um movimento *vivo* de união e interpenetração do sentido originário do significado e da sedimentação do significado. Cf. MERLEAU-PONTY, Maurice. *Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl*, p. 80. Apesar das ressalvas que fiz ao longo do texto a respeito da superação de uma idealidade pura husserliana, é plausível ler esta historicidade viva ainda como uma restituição da presença.

<sup>254</sup> "(...) retrouver le mouvement instaurateur". MERLEAU-PONTY, Maurice. *Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl*, p. 80.

Todavia, o que interessa aqui é a afirmação derridiana que aponta uma releitura de Merleau-Ponty ao luar da *amnésia*, precisamente a que contesta ao resistir ao esquecimento. Para isso, a atenção de Derrida volta-se para algumas linhas que ele destaca a fim de buscar a heterogeneidade do visível, um invisível absoluto que não se opõe e nem é constituído como um visível em potencial. Reproduz-se aqui as partes recortadas<sup>255</sup> das notas de trabalho de *O visível e o Invisível*:

Janeiro de 1960. Princípio: não considerar o invisível como outro visível "possível", ou um "possível" visível para outro (...) O invisível reside aí sem ser objeto, é a pura transcendência, sem máscara ôptica. E os próprios "visíveis" no final também estão apenas centrados sobre um núcleo de ausência. Propor a questão: a vida invisível, a comunidade invisível, o outro invisível, a cultura invisível. Fazer uma fenomenologia do "outro mundo", como limite de uma fenomenologia do imaginário e do "oculto"<sup>256</sup>. Quando digo que todo visível é invisível, que a percepção é impercepção, que a consciência tem um "punctum caecum", que ver é sempre ver mais do que se vê – é preciso não compreender isso no sentido de contradição: – É preciso não imaginar que ajunto ao visível (...) um não-visível – É preciso compreender que é a visibilidade mesma quem comporta uma não visibilidade<sup>257</sup>. Ou ainda: Aquilo que ela [consciência] não vê, é por razões de princípio que ela o não vê, é por ser consciência que ela não o vê. Aquilo que ela não vê, é aquilo que nela prepara a visão do resto (como a retina é cega no ponto de onde se irradiam as fibras que permitirão a visão)<sup>258</sup>. Tocá-lo, ver-se, a partir disso, não é apreender-se como ob-jeto, é abrir-se a si, ser destinado a si (narcisismo) – (...). O sentir que se sente, o ver que se vê, não é pensamento de ver ou de sentir, mas visão, sentir, experiência muda de um sentido mudo<sup>259</sup>.

Como não é o caso de comparar detalhadamente as diferentes soluções dadas por Merleau-Ponty e Derrida para a subjetividade husserliana encontrar o mundo a partir da supressão do índice, arrouguei-me, desde o início, o direito dessa decisão para fazer comentários sucintos sobre o primeiro, assim como pretendo seguir com os aspectos que os distanciam ou aproximam. Na verdade, importa-me explicitar as decorrências dos recortes que interessariam ao que Derrida propõe como uma história que começa com o outro, rastro do indício, do qual não se tem a presença – nem mesmo na sua inscrição, justamente porque se inscreve como rastro –, e nem a retenção de seu passado. E, também, no que concerne à invisibilidade, o que lhe interessa no apagamento do traço pelo rastro, afinal, é preciso proceder à sombra do esquecimento enquanto interrupção que o rastro traz para dentro da própria fenomenologia.

<sup>255</sup> DERRIDA, Jacques. *Memórias de Cego: o auto-retrato e outras ruínas*, p. 58.

<sup>256</sup> MERLEAU-PONTY, Maurice. *O visível e o invisível*, pp. 210-211.

<sup>257</sup> MERLEAU-PONTY, Maurice. *O visível e o invisível*, p. 224.

<sup>258</sup> MERLEAU-PONTY, Maurice. *O visível e o invisível*, p. 225.

<sup>259</sup> MERLEAU-PONTY, Maurice. *O visível e o invisível*, p. 226.

Resumidamente, nesses trechos – perdendo de vista a memória do que se mantém sempre o mesmo – logo aparece a percepção de algo que não é objeto, fazendo da percepção uma impercepção e, desta, a condição de possibilidade de ver ("aquilo que ela não vê, é aquilo que nela prepara a visão do resto"). Do mesmo modo que Derrida deslocava a temporalização husserliana, a afirmação merleau-pontyana de que a "percepção é impercepção" aporta uma invisibilidade, que habita a visibilidade, destituída de vir a ser destaque na linha do horizonte, ou mesmo, vir a ser presença diante de um olhar questionador. Concede-se, assim, à invisibilidade o estatuto de não-objeto, se tomada a concepção de que o objeto é aquilo que é apreendido por uma intuição pura, o que, como apontado anteriormente, depende da visão. Não sobrevivendo à presença, permanece invisível sem ser objeto e sem precisar retomar o legado de uma tradição do ocultismo, posto que a invisibilidade está exposta. Se ver é mais do que se vê é porque a visão vai além do que aparece sob a luz do dia, ela mergulha na "noite deste abismo" como quando a *différance* opera na visão de cego, aquela que está justamente no que lhe possibilita ver *para além da vista*, fazendo dele "um visionário". O que não se vê, diz Merleau-Ponty, é o que prepara para a visão (intuitiva).

Qualquer coincidência com o que já foi discutido não é mera semelhança: a invisibilidade do não-objeto torna-se a condição de possibilidade de ver, privada da necessidade de incorrer em uma presença originária – enquanto retenção – sob a forma geral de um projeto. Assim como a hipótese derridiana alegava a cegueira do desenhador diante do traço invisível, a noite desta visão da desenhista, que viria logo em seguida ao ver seu modelo, é de uma memória que não pode ser compreendida por memória perceptiva.

O movimento de Derrida, portanto, com relação à anterioridade do indício, concerne muito mais à intenção de inverter o privilégio que Husserl conferia à expressão, passando a atribuir-lhe ao signo indicativo, do que de abrangê-lo – porque excluído – com o prestígio da própria expressão, como muitas vezes preferível na leitura de Merleau-Ponty. Ao inverter, não deve se manter na mesma estrutura dualista em que um termo ao se opor ao outro ganha posição de domínio. A anterioridade de um indício que agora tem seu valor prestigiado, mas que não se faz pela desvalorização do termo que antes estava "por cima" – e então veio para baixo –, deve ser de uma anterioridade de um não-lugar espaço-temporal para lá do ser, configurando uma *expropriação* – noção que desenvolverei melhor no desenrolar deste trabalho, especialmente quando entrar no pensamento de Levinas – da presença pertencente a uma gramática das predicabilidades do Ser. Com a expropriação acontecendo em um passado

imemorável, diante da impossibilidade do rastro do indício vir à presença, ou seja, de ser visto, deve-se prestar a devida atenção: trata-se de uma memória que pode, portanto, ser esquecida. Afinal, se o rastro não pode ser totalmente apagado porque está lá como uma sombra, como um invisível, é também impossível sua total recuperação, como já dito, de certa forma, anteriormente: ele é aquilo mesmo que não se pode deixar reduzir à forma da *presença*.

Abre-se, então, a oportunidade para uma nova ontologia que deve levar em conta o rastro que, ao se "presentificar" em traço, não repete sua origem: um rastro que interrompe e não propõe qualquer continuidade restituidora. Daí, talvez, porque Derrida concordasse com uma virada ontológica merleau-pontiana, imaginando, eu, que ele quisesse ler em suas últimas obras, a partir do que resumi como *uma percepção de algo que não é objeto, fazendo da percepção uma impercepção e, desta, a condição de possibilidade de ver*, uma cegueira de um esquecimento como invisível, sem, com isso, acabar com as possibilidades de novas criações. De modo que, Derrida encontra no interior da tradição fenomenológica a interrupção da memória por via de um esquecimento – ainda que repellido. Por meio da irreducibilidade do rastro, do invisível, na consciência que não vê o que não vê por princípio, na impercepção como algo dado no passado absoluto. Leitura talvez heterodoxa de Merleau-Ponty. Evidentemente, que isso demandou Derrida recortar e extrair excertos. Nada muito estranho a quem está acostumado com sua postura filosófica caminhando até às margens e provocando o autor a dizer o que não foi dito presentemente. Entretanto, isso não invalida sua interpretação explicitadora de tensões dentro do próprio texto. Um pouco como o reconhecimento de Merleau-Ponty das sombras enquanto articulações entre as coisas ditas – portanto, incluindo as margens, as quais enquanto articulação não configuram um *objeto* do pensamento, ao passo que as tensões geradas implicariam *pensá-las* de novo:

Assim como o mundo percebido só subsiste mediante os reflexos, as sombras, os níveis, os horizontes entre as coisas, que não são coisas e não são nada, que ao contrário apenas delimitam os campos de variação possível na mesma coisa e no mesmo mundo – também a obra e o pensamento de um filósofo são feitos igualmente de certas articulações entre as coisas ditas, a cujo respeito não há dilema entre a interpretação objetiva e o arbitrário, já que aí não se trata de *objetos* de pensamento, já que, como a sombra e reflexo, seriam destruídos se fossem submetidos à observação analítica ou ao pensamento isolante, e apenas podemos ser-lhes fiéis e reencontrá-los pensando-os outra vez<sup>260</sup>.

---

<sup>260</sup> MERLEAU-PONTY, Maurice. *O filósofo e a sombra*, p. 176.

### 1.3.4. Esquecimento do que se vê ou a temporalização judaica

Para aprofundar a necessidade da amnésia no interior da anamnésia na filosofia derridiana que, como acompanhado, guarda relação com o pensamento greco-ocidental, é preciso assentir que, ao mesmo tempo, tropeça-se na fronteira com a tradição da cultura judaica, à qual não é possível escapar caso se queira compreender como o filósofo pensa a condição de possibilidade de ver a partir da memória de cego "situada" em um passado absoluto, vista na invisibilidade do indício, do outro, sem com isso fazê-lo aparecer ou sem nele pré-inscrever qualquer significado. Ao contrário, o traço que viaja na noite de uma piscadela de olho quer dizer uma impossibilidade de representar o mundo fidedignamente, tal qual o autorretrato: o mundo já é o de uma destituição do sentido original a ser resgatado pela linguagem. Conforme a formulação de Carla Rodrigues: "Pensar que estar na linguagem é estar apartado da possibilidade de origem, é estar desde sempre lançado na experiência do outro, alteridade cuja herança grega do pensamento filosófico havia recalcado"<sup>261</sup>. Portanto, considerar, nesse momento, a tradição judaica para a compreensão dessa memória não perceptiva, criadora, mais velha que a originareidade da presença, e condição de sua possibilidade, não causa nenhum espanto, pois é fruto da própria filosofia derridiana que afirma desde sempre uma dimensão ético, política e *religiosa*<sup>262</sup>.

Antes, o esquecimento precisava ser revelado pelo não-dito dentro da própria perspectiva fenomenológica, seja no silêncio do outro, cuja escuta era obstruída pelo solilóquio husserliano, seja no silêncio do que não pode vir a ter significado como um objeto da percepção; agora, o esquecimento, é afirmado como um não-dito necessário para a manifestação do Dito, em uma relação de traição com este. A despeito do *Dizer silencioso não-dito* nunca ser totalmente manifestado, isso não consiste em um absolutamente nada a dizer; ao contrário, ele é aquele que recebe todas as significações antes mesmo de ser possível

<sup>261</sup> RODRIGUES, Carla. *Kafka, Benjamin, Derrida: diante da lei*, p. 88.

<sup>262</sup> Corroborando com a posição de John Caputo: "Aqueles de nós que nos orgulhámos de sermos leitores atentos de Derrida – ninguém pode ser um leitor atento de todos, logo, isso não deveria ser tanto uma questão de orgulho quanto uma descrição de nossas preferências – não ficamos surpresos [quando nos anos de 1990 ele escolhe falar de hospitalidade, amizade, dom, perdão, justiça, democracia]. Já vínhamos afirmando que há uma dimensão ética, política e, sim, mesmo religiosa na desconstrução. Se existe uma analogia com os pseudônimos kierkegaardianos, a excepcionalidade e resistência ao sistema e ao universalismo que a desconstrução exhibe não seriam um modo de esteticismo, um tipo de Jacques, o Sedutor, mas uma forma de exceção religiosa. A anarquia, se o for, da desconstrução é extremamente responsável, entrelaçada a Lévinas e às escrituras judaicas, particularmente à literatura profética". [Interpolação minha]. CAPUTO, John. *Após Jacques Derrida vem o futuro*, p. 176.

falar. E é inevitável que, nessa promessa de poder falar, ele venha à tona de diferentes maneiras, dentre elas, inconscientemente, simbolicamente, somaticamente<sup>263</sup>. Porém, o fato dele não alcançar seu pleno êxito indica já uma saída desviante de uma estrutura de tempo contínuo que subordinava o que era invisível, indescritível, inaudito.

A cultura judaica, por sua vez, em suas mais variadas expressões, carrega na impossibilidade de pronunciar o nome do Criador<sup>264</sup>, portanto, no silêncio, a sua memória como elemento indispensável. Por isso tem muito a dizer a respeito do que foi chamado, páginas atrás, por *esquecimento como uma memória de cego*. Helena Lewin vai mais longe: "o judeu vive sob o imperativo da Memória que se torna responsável pela sua longevidade histórica"<sup>265</sup>. E como se descobrirá, uma história pouco empenhada em construir uma cronologia. Antes, apenas, vale ressaltar que Derrida pode ser considerado paradoxalmente um "judeu<sup>266</sup> agnóstico"<sup>267</sup>, e que se deparar com essas influências judaicas em sua filosofia

<sup>263</sup> DERRIDA, Jacques. *Comment ne pas parler: dénégations*, p. 550.

<sup>264</sup> Na escrita, ele é efetivado pelo tetragrama YHWH. Entretanto, pode ser substituído por Elohim, Adonai etc., principalmente, na linguagem oral.

<sup>265</sup> LEWIN, Helena. *Os judeus e seu compromisso com a memória*, p. 03.

<sup>266</sup> Não é novidade que Derrida nasceu na Argélia em uma família inserida na tradição judaica. Em uma de suas publicações, *Circonfissão*, declaradamente autobiográfica – com todo o peso da desconstrução do autorretrato –, Derrida afirma sua herança em uma passagem dirigida a Deus, a quem faz preces, reunindo o que já estava expresso no próprio título (a circuncisão – de matriz judaico-muçulmana – e a confissão – de matriz cristã): "por que lhe falo como cristão latino francês embora tenham expulsado do liceu de Ben-Aknun em 1942 o judeuzinho escuro e muito árabe que nada entendia". Em virtude da aprovação do Estatuto Judaico, na Argélia – naquele período ainda uma colônia francesa sob o regime de Vichy na França –, Derrida foi expulso da escola, ação justificada pela supressão de direitos de jovens judeus de frequentar escolas públicas. DERRIDA, Jacques. *Circonfissão*, pp. 49-50.

<sup>267</sup> [Tradução minha]. "(...) quanto a pensar o que vem ainda, à saber a vinda, o acontecimento, o por-vir do que vem e portanto, a imprevisível alteridade ou a singularidade absoluta do que chega e de *quem* vem sobre nós, mas também de nós, para nós, através de nós, perguntava-me não somente se eu não seria ateu, radicalmente ateu (como todo mundo, penso, e é preciso sem dúvida sê-lo se *o que* vem e *quem* vem deve permanecer outro, novo, imprevisível, inaudito, e deve ainda furar todo o horizonte de expectativa, toda teleologia, toda providência: falo, então, de ateísmo ou de laicidade, não como convicções, opiniões ou ideologias pessoais que podem ser ou não partilhadas por uns ou por outros, mas como um ateísmo, até mesmo um agnosticismo estrutural, de certa maneira, que caracteriza *a priori* toda relação com o que vem e a quem vem: pensar o por-vir é poder ser ateu) [perguntava-me, pois, não somente se eu não sou ateu desse ateísmo estrutural] mas, novamente, um ateu que se lembra de Deus e que ama ao se lembrar de Deus, caso seja possível ser ateu e radicalmente laico nessas condições". No original: "quant à penser ce qui vient ainsi, à savoir la venue, l'événement, l'à-venir de ce qui vient et donc l'altérité imprévisible ou la singularité absolue de ce qui arrive et de *qui* vient sur nous, mais aussi de nous, par nous, à travers nous, je me demandais non seulement si je ne suis pas athée, radicalement athée (comme tout le monde, je pense, et il faut sans doute l'être si *ce qui* vient et *qui* vient doit rester autre, neuf, imprévisible, inouï, et doit ainsi trouer tout l'horizon d'attente, toute téléologie, toute providence: je parle donc d'athéisme ou de laïcité non pas du tout comme de ces convictions, opinions ou idéologies personnelles qui peuvent être ou non partagées par les uns ou les autres, mais d'un athéisme, voire d'un agnosticisme structurel en quelque sorte qui caractérise *a priori* tout rapport à ce qui vient et à qui vient: penser l'avenir c'est pouvoir être athée), [je me demandais donc non seulement si je ne suis pas athée de cet athéisme structurel] mais de nouveau un athée qui se souvient de Dieu et qui aime à se souvenir de Dieu, s'il est encore possible d'être athée, et radicalement laïque dans ces conditions". DERRIDA, Jacques. *Derrida pour le temps à venir*, pp. 20-21. São duas as possibilidades, a de um ateísmo ou a de um agnosticismo estrutural, o primeiro, como se notará, adequa-

não significa necessariamente operar uma leitura desconstrucionista de suas obras, revelando um teólogo escondido. Proposta, inclusive, com a qual não me comprometi.

Há noções que são introduzidas de modo consciente pelo autor, se assim se pode dizer, já que não são alvos de acobertamento. E por não desejar negá-las, ainda que não me estenda muito tempo sobre elas, ao menos sobre seu aspecto teológico, acolhe-se suas companhias, ao longo deste trabalho, mas já fazendo a ressalva de que, para Derrida, elas integram uma "estrutura geral da experiência", entretanto, irreduzível ao saber, sem a qual o próprio conhecimento seria impossível. Derrida fala em "messianismo sem religião"<sup>268</sup> ou "messianicidade sem messianismo"<sup>269</sup>, para dizer um messianismo abraâmico como uma prefiguração exemplar do que ele tentará a-teologizar<sup>270</sup> em busca de um "movimento irreduzível da abertura histórica do porvir"<sup>271</sup>. Isto é, aquela invisibilidade que dizia o outro, interrupção pela qual a história deveria começar. Esse messianismo seria ao mesmo tempo urgência e espera sem horizonte de espera, uma "secura quase ateia desse messiânico como condição das religiões do Livro"<sup>272</sup>. Ele usa o termo *secura* [*sécheresse*] para exprimir o deserto, que dentro da tradição judaica pode ser compreendido como local da relação divina, relação com o completamente outro em "alusão ao exílio"<sup>273</sup>. Se não se pode falar exatamente de um puro ateísmo de Derrida, talvez, se possa falar de sua filosofia *quase ateia* no que concerne à *justiça*, a única que pode esperar para além dos messianismos por uma cultura universalizável das singularidades<sup>274</sup>.

Para isso, é preciso entrar nessa concepção não cronológica do tempo. É importante salientar que a maneira pela qual esse pensamento da temporalização judaica se constitui se baseia no modo pelo qual o povo judeu conta sua própria história – isso, evidentemente, não

---

se melhor àquilo que mencionarei como um "messianismo sem religião", o último parece fazer mais jus à sua experiência relatada tanto nessa passagem, quanto em *Circonfissão*: "[por que me dirijo a Deus] para confidenciar então que ele é aquilo mesmo que nada mais sei a respeito dele quando me preparo para confidenciar, já deve saber, e de fato o sabe (...)". DERRIDA, Jacques. *Circonfissão*, p. 50.

<sup>268</sup> DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx*, p. 86.

<sup>269</sup> DERRIDA, Jacques. *Fé e saber*, p. 29.

<sup>270</sup> Concordando com a leitura de Fernanda Bernardo de que Derrida consegue fazer uma leitura ateológica do sacrifício de Issac em *Donner la mort*, ao atribuir o estatuto de *completamente outro* [toute autre] dedicado a Deus a todo e qualquer outro, ampliando, até mesmo, o legado de Levinas em *Totalidade e Infinito*, que restringia somente aos humanos. BERNARDO, Fernanda. *O segredo da fé – o fiel ateísmo de Derrida*, pp. 82-86.

<sup>271</sup> DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx*, p. 223.

<sup>272</sup> DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx*, p. 224.

<sup>273</sup> Cf. HUBNER, Manu Marcus. *As jornadas dos israelitas pelo deserto*, p. 280.

<sup>274</sup> DERRIDA, Jacques. *Fé e saber*, p. 30.

implica a inexistência de um conjunto de pensadores, de um modo ou outro, ligados ao mundo judaico e que se debruçaram sobre o que, talvez, se poderia chamar de filosofia da história<sup>275</sup>. Assim, se a memória é considerada tão importante para a cultura judaica, é curioso que nunca tenham se preocupado em constituir um campo de conhecimento específico de *sua* história. Gérard Bensussan alerta para o fato de que, por um lado, o passado histórico expressa a própria crença judaica, enquanto, por outro, não há exatamente uma preocupação historiográfica, senão com a memória<sup>276</sup>. E deve-se entender a memória, nesse contexto, em um sentido extenso. Recuperando as palavras de Lewin, "a Memória não significa apenas o acervo que cada um de nós armazena. A Memória de um povo é mais ampla. Ela pode ser caracterizada como o conjunto dinâmico e interativo de um determinado povo, nação ou comunidade"<sup>277</sup>.

Aproveito para realçar dois pontos da citação acima que me parecem *destoar* daquilo que foi apresentado como *memória perceptiva*: (1) a relevância de uma memória que não apenas não é depósito individual, mas, principalmente, é dinâmica e coletiva, sendo que sua (2) dinamicidade poderia conduzir para além de um processo de fixação da memória em presença, mesmo em uma inscrição. Isto não quer dizer que a inscrição não esteja permeada de memória, afinal, como disse Derrida, "o arquivo, se esta palavra ou esta figura se estabiliza em alguma significação, não será jamais a memória nem a anamnese em sua experiência espontânea, viva e interior. Bem ao contrário: o arquivo tem lugar em lugar da falta originária e estrutural da chamada memória"<sup>278</sup>. De fato, a *memória do arquivo não é a memória viva pois está mais relacionada à memória da escritura, da memória de cego*. Quando a inscrição se "presentifica", porque "não há arquivo sem exterior"<sup>279</sup>, ela não entrega o desejo de uma retomada da origem, a sua escritura diz, por meio da invisibilidade de seu traço, a falta de origem. Com isso, talvez se possa continuar a dizer que a história não é continuada pela inscrição, ao invés, é esta que dá início à história toda vez que interrompe o caminho da visibilidade.

<sup>275</sup> Cf. LÖWY, Michael. *Redenção e utopia: o judaísmo libertário na Europa Central*.

<sup>276</sup> BENSUSSAN, Gérard. *L'oubli, une vertu prophétique*.

<sup>277</sup> LEWIN, Helena. *Os judeus e seu compromisso com a memória*, p. 03.

<sup>278</sup> DERRIDA, Jacques. *Mal de arquivo*, p. 22.

<sup>279</sup> DERRIDA, Jacques. *Mal de arquivo*, p. 22.



Para pensar a interrupção trazida pelo indício como esquecimento da origem – no sentido husserliano<sup>280</sup> –, deve-se levar em conta que importa menos a reapropriação desse passado como um arquivamento dos fatos que derivariam o futuro. "A memória, aqui, não é nem capacidade de representação, nem capacidade de retenção. Seu sentido é (...): vivências, reatualização, revivido imediato de uma experiência memorial"<sup>281</sup>. Pode-se utilizar um vocabulário semelhante ou idêntico, mas *reatualização* não tem mais o sentido dado pela fenomenologia pura. Retomando a disjunção entre uma necessidade da memória da história e a falta de preocupação historiográfica pelos judeus, Bensussan indica uma rememoração [*zakor*] em termos muito diferentes da anamnésia dos filósofos ou da reconstrução dos(as) historiadores(as)<sup>282</sup> – e aqui ele se refere à anamnésia platônica que buscava a luz do sol ou, como declara Derrida, em *Mal de arquivo*, "uma anamnese intuitiva que ressuscitaria viva, inocente ou neutra a originalidade de um acontecimento"<sup>283</sup>. Seu sentido, prossegue Bensussan, é estritamente literal: revivescência [*reviviscence*], uma possibilidade de conectar as origens e o momento atual, valorizando a transmissão coletiva de um evento que nunca se revive exatamente como fora antes, porque a repetição, apesar de querer instaurar o Mesmo, por não se dar nas mesmas condições e contextos, traz sempre o rastro de um passado esquecido.

E, assim, um passado que, ao não se apresentar, assinala, ao mesmo tempo, a chegada do outro, consegue reunir em um único instante passado-presente-futuro. Isto se dá justamente porque no tempo judaico o futuro não versa sobre um horizonte que possa ser adiantado, ele é imprevisível, uma catástrofe, e rompe com a linearidade de uma possível historicidade<sup>284</sup>. Um futuro que se coloca pela vinda do outro, que, ademais, também pode ser chamado de Messias, pode trazer o novo diante do fim e alavancar a retirada deste tempo que oprime, seja pelo pecado original, seja, no caso judaico, também pelas perseguições e guerras que o povo sofreu e sofre. *O novo diante do fim*: fim e começo se juntam aí para além do tempo histórico dos(as) historiadores(as). Claro que estou propondo generalizações sem diferenciar os

<sup>280</sup> Como se sabe, existem outras formulações em torno do termo, inclusive no interior do pensamento judaico, tal como se lê nas obras de Walter Benjamin, como por exemplo, no seguinte trecho: "'Origem' não designa o processo de devir de algo que nasceu, mas antes aquilo que emerge do processo de devir e desaparecer. A origem insere-se no fluxo do devir como um redemoinho que arrasta no seu movimento o material produzido no processo de gênese. O que é próprio da origem nunca se dá a ver no plano do factual, cru e manifesto". BENJAMIN, Walter. *Origem do drama trágico alemão*, p. 33.

<sup>281</sup> BENSUSSAN, Gérard. *O Tempo messiânico: tempo histórico e tempo vivido*, p. 69.

<sup>282</sup> BENSUSSAN, Gérard. *L'oubli, une vertu prophétique*.

<sup>283</sup> DERRIDA, Jacques. *Mal de arquivo*, p. 8.

<sup>284</sup> SELIGMANN-SILVA, Marcio. *A porta estreita pela qual pode entrar o Messias*, pp. 25-30.

messianismos judaicos<sup>285</sup>, mas independentemente das variadas correntes e interpretações de textos sagrados que também querem anunciar como o Messias virá – visivelmente, de maneira suprassensível, espiritual, mística etc. –, o que me importa, para pensar a temporalização dessa tradição, é que a chegada é de quem estava lá desde o começo, mas aparece depois interrompendo: pondo fim e, ao mesmo tempo, iniciando.

Para não cairmos em uma totalização completamente abstrata, cumpre informar que, amparada nas observações de Gershom Scholem, esta reunião entre passado-presente-futuro na tradição mística judaica se insere em uma conjuntura de um acontecimento histórico que transformou uma doutrina antigamente esotérica em uma doutrina popular. Tal acontecimento se refere ao Êxodo da Espanha, em 1492<sup>286</sup>, quando rainha e rei assinaram o decreto de Alhambra impondo a conversão forçada ou a saída do povo judeu do país em no máximo quatro meses. O enfrentamento de mais um exílio<sup>287</sup> fez com que a indiferença em relação ao apressamento do curso da história, em decorrência de um foco dos cabalistas mais voltado para o momento da Criação e um foco dos apocalípticos voltado mais para o momento final da Redenção, fosse reconsiderada em virtude da catástrofe da expulsão espanhola. "O *pathos* do messianismo invadiu a nova Cabala e suas formas clássicas de expressão como nunca o Zohar<sup>288</sup> o fizera; o 'começo' e o 'fim' foram ligados entre si"<sup>289</sup>. Portanto, se pensada que essa união entre cabalistas e apocalípticos foi popularizada após esse período, de alguma maneira, o misticismo judaico contribuiu, ao menos em parte, para a divulgação dessa temporalização. Entretanto, o sucesso da Cabala não deve, segundo Scholem, ser atribuído a nenhuma fraqueza de espírito do povo judeu após a diáspora. Procede, com efeito, da natureza da sua relação com a herança espiritual do judaísmo rabínico<sup>290</sup>.

<sup>285</sup> Para uma especificação de cada escola, cf. SCHOLEM, Gershom. *As grandes correntes da mística judaica*.

<sup>286</sup> Não por acaso esta data é a mesma da chegada dos espanhóis na América, iniciando o projeto de colonização, momento também da acumulação primitiva do capital, que culminará na civilização moderna e, dada a expulsão dos judeus, a impossibilidade de sua assimilação poderia já significar um modo de viver em oposição a uma equivocadamente chamada civilização "judaico-cristã". Por isso, começa a proliferar leituras que reclamam, principalmente a partir do pensamento de Outrem, alteridade irredutível em Emmanuel Levinas, que será apresentada ao longo desta dissertação, uma afirmação positiva da barbárie – ou do outro que deve ser aniquilado mesmo na sua assimilação –, como uma defesa decolonial. Isso pode ser encontrado, por exemplo, em SLABODSKY, Santiago. *Decolonial Judaism: triumphal failures of barbaric thinking*.

<sup>287</sup> O primeiro famoso exílio dos judeus foi a saída do Egito, narrada no livro *Êxodo*, do Antigo Testamento. Após serem escravizados por anos no país, Moisés foi escolhido por Deus para libertar seu povo. Nesse episódio, também são conhecidas as dez pragas enviadas ao Egito e a abertura do Mar Vermelho, em seguida do toque de Moisés com seu cajado, para que o povo judeu pudesse passar fugindo dos soldados egípcios.

<sup>288</sup> Um dos principais livros da Cabala judaica que trata da revelação que o rabbi Shimeon Bar Yohai e seu filho receberam em uma Caverna no norte de Israel, onde passaram 13 anos se refugiando do Império Romano.

<sup>289</sup> SCHOLEM, Gershom. *As grandes correntes da mística judaica*, p. 249.

<sup>290</sup> SCHOLEM, Gershom. *As grandes correntes da mística judaica*, p. 23.

Nesse sentido, ainda que os cabalistas investigassem a vida oculta transcendente à Criação, um místico – aquele que é favorecido pela experiência imediata do divino – operava dentro do contexto das instituições e autoridades tradicionais religiosas<sup>291</sup>. Debruçava-se sobre os textos sagrados para descobrir uma nova dimensão além do significado literal, podendo chegar, por meio da exegese mística, a perder a sua forma e adquirir outra. Às vezes, inclusive, as novas dimensões encontradas contrapunham-se aos textos os quais o levavam até à revelação, e por isso, nem todas as vertentes religiosas aceitam essas interpretações, muitas vezes as julgando hereges. A especificidade do *misticismo judaico* é que ele dificilmente expõe o próprio caminho espiritual para acender, prefere "projeta[r] sobre a 'psicologia histórica' dos judeus"<sup>292</sup>. E desta forma, a experiência dos místicos entrelaça-se com a própria experiência histórica de seu povo. Por exemplo: a Escola de Isaac Lúria – uma das várias escolas cabalistas – fundamenta-se na teoria do *Tzimtzum*, isto é, na tradução do hebraico, na "concentração". Mas diz Scholem que

se usado em linguagem cabalística é melhor traduzido por 'retração', 'retirada' (...). O Mídrash<sup>293</sup> – em algumas sentenças de mestres do século III – diz ocasionalmente que Deus concentrou Sua *Schehiná*, Sua presença divina, no Santo dos Santos, lá onde se acham os *Querubin*, embora todo seu poder estivesse concentrado e contraído em um único ponto. Temos aqui a origem do termo *Tzimtzum*, enquanto que o próprio objeto é precisamente o oposto desta ideia: para os cabalistas da escola de Lúria *Tzimtzum* não significa a concentração de Deus em um único ponto, mas sua retirada de um único ponto<sup>294</sup>.

Com essa tradução que invoca a *retirada* de Deus para dentro de Si, como uma maneira de exílio, ao invés de uma *concentração* em um único ponto, o ganho estaria na possibilidade de pensar a criação do universo. É como se Deus fosse compelido a se retirar para dar espaço para a Criação e Revelação. Scholem retrata dois atos dessa cosmologia luriânica: (1) a limitação antes mesmo da (2) Revelação. Dois atos que não se resumem a si mesmos, seguem-se novamente da retração e da emanação em um perpétuo esforço de Deus

---

<sup>291</sup> SCHOLEM, Gershom. *A cabala e seu simbolismo*, p. 13.

<sup>292</sup> [Interpolação minha]. SCHOLEM, Gershom. *A cabala e seu simbolismo*, p. 09.

<sup>293</sup> *Midrash* é uma das metodologias de leitura da bíblia judaica que contempla o Antigo Testamento. De acordo com o rabino Ruben Sternscheïn, ela consiste em uma abordagem mais criativa, com objetivo de completar as lacunas do texto por meio de perguntas e respostas ou por meio de narrativas que não aparecem no texto, para tentar resolver problemas éticos e morais. STERNSCHEIN, Ruben. *Filosofia e Mística: introdução aos principais temas do pensamento judaico*.

<sup>294</sup> SCHOLEM, Gershom. *As grandes correntes da mística judaica*, p. 263.

para assegurar a existência do mundo. Entretanto, esse esforço, ao reunir passado-presente-futuro, "é estranho à ideia de palingênese cíclica"<sup>295</sup>, adverte Bensussan.

À teoria do *Tzimtzum*, juntam-se mais duas ideias expressas por Luria, nas quais a temporalização do *instante* é revelada: a da "Ruptura dos Vasos" e a do *Tikun*. A primeira fala da emanação de uma luz, após o *Tzimtzum*, pela qual a Divindade se manifestaria de forma atomizada por meio de sua boca, ouvido, nariz etc. Na medida em que as coisas eram criadas e as luzes se difundiam em determinada direção "foi necessário que estas luzes isoladas fossem capturadas e preservadas em 'recipientes' especiais criados – ou melhor emanados – para este propósito particular"<sup>296</sup>. Alguns vasos conseguiram receber certas luzes, mas outras, jorradas num só golpe, quebraram-nos, levando à ideia de que a reintegração dos vasos devolveria a ordem divina, uma missão incumbida para alcançar a salvação, isto é, a restituição, o *Tikun*. Entretanto, o processo no qual Deus concebe, produz e se desenvolve não chega, ao final, em uma conclusão porque, de certo modo, os humanos estão envolvidos nessa relação por uma busca pela salvação em contato íntimo com a Torá. "Segue-se daí que, para Luria, o aparecimento do Messias nada mais é que a consumação do processo contínuo de Restauração". E, por isso, o messianismo que entra como elemento místico desta cosmologia faz encontrar, a partir do presente, o futuro como passado. Scholem prossegue: "O *Tikun*, caminho para o fim de todas as coisas, é também o caminho para o começo"<sup>297</sup>.

Ora, se Bensussan já havia alertado para um tempo judaico avesso à circularidade, pois a "reunificação tikunica não obedece, em todo caso, nem a um ciclo nem a uma repetição de uma origem", ele também não consiste em um "processo teleológico integrando suas próprias contradições"<sup>298</sup>, porque não existe um encontro entre o processo e o que se espera.

<sup>295</sup> BENSUSSAN, Gérard. *O Tempo messiânico: tempo histórico e tempo vivido*, p. 62. Segundo Vernant, a palingenesia é uma doutrina que centraliza a *anamnesis* na história individual das almas, conferindo ao esforço de rememoração um alcance moral e metafísico. Porque ao encontrar as lembranças de toda a série das suas existências, conjuntamente aos seus erros, o ser humano poderia, além de pagar pelas injustiças cometidas em todas as suas vidas, evitar, finalmente, a continuidade do seu ciclo de nascimentos e ascender a uma existência imutável. O problema é que ao reunir começo e fim por meio da memória recuperada, a alma, agora salva e imóvel, não pretende recomeçar seu ciclo sem fim, mas evadir-se do próprio tempo. Cf. VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e pensamento entre os gregos*, pp. 154-156. Quando Bensussan alerta para a diferença entre a reunião de passado-presente-futuro da mística luriunica e da palingênese cíclica, é porque, a interrupção do ciclo que faz a alma individualmente quebrar o elo com o presente a retira do tempo humano, integrando-a no tempo da eternidade divina. Enquanto que a restituição luriunica, como se verá a seguir no texto, nunca chega de volta às origens. A reunião entre começo e fim é sempre fracassada, e não está, portanto, apartada do tempo humano, por isso não há como escapar dessa temporalidade.

<sup>296</sup> SCHOLEM, Gershom. *As grandes correntes da mística judaica*, p. 269.

<sup>297</sup> SCHOLEM, Gershom. *As grandes correntes da mística judaica*, p. 277.

<sup>298</sup> BENSUSSAN, Gérard. *O Tempo messiânico: tempo histórico e tempo vivido*, p. 62.

Caso haja um encontro com a origem por meio da restauração, trata-se de um encontro fracassado. O retorno não é uma volta a si mesmo, da mesma forma que cada ser humano, na relação com sua salvação, reunificará em um tempo diferente as criações e produções divinas. "Cada agora é a 'origem' ínfima e redução da velocidade de uma liberação das parcelas divinas emigradas dos seres (...). A história é tramada com essas microreunificações tikunicas renascentes"<sup>299</sup>.

Uma imagem interessante para tentar compreender melhor essa relação temporal é a imagem da fila de espera oferecida por Bensussan. Enquanto para a tradição que pensa o tempo como uma linha reta, o futuro encontra-se à frente, e o passado, atrás, isto é, "o futuro me faz face, ele está diante de mim, o passado está atrás de mim, dou-lhe as costas"<sup>300</sup>, para a tradição judaica, as coisas se passam de um modo um pouco diferente:

o hebreu recorre à palavra *qadam* para dizer diante e essa palavra significa igualmente passado, tempo das origens, espectro encarnado de alguma espécie. Passado se diz *akhor* (ou *akhar* ou ainda *akharit*), termo que designa igualmente abertura, o fim de uma época, e por consequência, o futuro, mas um futuro que não se apresenta à maneira de um horizonte<sup>301</sup>.

De tal maneira que, em um tempo linear, com a direção da flecha apontada para frente, nossos antecessores estariam atrás de nós, em nossas costas; e as futuras gerações, à nossa frente, assim como se nota – apesar das distorções<sup>302</sup> que nela subjaz – na linha evolutiva de primatas até os homosapiens. Porém, uma fila de espera funciona mais próxima de um tempo judaico, na qual quem veio antes, nossos predecessores, estão à nossa frente; e as futuras gerações, quem chegou mais recentemente, estão às nossas costas<sup>303</sup>. Essa maneira de viver o tempo substituiria a presença pelo rastro, pois à nossa frente se encontrará o rastro passado que é futuro, tal como uma plausível interpretação da passagem bíblica em que Deus aparece dando as costas, o que poderia ser considerada uma não-visão do rosto de quem acredita ver. Em *Êxodo* 33:23, após anunciar que os seres humanos não poderiam vê-lo e continuar vivendo, Iahweh avisa: "Depois tirarei a palma da mão e me verás pelas costas. Minha face, porém, não se pode ver". A passagem citada mostra a inviabilidade da presença ontológica de

<sup>299</sup> BENSUSSAN, Gérard. *O Tempo messiânico: tempo histórico e tempo vivido*, p. 62.

<sup>300</sup> BENSUSSAN, Gérard. *O Tempo messiânico: tempo histórico e tempo vivido*, p. 53.

<sup>301</sup> BENSUSSAN, Gérard. *O Tempo messiânico: tempo histórico e tempo vivido*, p. 53.

<sup>302</sup> Cf. PAESI, Ronaldo Antonio. *Evolução humana nos livros didáticos de Biologia: o antropocentrismo em questão*, pp. 143-166.

<sup>303</sup> BENSUSSAN, Gérard. *O Tempo messiânico: tempo histórico e tempo vivido*, p. 54.

Deus conjuntamente à invisibilidade de sua face, de modo que o rastro do passado absoluto, não perceptível no horizonte à sua frente, abre para um devir imprevisível.

A inversão que reúne em um instante passado-presente-futuro não equivale a um tempo paralelo, pairando sobre o povo na terra esperando chegar à estação final da linha do trem para que a salvação redima cada ser humano. Se é preciso sair do tempo da historicidade para temporalizá-la verdadeiramente, esse tempo é pensado, de acordo com Bensussan, como uma *dobra*. Por isso, ele é transversal<sup>304</sup> ao passado, presente e futuro. É nesse sentido que teria condições de, ao se dobrar, guardar em cada instante a possibilidade da interrupção, fazendo-se em um único tempo, no aqui-e-agora, sem instaurar nenhum dualismo ontológico<sup>305</sup>. Deus está sempre presente sem se a-presentar. Está presente por esse tempo que atravessa o *tempo histórico*, pelo *tempo messiânico*. E quando o Messias passa a ser um tempo, mais do que um homem, "um significante polimorfo que serve para inscrever no tempo (...) a espera de uma vinda"<sup>306</sup>, começa fazer sentido falar em um messianismo sem Messias ou, com a proposta ateológica de Derrida, em uma messianicidade sem messianismo.

Então se o Outro é quem traz a novidade, a dobra não se perfaz por uma repetição do passado. Quem chega já estava lá e não retorna como Mesmo, é como se fosse "o vinho conservado no cacho depois dos seis dias da criação"<sup>307</sup>, menção que Bensussan faz ao Sinédrio<sup>308</sup>, em um discurso que promete a gratificação aos justos com algo nunca visto ou falado. O vinho é prometido, preservado em uma arqui-origem, em doação por vir, fazendo acontecer a quem nunca teve a memória das uvas deixadas em processo de fermentação. Uma ideia de memória como tempo messiânico que é transversal ao acontecimento, enquanto a história seria paralela. Isso permite que ao recordar uma situação, não é a situação tal como ocorrida exatamente em sua época que se recorda, mas sua atualidade, na medida em que memória e história se cruzam. O exemplo mais forte na cultura judaica é o da Páscoa, quando tem início uma história de emancipação coletiva. O Êxodo, a saída do Egito, é um acontecimento fundador, inaugural e matricial, modelo de rememoração do fim da

<sup>304</sup> BENSUSSAN, Gérard. *O Tempo messiânico: Tempo histórico e tempo vivido*, p. 55.

<sup>305</sup> BENSUSSAN, Gérard. *O Tempo messiânico: tempo histórico e tempo vivido*, p. 65.

<sup>306</sup> BENSUSSAN, Gérard. *O Tempo messiânico: tempo histórico e tempo vivido*, p. 58.

<sup>307</sup> SANHEDRIN, 99a.

<sup>308</sup> BENSUSSAN, Gérard. *O Tempo messiânico: tempo histórico e tempo vivido*, p. 64. O *Sanhedrin* é uma das instâncias da justiça judaica, uma espécie de assembleia de juízes judeus que constituía a corte e legislativo supremos da antiga Israel. Foi dissolvido em 358 d.C.

subjugação, momento em que judeus revivificam essa lembrança em cada comemoração. Cito Bensussan relatando essa experiência:

A Ceia Pascal é o exercício litúrgico desta transmissão. O cenário é cuidadosamente codificado pelo *michna*<sup>309</sup>, para servir à re-atualização de uma experiência de libertação. O ordenamento geral e a recitação feita em voz alta põem em cena a repetição simbólica de uma tríplice sequência histórica: a escravidão, a libertação, a redenção. Cada participante incorpora os signos da narração pela efetuação de gestos ritualizados. Além de uma sobrevivência espiritual e interiorizada, a rememoração é uma representação atual. Ela pode assim, aglutinar para as suas significações todas as experiências simbolicamente articuladas em escravidão-libertação-redenção, sofridas depois daquela que precedeu todas<sup>310</sup>.

*A memória, então, requer o esquecimento da origem.* Sua rememoração é diferente da história reconstituída. Se há sucessivas Páscoas que rememoram esse acontecimento original, não é pelos dados cronológicos que elas se ligam, mas por uma religação de *nós* de interrupção sempre abertos a outros momentos libertários que, inclusive, podem até serem anteriores ao próprio evento original da saída do Egito como a criação ou o sacrifício (ligadura) de Isaac<sup>311</sup>. Ele é rememorado coletivamente por meio de um ritual em que os sujeitos que o recordam têm de o reviver numa espécie de encenação. O engajamento de fazer memória é uma promessa de futuro, outra saída para o Egito, obrigação de reinventar a partir do "aglutinamento" de experiências semelhantes que devem participar agora dessa memória, conectando o passado e o momento atual. Por isso, para ser fiel ao acontecimento ao qual a memória se refere, suspende-se o mundo sensível, desviando pelo esquecimento da memória e encontrando-se novamente com ele, que já é outro. Um encontro fracassado e extremamente importante. Esse é o papel do profetismo nesses rituais: despertar o valor da existência trazida pelo esquecimento<sup>312</sup>. Isso porque a tentativa de uma reconstituição intuitiva levaria à imobilização da memória, coibindo, assim, a novidade.

Imaginem se fosse necessário relembrar o dia anterior *pari passo*. Isso significaria levar todo um dia para sua recordação, inviabilizando que um novo dia acontecesse. Inevitavelmente, essa ação conflitaria com a reativação da origem, se, com isso, queira-se

<sup>309</sup> "A *Mishná* é o resultado final de um processo redacional, no qual os sábios de Israel não mediram esforços para compilar leis, tradições, conceitos divinos, por meio de um esmerado trabalho, sempre pautado pela desenvoltura no conhecimento da Torá escrita e oral, concluído em meados do ano 219 d.C.". FRIZZO, Antonio Carlos. *A Trilogia social: estrangeiro, orfã, e viúva no Deuteronômio e sua recepção na Mishná*, p. 142.

<sup>310</sup> BENSUSSAN, Gérard. *O Tempo messiânico: tempo histórico e tempo vivido*, p. 70.

<sup>311</sup> BENSUSSAN, Gérard. *L'oubli, une vertu prophétique*.

<sup>312</sup> BENSUSSAN, Gérard. *L'oubli, une vertu prophétique*.

defender que conjuntamente a ela devam persistir as aquisições que garantem a mobilidade de um progresso contínuo<sup>313</sup>. Tal como nos lembra Bensussan<sup>314</sup> sobre a personagem Funes, de Jorge Luis Borges, após sua queda do cavalo, acidente no qual ele perde a memória e todos os seus conhecimentos. A partir desse momento, a recuperação de suas lembranças e seu estado atual tornam-se intoleráveis de tão nítidos. Funes "podia reconstruir todos os sonhos, todos os entressonhos. Duas ou três vezes, havia reconstruído um dia inteiro (...), [mas] cada reconstrução, porém, tinha requerido um dia inteiro"<sup>315</sup>. Passar um dia rememorando o dia precedente é um dia perdido, afirma Bensussan, porque não deixa espaço livre para nenhum esquecimento engendrar um dia diferente. Todo dia relembrado tal como fora é o Mesmo dia, acarretando a Funes, conta-nos Borges, a incapacidade de pensar diante de seu foco no mundo instantâneo e da sua atenção dirigida a todos os detalhes. A tentativa de controlar tudo pela retenção na memória se desdobrava em dificuldade para dormir devido à impossibilidade de relaxar, ato julgado uma distração. *O cansaço resultante da captação de todo instante de presença se passa como uma investida na reativação total da origem, que se daria em um contexto inconcebível do piscar de olhos*. Entretanto, cito Derrida na ocasião de sua leitura de Husserl reivindicando justamente as necessárias interrupções em pausas e repousos dos profissionais para que a ciência geométrica – e, ao final, toda a ciência – tivesse alguma chance de ter continuidade com base na "dissimulação" da reativação de sua origem:

Uma reativação total, mesmo se ela fosse possível, paralisaria a história interna da geometria, assim como certamente traria a impossibilidade radical de toda reativação. Husserl não se inquietava: uma recuperação total das origens não é aqui ainda senão um horizonte teleológico. Pois sob a necessidade extrínseca das interrupções da atividade geométrica se esconde também uma necessidade essencial e interna: nenhuma peça do edifício geométrico sendo independente, nenhuma reativação imediata é possível, em qualquer nível que seja. É por esta razão, ressalta Husserl, que o "poder, tanto individual quanto comunitário" da reativação, é de uma "evidente finitude". A totalidade imediata seria sempre rejeitada. A evidência dessa finitude e dessa necessária mediatidade poderia golpear de não-sentido todo o desenho de Husserl. Porque se ela é de fato irredutível, essa finitude não deveria

<sup>313</sup> Assim como se encontra em *A origem da geometria* de Husserl: "Nós compreendemos assim seu modo de ser persistente: não se trata somente de um movimento que procede sem cessar de aquisição em aquisição, mas de uma síntese contínua na qual todas as aquisições persistem em seu valor, formam todas uma totalidade, de tal sorte que em cada presente a aquisição total é, pode-se dizer, premissa total para as aquisições da etapa seguinte". Na tradução francesa de Derrida: "Nous comprenon ainsi son mode d'être persistant: il ne s'agit pas seulement dans mouvement procédant sans cesse d'acquis en acquis, mais d'une synthèse continuelle en laquelle tous le acquis persistent dans leur valeur, forment tous une totalité, de telle sorte qu'en chaque présent l'acquis total est, pourrait-on dire, prémisses totale pour les acquis de l'étape suivante". HUSSERL, Edmund. *L'origine de la géométrie*, p. 177.

<sup>314</sup> BENSUSSAN, Gérard. *L'oubli, une vertu prophétique*.

<sup>315</sup> [Interpolação minha] BORGES, Jorge Luis. *Funes, o memorioso*, pp. 113-114.



fornecer o verdadeiro ponto de partida de uma reflexão sobre a história? Sem essa dissimulação essencial das origens, e na hipótese de uma reativação toda-potente, o que seria a consciência da historicidade? Sem dúvida não seria mais nada se o acesso às origens lhe estiver radicalmente interdito. Mas não é preciso então, para que uma história tenha sua densidade própria, que a noite na qual são afundadas as “arqui-premissas”, se deixando penetrar sem jamais se dissipar, não é apenas o ato, mas o sentido fundador? E que o esquecimento “crítico” das origens não seja uma falta de rumo acidental, mas a sombra fiel ao movimento da verdade?<sup>316</sup>

### 1.3.5. Deslocamento do olhar apoderador *ou* o toque das mãos de cego

Assim, a amnésia salvaguardada por Derrida assegura toda a possibilidade das aquisições vindouras, a criação, ou seja, da ciência ao outro-retrato ou heterorretrato. E, voltando a *Memórias de Cego*, a criação que ali se acha depende de todos os elementos relacionados anteriormente, justamente porque o *piscar de olhos* entre ver o modelo e traçar, assumindo, enfim, a memória de cego, sem querer reter a exatidão nesse intervalo, sobrevém de outrem. De outrem – não de si – porque na noite não há mais identificação, não há presença que estabilize a relação sujeito–objeto e, da mesma maneira que no autorretrato, a repetição é interrompida, uma vez que dela derivava a presença. Ou melhor, essa repetição ao ser afetada pelo rastro invisível de outrem – como no exemplo dos espectadores que tomam o lugar do olho espelhado do autorretratista – sofre um deslocamento para um *passado absoluto*, cessando a reprodução. O deslocamento “conduz”, então, para uma zona de *expropriação*, uma saída de si mesmo por uma interrupção vinda de uma exterioridade, que só pode advir deste “não-lugar”, aquele “lugar” para qual o traço retraído, o indício, por exemplo, reenvia, e de onde irrompe a novidade – a saída de si é a saída da repetição do

---

<sup>316</sup> Tradução de RODRIGES, Carla. *Excerto de Introdução à "Origem da Geometria" de Husserl*, p. 72. No original: "(...) même si elle était possible, paralyserait l'histoire interne de la géométrie aussi sûrement que le ferait l'impossibilité radicale de tout réactivation. Husserl ne s'en inquiète pas une récupération totale des origines n'est ici encore qu' un horizon téléologique. Car sous la nécessité extrinsèque des interruptions de l'activité géométrique se cache aussi une nécessité essentielle et interne aucune pièce de l'édifice géométrique n'étant indépendante, aucune réactivation *immédiate* n'est possible, à quelque niveau que ce soit. C'est pourquoi, remarque Husserl, le « *pouvoir, tant individual que communautaire* » de la réactivation est d' « *une évidente finitude* » (O., 193). La totalité immédiate sera toujours refusée. L'évidence de cette finitude et de cette nécessaire médiation pourrait frapper de non-sens tout le dessein de Husserl. Puisqu'elle est en fait irréductible, cette finitude ne devrait-elle pas fournir le véritable point de départ d'une réflexion sur l'histoire? sans cette dissimulation essentielle des origines et dans l'hypothèse d'une réactivation tout-puissante, que serait la conscience d'historicité? Sans doute ne serait-elle rien non plus si l'accès aux origines lui était radicalement interdit. Mais ne faut-il pas alors, pour que l'histoire ait sa densité propre, ue la nuit dans laquelle sont englouties les « *archi-prémisses* » tout en se laissant pénétrer mais jamais dissiper, ne cèle pas seulement le fait, mais le sens fondateur? et que l'oublie « *critique* » des origines ne soit pas l'égarement accidentel, mais l'ombre fidèle au mouvement de la vérité? DERRIDA, Jacques. *Introduction à L'Origine de la géométrie*, p. 108.

Mesmo que inaugura uma história que vem verticalmente de outrem e não paralelamente –, sacrificando a subjetividade em si mesma.

Esse sacrifício da subjetividade nada mais é do que o próprio esquecimento aniquilando a memória, interditando seu cometimento em uma retenção e instaurando sua *forclusão* com objetivo de retirar qualquer direito a reclamar por cidadania. Afinal, desconstrução não é inclusão. À título de elucidação, Derrida dissocia *forclusão* de exclusão em um pequeno texto chamado *O Sacrifício*: o "foracludido" não é apenas aquele que deve ser colocado de fora, mas o *sacrificado* capaz de fazer reinar a paz sobre o que precisar se manter descontaminado de qualquer *outro*<sup>317</sup>. Ali, ele desdobra consequências da interpretação nietzschiana que veria o começo da filosofia como um sacrifício da tragédia<sup>318</sup>. Afinal, a filosofia constituindo-se pelo espaço do sacrifício do trágico transfigurar-se-ia no sacrifício do próprio sacrifício trágico<sup>319</sup> e, ao internalizá-lo, não portaria outra coisa senão uma estrutura

---

<sup>317</sup> Vale ressaltar que o termo *forclusão* é uma tradução para o francês *forclusion*, por Jacques Lacan, do termo alemão "*Verwerfung*" no contexto em que Freud diferenciava a noção de *rejeição* de uma *repressão* [*Verdrängung*]. Nessa circunstância, segundo Keylla Barbosa, a tradução enseja novos mecanismos de ação do inconsciente que decorrem em diferentes diagnósticos psicanalíticos. Ela sugere alguns motivos pelos quais Lacan possa ter escolhido o termo *forclusão* para designar a *rejeição*, o que muito provavelmente, nos dá pistas também sobre os motivos da escolha de Derrida, conhecedor das obras de Lacan: esta palavra já estava em voga nos meios jurídicos tanto na França como na Alemanha "para se referir à impossibilidade do uso de um direito que, não tendo sido exercido dentro de certo prazo, não pode mais ser requerido pelo sujeito". Além disso, na *Des mots à la pensée. Essai de grammaire de la langue française*, de Édouard Pichon e Jacques Damourette, o "forclusivo" é o termo da segunda negação na língua francesa, sendo que "o primeiro é o 'ne' e o segundo varia de acordo com o propósito da negação ou com o objeto; nesse lugar podemos encontrar as palavras '*pas*', '*plus*', '*jamais*', '*personne*' ou ainda o '*que*' restritivo. (...) O segundo termo (...) [teria] a função de expulsar a ideia representada do campo da possibilidade". De todas as formas, *forclusão* denota esse sentido de expulsão do que não pode retornar enquanto representação. Lacan trabalhou essa noção como um significante que foi expulso, tomando o lugar da condição de impossibilidade da significação: "*Verwerfung* diz de algo que ficou fora da simbolização e, portanto, está nas bases da constituição do Real". [Interpolação minha]. Cf. BARBOSA, Keylla. *Da Verwerfung em Freud à forclusão em Lacan*, pp. 57-64. As semelhanças com o sacrifício *foracludido* de Derrida parecem bastante evidentes quando ele dissocia o que deve ficar apenas do lado de fora do que deve ficar de fora e ao mesmo tempo sustentar.

<sup>318</sup> "Imaginemos agora o grande olho ciclópico de Sócrates, voltado para a tragédia (...) o que ele deveria realmente divisar na 'sublime e exaltada' arte trágica, como Platão a denomina? Algo verdadeiramente irracional, com causas sem efeitos e com efeitos que pareciam não ter causas (...). A Sócrates parecia que a arte trágica nunca 'diz a verdade': sem considerar o fato de que se dirigia àquele que 'não tem muito entendimento', portanto não aos filósofos: daí um duplo motivo para manter-se afastado. Como Platão, ele a incluía nas artes adulatoras, que não representam o útil (...). Basta imaginar as consequências das máximas socráticas: 'Virtude é saber; só se peca por ignorância; o virtuoso é o mais feliz'; nessas três fórmulas básicas jaz a morte da tragédia". NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia*, pp 84-87.

<sup>319</sup> Segundo Jacqueline de Romilly, a tragédia grega conteria aspectos religiosos, uma vez que elas eram encenadas durante o período das festas do deus Dionísio, sendo acompanhadas de procissões e de sacrifícios. Apesar de nas próprias obras não haver menção especial a Dionísio, seu contexto abrigava certos elementos ligados ao sagrado, que se refletiam no jogo entre vida e morte. Mas para demarcar a associação mais fortemente entre a tragédia e o sacrifício, é possível partir da interpretação do significado da palavra *tragédia*: "o canto do bode", que indicaria a recompensa do animal ao melhor participante do concurso, a vítima oferecida em sacrifício ou até mesmo fazendo desse bode o momento catártico e religioso da encenação – o famoso bode expiatório. ROMILLY, Jacqueline de. *A tragédia grega*, pp. 13-18.

sacrificial<sup>320</sup>. Se o sacrifício deixa, então, o teatro para passar para o lado da filosofia, interessa a Derrida, com a filosofia agora tomando o lugar do sacrificial, a nova inversão que ocorre, pois o teatro ao pôr em cena o sacrifício – lugar onde ele não teria mais lugar –, realiza-o por meio da *substituição* de cada ator imitando o bode expiatório. Esse jogo teatral, entretanto, vincular-se-ia a uma instituição provisória, algo que não agradaria a filosofia. As interpretações do trágico advindas do teatro não poderiam se institucionalizar a ponto de se fixarem e se tornarem rígidas, fossilizadas<sup>321</sup>. A atenção do filósofo é justamente para uma memória teatral cheia de interrupções e esquecimentos fomentadores das variadas interpretações encenadas no palco.

Derrida oferece, assim, diversas maneiras de pensar o irrepresentável do teatro, as quais reforço, ao trazê-las para o nosso espaço, com intuito de pensar novamente essa "posição" do pensamento transcendental do desenho, em *Memórias de Cego*, que é o de uma invisível condição de possibilidade. "Trata-se primeiramente da noite, da visibilidade do visível. A visibilidade é noturna, não se vê o diáfano, aquilo através do que se vê, aquilo que queima o visível"<sup>322</sup>. Ele se utiliza dessa analogia com o objeto responsável pela iluminação cênica, funcionando um pouco como o Sol platônico, mas fazendo menção à visibilidade noturna, tal como em *Dibutade*, que de algum modo pretende reconstituir com seu olhar voltado à sombra. Diferenciando-se da primeira, uma segunda maneira de pensar é apresentada "como o que está para sempre excluído, marginalizado, censurado, reprimido ou recalçado". Aqui se poderia pensar na invisibilidade que habita a visibilidade sem tender à reconstituição, a qual foi discutida com a proposta de Derrida por uma nova leitura de Merleau-Ponty. Mas o filósofo acautela para a consideração de que o reprimido e o censurado,

---

<sup>320</sup> DERRIDA, Jacques. *O sacrifício*, pp. 402-403. Derrida comenta dando a entender que há uma certa interpretação filosófica que compartilha dessa ideia de que na medida em que a filosofia vai se constituindo como uma crítica ao mito e à tragédia enquanto sacrifício, ao mesmo tempo, incorpora as próprias críticas que realiza. Observar-se-ia isso com Adorno e Horkheimer, por exemplo, quando eles aproximam as finalidades do mito e do esclarecimento como aquilo que se pretende à explicação, fixação, exposição. "Do mesmo modo que os mitos já levam a cabo o esclarecimento, assim também o esclarecimento fica cada vez mais enredado, a cada passo que dá, na mitologia. Todo conteúdo, ele o recebe dos mitos, para destruí-los, e ao julgá-los, ele cai na órbita mito. Ele quer se furta ao processo do destino e da retribuição, fazendo-o pagão, ele próprio, uma retribuição. No mito, tudo o que acontece deve expiar uma pena pelo fato de ter acontecido. E assim continua no esclarecimento: o fato torna-se nulo, mal ele acabou de acontecer (...). O princípio da imanência, a explicação de todo acontecimento como repetição, que o esclarecimento defende contra a imaginação mítica, é o princípio do próprio mito. A insonsa sabedoria para a qual não há nada de novo sob o sol, porque todas as cartas do jogo sem-sentido já foram jogadas (...) reproduz tão somente a sabedoria fantástica que ela rejeita: a ratificação do destino, que pela retribuição, reproduz sem cessar o que já era". ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*, p. 23.

<sup>321</sup> DERRIDA, Jacques. *O sacrifício*, p. 405.

<sup>322</sup> DERRIDA, Jacques. *O sacrifício*, p. 405.

ao serem deslocados, buscam retornar, pois "sofre[m] apenas um deslocamento tópico; a censura, no sentido psicanalítico do termo, não aniquila a memória, ela desloca de um lugar para outro, ela põe em reserva, metaforiza e metonimiza, mas não destrói"<sup>323</sup>. Isto é, ela ainda retorna mesmo em expressões simbólicas. Onde ficaria, então, esse passado que Derrida lê em Merleau-Ponty como aquele que não se restitui em memória retentora, um passado imemorial, absoluto?

Nós poderíamos nos perguntar se não existe uma destruição radical da memória, um fogo que viria incinerar a memória sem deixar rastros. Então o irrepresentável ou o inapresentável não seria mais o que é excluído ou impedido de estar aí, simplesmente deslocado ou deportado, mas o que é inapresentável porque absolutamente queimado pelo fogo<sup>324</sup>.

Nesta nova maneira de pensar o irrepresentável, Derrida o enxerga na repetição da apresentação teatral – não sendo o caso de considerar aqui as inúmeras repetições necessárias durante a prática dos ensaios – sem nunca se equivaler a uma reprodução, pondo-se em presença uma única e última vez no palco<sup>325</sup>. Desse modo, ele entrega novamente a ideia do esquecimento como condição de possibilidade do lembrar, da invisibilidade como condição de possibilidade da visibilidade. Mais do que isso, a ideia do sacrifício movimentado por um deslocamento não inversionista. O foracluído, o sacrificado, é aquilo que permite a manutenção de um objeto à luz do dia sem tensionar pela sua aparição como *o que* ou *quem* desejaria ser incluído, pertencente. O seu impedimento para se fazer presente delinearía o sacrifício para além de uma condição de possibilidade de exclusão e privação – esta sim podendo incorrer em uma condição de possibilidade apenas inversionista, como no caso do exemplo dado acima do cego visionário que tomaria o poder –, delinearía, assim, um suporte que recebe tudo e todos antes de seus predicados porque "se situa", ou melhor "não-se-situa" nesse passado pré-originário do esquecimento.

Quando sua invisibilidade se faz presente, somente é possível pelo toque das mãos de cego<sup>326</sup>, como os "olhos nas pontas dos dedos". E sublinhemos a constatação a seguir: *se está ao alcance das mãos, não está escondido*. A invisibilidade derridiana não é exatamente um ocultismo aos moldes judaico, ela é apenas invisível a um determinado olhar, mas deste pega

<sup>323</sup> [Interpelação minha]. DERRIDA, Jacques. *O sacrifício*, p. 405.

<sup>324</sup> DERRIDA, Jacques. *O sacrifício*, p. 405.

<sup>325</sup> DERRIDA, Jacques. *O sacrifício*, p. 407.

<sup>326</sup> Conforme a comunicação apresentada no XIX Encontro da ANPOF, no GT de Filosofia Contemporânea de Expressão Francesa por SOLIS, Dirce Eleonora Nigro. *Memórias de Cego ou ali onde nem sempre o sol brilha*.

emprestada sua temporalização. O sacrífico do olhar que levou à cegueira, como uma condição de possibilidade, é recepção no passado do olhar apoderador, de um impoder da *aperspectiva*, uma visão que "vendo-se ver, não se reflecte no entanto, não se «pensa» no modo especular ou especulativo – e que, por isso mesmo, assim se cega, neste ponto do «narcisismo», nisso mesmo onde ela se vê olhar"<sup>327</sup>. O olhar de cego com os toques das mãos acolhe e recebe o todo outro [toute autre] sem o conhecer previamente por meio do olhar de vidente. A subjetividade narcísica é, enfim, sacrificada para que a relação impossível com outrem – dada a inacessibilidade à sua experiência originária – aconteça imemoriavelmente: o diálogo de *Memórias de Cego*.

Parece que teria chegado a hora de caminhar para o *pensamento sacrificial do desenho* em busca da representação do evento da cegueira. Talvez, eu esteja atrasada. No entanto, ainda devo deslocar espaço-temporalmente para tentar encontrar o sacrifício dessa subjetividade narcísica junto ao seu olhar, em busca de uma interioridade acolhedora respaldada na aproximação realizada por Derrida entre as subjetividades das filosofias de Levinas e Pascal: como se fossem janelas abertas oferecendo seu lar a quem quer que chegue.

---

<sup>327</sup> DERRIDA, Jacques. *Memórias de Cego: o auto-retrato e outras ruínas*, p. 59.

## 2. Mais vale ser cego dos olhos do que do coração\* ou o choro da cabra expiatória

*Dá-me tua mão:  
Vou agora te contar como entrei no  
inexpressivo que sempre  
foi a minha busca cega e secreta.  
De como entrei naquilo que  
existe entre (...) dois grãos de areia,  
por mais juntos que estejam  
existe um intervalo de espaço*

Clarice Lispector

Derrida sugere que a subjetividade expropriada de Levinas, porque "despojada de todo predicado ontológico", funcionaria com muita proximidade do "eu puro de Pascal, desvestido de todas as qualidades que se poderia atribuir-lhe, que enquanto eu puro, ele transcende"<sup>328</sup>. Tal *expropriação* não poderia se dar senão para lá dos predicados do Ser e, por isso, dirijo-me antes<sup>329</sup> à *De outro modo que ser ou para lá da essência*, obra de Emmanuel Levinas, na qual a subjetividade não é considerada nem *ente* e nem *ser*, de onde decorreria seu desapoderamento ontológico<sup>330</sup>, contribuindo para a sua assertiva da ética como filosofia primeira porque prévia ao conhecimento.

Nessa concepção filosófica – não por coincidência Levinas é um filósofo e teólogo judeu em cujas obras é possível identificar a influência da temporalização judaica –, o tempo da presença do ser trairia a pré-origem do sujeito, fazendo-o "esquecer, negar *ou* reprimir o

---

\* Provérbio árabe

<sup>328</sup> DERRIDA, Jacques. *Adeus a Levinas*, p. 130.

<sup>329</sup> Digo "antes" porque esta obra foi publicada em 1974, posterior à *Totalidade e Infinito*, que será alvo de atenção no próximo capítulo.

<sup>330</sup> Para Levinas, ontologia é a exposição do *ser* na anfibologia entre *ser* e *ente*. Levinas dá continuidade à diferença ôntico-ontológica heideggeriana, mas com sinal invertido. Assim, o *ser* não teria mais a prevalência sobre o *ente* e, este último conseguiria se destacar do *ser* para conquistar sua existência. Esta sobreposição entre ambos se desdobra, inevitavelmente, no que diz respeito à tradição fenomenológica da redução, no esquecimento da sensibilidade em defesa do conhecimento e tematização do outro, fazendo a alteridade retornar sempre ao Mesmo, impedindo, portanto, a possibilidade da alteridade, de tal modo que esse processo configuraria o Império do Ser. Quando Levinas introduz a subjetividade em *De outro modo que ser ou para lá da essência*, ela já não é mais considerada nem *ente* e nem *ser*, ela deve passar dos predicados que a aprisionam em favor da sua libertação, de seu próprio egoísmo.

que vem antes da origem, segundo a experiência corrente da história"<sup>331</sup>. Derrida reporta-se nessa passagem, ao comentar a obra de Levinas, ao esquecimento anterior à qualquer memória retentora que um sujeito, com seu olhar atento e apoderador, experiencia na história cronológica, tendo como ponto de partida tudo o que se possa vir a reunir sob a *presença*. E o que recai sob o esquecimento, lembra Levinas, é a relação intersubjetiva, a qual ele chama de ética.

Desta forma, *o esquecimento, assim como a ética, nesta obra, inserem-se no âmbito da invisibilidade*. O fenômeno da relação entre subjetividades não aparece mais à luz do dia. A invisibilidade tratada nas obras de Derrida, já poderia, então, ser relatada desde as obras de Levinas, se tomada a noção irrepresentável do *Rosto*<sup>332</sup> do próximo. Não porque o rosto seria um fenômeno "demasiadamente fraco", mas porque "não-fenômeno", porque "menos fenômeno"<sup>333</sup>, afirma Levinas. O rosto, continuando, não atua como "aparência ou o signo de qualquer realidade, mas dissimulada ou exprimida pela fisionomia, que se ofereceria como um tema invisível (...) como rastro não significa um fenômeno indeterminado (...) mas um convite ao belo risco da aproximação"<sup>334</sup>. Essa expressão da fisionomia configuraria o imperceptível signo indicativo, alegado por Husserl em suas *Investigações Lógicas*. Daí viria a crítica levinasiana ao limite que a fenomenologia impunha à ética. Mas a leitura de Derrida desta interrupção colocada pela própria fenomenologia<sup>335</sup>, mencionada em nota, *faz-nos ver de outro modo que ser* essa história escrita por Levinas como a cegueira em relação ao outro<sup>336</sup>.

Sendo assim, essa história levaria a um esquecimento que acaba por assinalar, na presença, um *ser-da-posse* ou um sujeito do "*eu posso*", o qual não acarreta a condição última da subjetividade a pretexto de um assombramento de um rastro anterior à origem. Em *De*

---

<sup>331</sup> DERRIDA, Jacques. *Adeus a Levinas*, p. 114.

<sup>332</sup> Observou-se na fenomenologia de Husserl, pela desconstrução derridiana apresentada no primeiro capítulo, que o rosto do outro teria algo do signo indicativo porque corpo, gesto, etc.; uma irreducibilidade que Husserl já implicaria uma impossível relação com o outro. Em *De outro modo que ser ou para lá da essência*, Levinas entende que essa anterioridade do signo indicativo, invisibilidade de um tempo esquecido, revela-se no Rosto como um mandamento que ordena acolhimento desde o Infinito, demandando um contato entre subjetividades, ainda que separadas: "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". LEVINAS, Emmanuel. *De outro modo que ser ou para lá da essência*, p. 106.

<sup>333</sup> LEVINAS, Emmanuel. *De outro modo que ser ou para lá da essência*, p. 106.

<sup>334</sup> LEVINAS, Emmanuel. *De outro modo que ser ou para lá da essência*, p. 111.

<sup>335</sup> DERRIDA, Jacques. *Hospitality, justice and responsibility: a dialogue with Jacques Derrida*, p. 81.

<sup>336</sup> DERRIDA, Jacques. *Violência e Metafísica*, p. 133.

*outro modo que ser ou para lá da essência*, uma transcendência decorre desse *ser* para uma subjetividade que não o encarna mais. Subjetividade que se acredita aberta para a alteridade radical, que não pode ser reduzida ou apoderada pelo *ser* que visa o conhecimento. Para expressar essa diferença – ou, talvez, pode-se dizer *différance*, uma vez que se dará espaço-temporalmente –, Levinas adota o termo *Autrement qu'être*, que na tradução para o português se converteu em *De outro modo que ser*. O incômodo surgido, tanto pelo uso do advérbio, quanto pelo uso do *que* substituindo a preposição (ou o artigo partitivo, no caso da língua francesa), sobre o que deveria mais facilmente ser compreendido por *outro modo de ser*, não é ignorado pelo autor. Sua proposta explícita a dificuldade em *Dizer* a subjetividade sacrificada, a qual se persegue nesse momento. Recorro à explicação de Martina Korelc a respeito desse esforço em direção à transcendência do sujeito que passa *para lá do ser*:

A transcendência, portanto – é de transcendência que se trata, do Infinito – não pode mais ser compreendida em termos de ser, como “ser de outro modo”, (...) nem se trata de não-ser, porque o ser engloba e domina o não-ser, a dialética da positividade e negatividade, no interior da qual não há possibilidade do outro<sup>337</sup>.

Dada a justificativa para o termo escolhido, há, além disso, o acréscimo da informação, por Korelc, de que a relação de transcendência deve ser consumada nessa alteridade radical infinitamente outra. Isto é, pode-se dizer que o fato de reconhecer a in-objetivação do outro – e este outro aqui configura o ser humano, isto é, trata-se da humanidade e fraternidade<sup>338</sup>, e nos próximos capítulos descobrir-se-á também que, de acordo com uma certa interpretação, apenas do ser humano homem – já indica também sua infinitude. Sua infinitização não deve ser apressadamente concluída pela existência de Deus, alerta Levinas<sup>339</sup>. Afinal, *o rosto não é signo de algo, mas rastro*. Embora, ainda assim, pudesse aqui, talvez, esbarrar em uma interlocução com seu pensamento teológico. No entanto, um dos ganhos filosóficos de Levinas concerne, especialmente, à relação com o Infinito como a relação com o absolutamente Outro enquanto humano: “A dimensão do divino abre-se a partir do rosto humano”<sup>340</sup>. E porque restrito à humanidade – o que se chamou mais cedo, via interpretação de Fernanda Bernardo, de uma a-teologização do messianismo

<sup>337</sup> KORELC, Martina. *O problema do ser na obra de E. Levinas*, p. 273.

<sup>338</sup> “O próximo é o irmão. Fraternidade irrecindível”. LEVINAS, Emmanuel. *De outro modo que ser ou para lá da essência*, p. 104.

<sup>339</sup> LEVINAS, Emmanuel. *De outro modo que ser ou para lá da essência*, p. 111.

<sup>340</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*, p. 64.



abraâmico, tendo Derrida ampliado essa alteridade radical para todo e qualquer outro, ou seja, para além da circunscrita noção de humanidade defendida por Levinas – ainda reverbera, na construção levinasiana, um "exigente humanismo"<sup>341</sup> que, segundo Bernardo, advém de uma meta-ética judaica, referindo-se, muito provavelmente, à ideia de que os judeus são um povo eleito para servir o outro, incumbidos de lembrar a todas e todos as responsabilidades que lhes infligi.

Portanto, embora haja limites na a-teologização de Levinas, uma vez que a alusão à relação entre a dimensão do divino e o rosto humano está mais presente em *Totalidade e Infinito* – obra que será abordada no terceiro capítulo deste trabalho –, do que em *De outro modo que ser ou para lá da essência*, avaliação corroborada por Cristina Beckert que compreende a antropologização outrora adotada diversamente da que aparece na obra em questão<sup>342</sup>; parte daqui algumas das formulações de Derrida sobre seu pensamento da hospitalidade, ou melhor, o pensamento *como* hospitalidade: a possibilidade do diálogo com o outro, a possibilidade de se relacionar com o outro como cego. E isso, inevitavelmente, reclama o sacrifício do olhar, ou seja, da subjetividade narcísica que, como se percebe, Levinas irá revelar, posto que por meio da qualificação infinita do Outro, a subjetividade sai de si mesma e vai para lá: a recepção do Infinito leva a quem da identificação entre *ente* e *ser*. Transcende-se a *um outro modo que ser*, condição de possibilidade – ou impossibilidade, se considerada a negação do acesso à experiência originária do outro – de qualquer vínculo com a alteridade radical.

E como isso ocorre? Levinas relata uma deposição do *ente*, que para título de explanação é considerado, em *Totalidade e Infinito*, ser humano<sup>343</sup>. Essa ação, que só acontece em *De outro modo que ser ou para lá da essência*, consiste em depor o ente em *Si*, provocando uma expulsão para fora do *ser*, o que acaba por compelir o *em si* a buscar um exílio (o que muito lembra essa relação da mística judaica com a própria história de seu povo, sem querer, com isso, imediatamente identificá-la à filosofia levinasiana e, sim, apenas apontar aproximações – reforçando, de alguma maneira, os argumentos de Fernanda Bernardo).

<sup>341</sup> BERNARDO, Fernanda. *O segredo da fé – o fiel ateísmo de Derrida*, p. 83.

<sup>342</sup> BECKERT, Cristina. Introdução à *De outro modo que ser ou para lá da essência*, p. 18.

<sup>343</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*, p. 104.

A expulsão tem esse apelo à expropriação porque ocorre "na medida em que ela me intima antes que eu me mostre antes que eu me instale: sou intimado sem recurso, sem pátria, reenviado já a mim mesmo, mas sem poder manter-me em mim – constrangido antes de começar"<sup>344</sup>. Ao desdobrar essa afirmação, o movimento de sair de si mesmo, com a abertura e recepção ao Outro, demanda que as propriedades do *ser-da-posse* sejam doadas. Não há mais recurso, não há mais pátria, há expropriação advinda de uma des-identificação consigo mesmo. Quando sucede a deposição do ente – e isso não vem por um acaso, o Infinito chega de cima<sup>345</sup> e afeta o *ente* ou o *ser-da-posse* – cai com ele o sujeito soberano: a subjetividade do olhar conquistador é sacrificada. Expropriar a subjetividade, retirar suas propriedades, portanto, é também sacrificá-la no momento do reenvio a *Si*.

Sendo assim, o *sacrifício* levinasiano anda de mãos dadas com a *expropriação* derridiana. Eles andam juntos no desvio em relação a si mesmo: primeiramente, a expulsão realiza-se em meio a uma acusação, uma perseguição de outrem<sup>346</sup>, que tenta abrir a interioridade à exterioridade – uma vez que a crítica levinasiana se dirige, assim como a de Derrida, à uma auto-afecção pura – e, em seguida, a acusação exige a destituição do imperialismo dominador do Eu até ser empurrado à sua pele, oferecendo-se ao outro como àquilo que a fere. Devolve-o, assim, à sua atividade primeira – a sensibilidade –, perdida no ato da intencionalidade redutora. Aí se encontra a ética como filosofia primeira. Nesse sentido, o *Si* é irredutível. Dando mais alguns passos, o sujeito ao ser acusado – do que fazem ou sofrem os outros ou responsável pelo que eles fazem ou sofrem<sup>347</sup> –, perseguido, recorre-se a *Si* e chega-se ao momento em que ele perde todos os predicados, a sua própria casa, a sua própria pátria, abandonado, subjetividade exilada que não pode *ser* nem, portanto, possuir.

<sup>344</sup> LEVINAS, Emmanuel. *De outro modo que ser ou para lá da essência*, p. 118.

<sup>345</sup> A altura da qual chega a alteridade será tratada quando for abordada a obra *Totalidade e Infinito*.

<sup>346</sup> "(...) o outro não é o outro porque fira e limite a minha liberdade, mas na qual ele pode acusar-me até à perseguição porque o outro, absolutamente outro, é outrem". LEVINAS, Emmanuel. *De outro modo que ser ou para lá da essência*, p. 141. *Outrem* para Levinas é o que foi chamado de *próximo*. Faz referência à ideia, desde *Totalidade e Infinito*, de uma alteridade separada, com a qual não há complementariedade, por isso, alteridade radical. Há diferenças nas duas obras sobre sua significação, até porque elas se colocam em diacronia, tendo impactos, inclusive, na configuração de uma antropologização do Infinito mais presente em uma do que em outra. Mas como penso a continuidade das obras – há uma discussão se a segunda seria uma reformulação da subjetividade ética elaborada na primeira – adoto a posição de Jacques Derrida, para quem "[o desenvolvimento da subjetividade ética em *De outro modo que ser ou para lá da essência*] não contradiz o que líamos em *Totalidade e Infinito*". DERRIDA, Jacques. *Adeus a Levinas*, p. 78. Esta obra apenas se encontraria em um tempo anterior, em um passado imemorable, que poderia ser lido como motivo messiânico "situando-se" para além do tempo cronológico. Nesse sentido, não irei me concentrar em abordar aprofundadamente essas diferenças no âmbito desta pesquisa.

<sup>347</sup> LEVINAS, Emmanuel. *De outro modo que ser ou para lá da essência*, p. 128.

Ao afirmar que a doação das posses advém de uma des-identificação, quero com isso dizer que, na ocasião em que o *ente* deposto transcende ao exílio, revela-se um passado imemorável, onde esse *si* "não-se-situa" – por isso "antes que me mostre, antes que me instale" – cujo estatuto não deve ser de um tempo que "se situe atrás, demasiado longe, mas porque o *si* mesmo, incomensurável com a consciência que se iguala sempre, não está «feito» para o presente. O *si* mesmo, desigualdade em relação a *si*, défice em ser"<sup>348</sup> é resultado de uma intimação anterior ao tempo da mostraçã do ser. Por esse motivo, não se mantém em *si* porque nunca se iguala a *si* mesmo. Tal diferença se perfaz temporalmente. A transcendência leva para antes da origem, a um passado "imemorial", "irrepresentável", "que não seria possível recordar". Levinas precisa, portanto, garantir durante o mergulho "nas raízes da estrutura relacional da constituição da subjetividade para além da mera identidade psíquica"<sup>349</sup>, como bem condensa Ricardo Timm de Souza, o que o filósofo franco-lituano intitula *diacronia*: um lapso<sup>350</sup> de um tempo perdido que não pode ser reencontrado na memória, ou seja, inapresentável. Ao indicar esse lapso, ele expõe o desvio a *si* mesmo, pois "falar em consciência, é falar em tempo"<sup>351</sup>.

Entretanto, *não é qualquer desvio que promete a des-identificação*. A associação, nessa passagem, entre tempo e consciência, remete, por exemplo, a um tempo recuperável. Se, de uma parte, a mostraçã do ser, de acordo com Levinas<sup>352</sup>, já indica um defasamento devido a impossibilidade da totalidade do *ser* se mostrar a *si* mesma a todo momento; por outra, o afastamento transcorrido não provoca a revelaçã de um tempo *para lá do ser*. Isso porque a retençã – que também pode ser considerada uma distância em relação ao presente – recupera qualquer tempo perdido, restituindo a totalidade: "o Mesmo encontra o Mesmo modificado, a consciência é isso mesmo. Estes reencontros são identificaçã"<sup>353</sup>. O obstáculo permanece na modificaçã que não altera a identidade, ao invés disso, esta perdura "variando na sua identidade e idêntica na sua diferença"<sup>354</sup>. O reencontro ocorre entre aquilo que se mostra e a

<sup>348</sup> LEVINAS, Emmanuel. *De outro modo que ser ou para lá da essência*, p. 123.

<sup>349</sup> SOUZA, Ricardo Timm de. *Levinas e Adorno - apontamentos sobre uma "filosofia judaica"*, p. 852.

<sup>350</sup> "O lapso de tempo é também irrecuperável, refractário à simultaneidade do presente, irrepresentável, imemorial, pré-histórico. (...) O imemorial não é o efeito de uma fraqueza de memória, de uma incapacidade de transpor os grandes intervalos de tempo, de ressuscitar passados demasiados profundos. É a impossibilidade para a dispersã de tempo, de se reunir em presente". LEVINAS, Emmanuel. *De outro modo que ser ou para lá da essência*, p. 59.

<sup>351</sup> LEVINAS, Emmanuel. *De outro modo que ser ou para lá da essência*, p. 55.

<sup>352</sup> LEVINAS, Emmanuel. *De outro modo que ser ou para lá da essência*, p. 50.

<sup>353</sup> LEVINAS, Emmanuel. *De outro modo que ser ou para lá da essência*, p. 58.

<sup>354</sup> LEVINAS, Emmanuel. *De outro modo que ser ou para lá da essência*, p. 55.

visada que o preenche. Se há um afastamento aí, na verdade, compete ao de uma apresentação, um pôr em presença novamente, um recomeço do presente: retenção e protensão.

Ao propor a *diacronia*, Levinas desafia ir mais além nesse defasamento. Sua motivação por retirar a dependência da subjetividade em relação ao *ser*, anunciando um ser ético para lá de um *ser-da-posse*, abandonando a subjetividade para que ela não se recupere encerrada no próprio egoísmo, expia o *ser* – a perseguição inverte-se em sacrifício<sup>355</sup> – em prol da solidariedade. Não como uma ideia a ser alçada idealmente, porque ela já estava lá ainda que esquecida. O esquecimento de um ser oferecido ao outro quando este o acusa, maneira pela qual se abriu esse capítulo para pensar a "subjetividade despojada de todo predicado ontológico", reenvia à ética, à solidariedade, como comunicação de um-para-o-outro. "A relação com o não-eu precede qualquer relação do Eu consigo mesmo. A relação com o outro precede a auto-afecção"<sup>356</sup>. Antes do sujeito se fechar para o outro havia abertura da subjetividade à recepção do Infinito, uma interpelação do outro que exige uma relação em que a subjetividade suporta como "um-penetrado-pelo-outro"<sup>357</sup>, como "um-devotado-a-dar"<sup>358</sup>.

Tão logo o sujeito é afetado, penetrado, receptivo, suportando o Infinito, ele transcende. Então, se a doação ao outro não está no tempo da presença, se o egoísmo não subentende a condição última, isso não se trata de um desejo por dias melhores para a humanidade, mas de ver além do horizonte, de conseguir ver os rastros nos momentos de des-

<sup>355</sup> LEVINAS, Emmanuel. *De outro modo que ser ou para lá da essência*, p. 128.

<sup>356</sup> LEVINAS, Emmanuel. *De outro modo que ser ou para lá da essência*, p. 135.

<sup>357</sup> LEVINAS, Emmanuel. *De outro modo que ser ou para lá da essência*, p. 70.

<sup>358</sup> No terceiro capítulo de seu livro *Relatar a si mesmo: crítica da violência ética*, Judith Butler resume a constituição da subjetividade do sujeito em *De outro modo que ser ou para lá da essência* levando em conta a diacronia: "A 'inauguração' do sujeito acontece através da invasão pela qual se comunica uma exigência ética infinita. Mas essa cena não pode ser narrada no tempo; ela se repete ao longo do tempo e pertence a uma ordem que não a do tempo" (p. 126). Entretanto, por ela comparar essa "invasão", chamada de perseguição, com a noção de interpelação primária opressora de Laplanche, ela assume sua crítica de que Levinas não trabalha com a diacronia. Isso se deve tanto à pensar que a diacronia levinasiana chama uma ordem que não a do tempo cronológico, quanto à repetição desta interpelação ao longo do tempo, diferentemente de uma teoria psicanalítica que se baseia em uma certa imemorialidade da infância: "As referências de Lévinas à formação do sujeito não se referem à infância (Laplanche parece correto quando diz que a infância não era um fator para Lévinas) e não recebem explicação diacrônica; a condição, antes, é entendida como sincrônica e infinitamente recorrente" (p. 119). Justificada a fonte de sua leitura, isso não quer dizer que ela ignore a diacronia temporal levinasiana, tal como ficou explícito na primeira citação. E, principalmente, ela ressalta a incompatibilidade da posição levinasiana com a psicanalítica. Portanto, ela compreende que essa anterioridade do outro não faz alusão a uma fase da vida no tempo cronológico do qual é impossível recordar, nem se trata de um inconsciente, porque o *para lá do ser* não busca, segundo o próprio Levinas, sentido e verdade como uma busca a si mesmo: "Não se trata aqui de descer ao inconsciente, o qual, definido de uma forma puramente negativa em relação à consciência, conserva a estrutura do saber de si". LEVINAS, Emmanuel. *De outro modo que ser ou para lá da essência*, nota 7, p. 119.

interessamento do sujeito manifestados em um gesto de abertura antes mesmo que alguém o questione. Nesse instante, que Derrida chamaria de piscar de olhos, o rastro do *um-para-o-outro* assombra. Um rastro de um *Dizer* revelado mesmo quando traído na gramática ontológica – nos predicados identificados ao sujeito pela conexão do verbo *ser*. Sendo assim, ele resiste invisível, mas, também, indizível<sup>359</sup> e silencioso.

## 2.1. Exílio de si como sacrifício

Uma interrogação ainda deve suscitar dúvidas: como uma ordem que chega do alto e verticalmente pode ser considerada um sacrifício em prol da solidariedade? A ordem que obriga a subjetividade a receber o Infinito em exílio chega por um rastro no *Rosto* do próximo, por um comando que vem do próprio Infinito no passado. Então, por que essa sujeição de quem vê o rastro não é lida na chave da subordinação? A resposta está na subjetividade penetrada pelo Infinito: uma alteridade, outro-*no-mesmo*, é *gerada* em *Si* quando há uma afecção do sujeito<sup>360</sup>. A subjetividade que gesta, porém, não deve ser entendida como subjetividade dominada pelo outro. Ao menos não no passado imemorial, quando o sentido do *Ser* não reinaria mais. O abandono das regras gramaticais<sup>361</sup> assegura o sentido do significado no tempo da presença. Para tanto, no esquecimento desse passado, a significação, esta "mutação do ser (...) subjetividade do sujeito ou a sua sujeição a tudo – a sua susceptibilidade, a sua vulnerabilidade, ou seja, a sua sensibilidade"<sup>362</sup> –, deve abraçar todos os sentidos.

Esta passividade, espécie de amparo, oferece abrigo a quem ou ao quê não tem sentido específico. A doação da posse que levou à transcendência *a si como ao outro* esvaziou a subjetividade a tal ponto que ela pode receber qualquer coisa sem nada declinar, sem nada valorar. O suporte a todo sentido em presença, a sacrificialidade da subjetividade, corresponde

---

<sup>359</sup> O fato de não se poder dizer o infinitamente outro sem trair uma relação intersubjetiva que tenta eticamente não o violentar com uma visada que o transforma em objeto, simplesmente revela o rompimento da linguagem como representação do pensamento, revela, assim, o outro como indizível, segundo DERRIDA, Jacques. *Violência e Metafísica*, p. 163.

<sup>360</sup> "A exterioridade do Infinito faz-se de algum modo interioridade". LEVINAS, Emmanuel. *De outro modo que ser ou para lá da essência*, p. 162.

<sup>361</sup> Levinas designa essa linguagem uma linguagem ética, mas nem por isso deixa de ser uma linguagem, ainda que preposições e palavras estejam ausentes. "Antes de se colocar ao serviço da vida como troca de informações através de um sistema linguístico, o Dizer [linguagem ética] é testemunho, Dizer sem Dito, sinal dado a Outrem". [Interpolação minha]. LEVINAS, Emmanuel. *De outro modo que ser ou para lá da essência*, p. 166.

<sup>362</sup> LEVINAS, Emmanuel. *De outro modo que ser ou para lá da essência*, p. 36.

ao lugar da *forclusão* de Derrida. Assim, outro-*no*-mesmo endossa um *Si* excluído ao mesmo tempo em que sustenta o sujeito no movimento de identificação em si mesmo. A sua característica de *escora* frustra qualquer reclamação de pertencimento à ordem da presença porque não pertence a lugar algum. Exílio. Nessa condição de possibilidade não há leis instituindo nem sequer o sentido da opressão. Portanto, estando presente o ajuizamento do sentido, o descompasso temporal precisa ser levado a sério. A inapresentação do rastro acarreta, necessariamente, uma ordem não dada em presença, fazendo toda a diferença:

O Infinito ordena-me o «próximo» como rosto, sem a mim se expor (...). Esta forma de a ordem vir «não sei de onde», este *vir* que não é *recordação*, que não é o regresso de um presente modificado – ou envelhecido – em passado, esta não-fenomenalidade da ordem que, para lá da representação, me afecta inadvertidamente<sup>363</sup>.

Outro-*no*-mesmo, ou alteridade em *Si*, só possui condições de ser gestado porque o Infinito não se apresenta na relação intersubjetiva. Pelo contrário, ele não se expõe e, além do mais, manda acolher o *próximo*. Supondo que ele se apresentasse em presença, o efeito mais imediato seria relegar a habitação do outro-*no*-mesmo ao pertencimento do outro-*do*-mesmo. Aí, sim, desconfia-se do tom da ordem dada submetendo a subjetividade a ser sacrificada. A subjugação inerente à presença orienta essa passagem em que o que não era de seu domínio passa a ser propriedade do *ser*. Então, fosse isso, se o *ser-da-posse* se tornasse condição última da subjetividade, a alteridade radical seria tolhida, tolerando o primado do Mesmo como última resposta. Para que refutar? Uma resposta, é verdade, um pouco pessimista para os que creem na impossível possibilidade da relação com o outro, mas nada inovadora. Ela já nos foi ofertada por alguns filósofos e cientistas políticos, ao menos por aqueles que creram no fim da história, corroborando com o *status quo*. E adotando essa perspectiva, com certeza, a validade de Levinas como um filósofo utópico seria confirmada como aquele que deseja mudar a realidade tal como ela é, diriam alguns.

Entretanto, como já alegado, Levinas não está empenhado na construção de uma sociedade ideal. A não ser em reconhecer, na esteira da etimologia de u-topia, *u* (não) *tópos* (lugar), esse não-lugar *para lá da essência*. Um desajuste de qualquer pretensão de uma construção idealizada senão para inspirar uma condição de possibilidade: o interessamento do ser ambicioso por propriedades advém do des-interessamento da doação destas, âmbito no

<sup>363</sup> LEVINAS, Emmanuel. *De outro modo que ser ou para lá da essência*, p. 165.

qual o não-lugar do sentido deslegitima a permanência das coisas a serem as *mesmas*. Caso contrário, o decreto interditando a relação social<sup>364</sup> já teria sido assinado, uma vez que "a deposição da soberania pelo *eu* é a relação social com outrem"<sup>365</sup>. E sendo essa relação com outrem uma impossibilidade possível, se ela não acontece, então não há sociedade.

Acontece que a sociedade acontece. O que chamei páginas atrás de capacidade de ver os rastros nos momentos de des-interessamento, além do horizonte, Levinas a percebe na saudação a outrem<sup>366</sup>, ou se poderia pensar, com Derrida, com o cego vendo os gestos de todo outro. Ela equivaleria à visão desse rastro que admite um laço social por meio da relação ética de suporte ao outro, definida por um altruísmo involuntário e anterior a qualquer egoísmo ou altruísmo voluntário<sup>367</sup>. Para lá da lógica, estes dois últimos termos não geram mais uma negação simétrica, afirma Levinas. Um altruísmo anterior deve ser associado à solidariedade, enquanto o altruísmo posterior à constituição do sujeito possui o sentido de fazer o bem ao próximo com o objetivo de fazer o bem a si mesmo, fortalecendo, assim, a proeminência do interessamento. Com a abertura do altruísmo que selará depois a relação social, há um esforço de Levinas em mostrar que o que se aparenta como uma totalidade opressora, não se firma sem existir de antemão uma saída, não-lugar onde o sentido não é dado por nada e por ninguém, onde a relação intersubjetiva sustenta a relação social em presença, francamente, desde seu esquecimento.

Revelada no gesto de saudação, a anterioridade da relação ética indica, pois, que a solidariedade está longe de ser idealizada, afinal ela somente pre-vê um futuro que já vem do "passado mais antigo que todo o presente". A temporalidade, desse modo, fornece os recursos pelos quais Levinas anuncia o atraso residente nessa relação – a doação vem do passado e aparece no futuro em virtude da doação em transcendência ser estabelecida somente por quem já conquistou posses, embora a intimação ocorra antes que o *eu* se instale. Dado que o atraso transmitido se deve ao passado imemorial, arroguei-me também o direito de não realizar todas as passagens críticas de Levinas a Husserl<sup>368</sup> no que concerne à temporalização, tal qual o fizera com Derrida no início do capítulo anterior, esperando que o exposto seja suficiente para

<sup>364</sup> No próximo capítulo será melhor elucidada a relação social instaurada desde a relação ética entre duas subjetividades.

<sup>365</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Ética e Infinito: diálogos com Philippe Nemo*, p. 43.

<sup>366</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Ética e Infinito: diálogos com Philippe Nemo*, p. 80.

<sup>367</sup> LEVINAS, Emmanuel. *De outro modo que ser ou para lá da essência*, nota 28, p. 139.

<sup>368</sup> Cf. LEVINAS, Emmanuel. *La Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. Paris: Alcan, 1930 e *En découvrant l'existence avec Husserl e Heidegger*. Paris: Librairie philosophique Vrin, 2002.

a compreensão do que interessa em relação à subjetividade sacrificada. De qualquer maneira, discorreu-se brevemente sobre o reconhecimento de Levinas a respeito da existência de uma defasagem da temporalidade husserliana, sendo que a modificação surgida nessa distância acaba por se reencontrar com o Mesmo por meio da retenção. Não se trata, portanto, de um "puro afastamento do presente, mas precisamente re-presentação, (...) ou seja, recomeço do presente em que na sua «primeira vez» é pela segunda vez – retenção e protensão, entre o esquecimento e a espera, entre a recordação e o projeto"<sup>369</sup>.

Assim, ao se compreender a diacronia, a mônada isolada ou um dissimulado um-e-outro, o que dá no *mesmo*, fracassa na dobra do retorno. A ela é vedada a conquista de tudo para si sob pena de correr o risco de arruinar a própria sobrevivência, posto que "a minha relação com o outrem enquanto próximo dá sentido às minhas relações com todos os outros"<sup>370</sup>. A sensibilidade à qual a subjetividade é devolvida no passado imemorial e que fora perdida pela intencionalidade redutora deve guiar essa afirmação, pois a sobrevivência não depende apenas de garantir que tudo esteja à disposição, como um ser racional calcularia na projeção de suas necessidades vindouras. Essa noção vem desde *Totalidade e Infinito*, com a distinção entre *necessidade* e *Desejo*, ainda que nessa obra se mantenha um ato de intencionalidade residente no movimento de fruição. A necessidade do ente de se alimentar, de fato, previne a instauração da miséria, entretanto esta abarca a indispensabilidade do consumo tanto do alimento material quanto do espiritual, ou seja, da fruição<sup>371</sup>. Silvestre Grzibowski lembra que, para Levinas, "o gozo faz parte da vida do sujeito. Estamos no mundo para gozar a vida, desfrutá-la e também usufruir das coisas"<sup>372</sup>, referendando a relevância, para a constituição da subjetividade levinasiana, do corpo que sente – por exemplo, apresentado no confinamento em sua pele oferecendo-se ao que lhe fere –, indo além de um sujeito ciente de sua própria racionalidade.

Isto posto, se não houvesse a exposição da vulnerabilidade na relação ética, que é a própria perseguição do sujeito, ou seja, uma recepção em acatar a sua ordem, antes de tudo, a relação social definharia. E dado que *não* se sobrevive apenas do próprio trabalho e nem exclusivamente dos alimentos materiais, a relação social é indicativo de que o egoísmo não é o fim da linha. Sobre a relação social, sem me alongar, por ora, é oportuno dizer que o

<sup>369</sup> LEVINAS, Emmanuel. *De outro modo que ser ou para lá da essência*, p. 50.

<sup>370</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Ética e Infinito: diálogos com Philippe Nemo*, p. 173.

<sup>371</sup> Apresentarei melhor esse movimento quando tratar de *Totalidade e Infinito*.

<sup>372</sup> GRZIBOWSKI, Silvestre. *Fenomenologia da corporeidade em Lévinas*, p. 95.



terceiro, considerado um *outro próximo* da subjetividade, exige uma comparação de sua existência com o segundo, com quem a subjetividade mantinha uma relação ética e aparentemente estaria concedendo um certo privilégio. Sem nem mesmo precisar de uma manifestação empírica para adentrar nessa relação a dois, quando o rosto do terceiro requer assimetria, ele "deixa de ser rosto"<sup>373</sup>, pois se instaura a simetria entre os três, momento no qual a consciência nasce como representação ou medida, inevitavelmente em presença.

Reitero, nesse sentido, a necessidade de reconhecer a *diacronia* que se justifica pelo fato de que apenas no passado imemorial teria se admitido o encontro com a alteridade radical. Inclusive, algumas leituras menos atentas a esse passado irrepresentável conduzem, equivocadamente, a filosofia levinasiana a um retrato insatisfatório de um sujeito subordinado a uma alteridade divina ou à exclusividade da libertação do sujeito judeu da opressão objetificadora<sup>374</sup>, ignorando a expropriação que simultaneamente advém com o passado

<sup>373</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Ética e Infinito: diálogos com Philippe Nemo*, p. 172.

<sup>374</sup> Maldonado-Torres em seu texto *A topologia do Ser e a geopolítica do conhecimento. Modernidade, império e colonialidade*, tece algumas críticas à dificuldade de Levinas em caracterizar um sujeito racializado. Ao reconhecer que Levinas está focado em um projeto contra a filosofia heideggeriana, dedicando-se em "apresentar provas das raízes ontológicas do anti-semitismo" europeu, a acusação recairia sobre sua posição em valorizar exclusivamente a introdução dos judeus no pensamento ocidental. "Para Lévinas, o Judeu denota quer a possibilidade de transformação epistêmica, quer essa categoria mais generalizada que é a opressão. Todos os colonizados são, no seu sofrimento e marginalização, judeus". Ele realiza essa crítica invocando a dedicatória da obra *De outro modo que ser ou para lá da essência*, quando Levinas homenageia os que foram "vítimas do mesmo ódio para com o outro homem, do mesmo anti-semitismo" que sofreram os seis milhões assassinados pelos nacional-socialistas. De fato, apesar das atuais ressalvas de que não há como abarcar sob um mesmo nome as opressões sofridas por vários povos, a reunião dessas opressões na ideia de objetificação do outro é um dos pontos defendidos por quem atualmente propõe o *pensamento judaico como um pensamento decolonial*, indicando na expulsão ou coação à conversão dos judeus, ao longo da história, uma figura não-civilizatória, bárbara, como, por exemplo, aponta Yonathan Listik, na sua apresentação *Judaísmo decolonial: Judaísmo contra a civilização Judaico-Cristã*. Defesa que, guardada as devidas medidas, não se distancia muito da proposta da *Crítica da Razão Negra*, de Achille Mbembe, ao também denominar o *negro* aquela alteridade construída como submissa, mercadológica, possuinte de um corpo passivo de exploração, mas também de caráter ameaçador. Se por um lado, o negro não é caracterizado como aquele que sempre vem de cima, ao contrário, nos estudos sobre a colonialidade, a alteridade concerne ao subalternizado; por outro, sua altura se estende (des)proporcionalmente ao seu *assombramento*.

Nesse sentido, não seria o negro também um Absolutamente Outro? Uma alteridade que não se transforma na negação do Mesmo, mas vai *para lá da essência*? Se quisermos concordar com Maldonado, precisamos referendar a crítica à filosofia levinasiana da defesa de uma universalização do ser humano junto de suas relações intersubjetivas e sociais, e apontar o esquecimento de Levinas de que o imperialismo do *Ser* não oprime igualmente a todas e todos da mesma maneira. De fato, uma crítica válida. Mas precisamos lembrar que, para Levinas, o ser humano é um ente, e no passado imemorial, um *Si* enquanto uma subjetividade sacrificada.

Por não levar a sério a diacronia, reduzindo a leitura à ordem da presença, Maldonado-Torres impõe algumas dificuldades: perde de vista a expropriação da subjetividade antes de qualquer subordinação, uma alteridade que vem de cima no passado imemorial, desde sua vulnerabilidade, e não debaixo porque oprimida no presente. Essa redução pode ser notada, por exemplo, na comparação rápida que realiza em uma aproximação do *Ser* imperialista com a noção de *Império* de Hardt e Negri, que detém, dentre suas características, a "posição" de *não-lugar*. Como já discutido no corpo do texto, o *não-lugar* para Levinas é justamente onde o *Ser* não adentra, o que não quer dizer que não possa haver aí uma tentativa de mostrar que o *não-lugar* é presença do *Ser*, mas, para isso, precisaria de algum investimento em demonstrar que há *um* sentido onde todo e qualquer sentido deve

diacrônico, que impediria uma identidade tal como essa. A temporalização judaica, a qual estou recorrendo até certo ponto para compreender a imemorialidade, invoca o deslocamento, tendo, por conseguinte, a sua marcação étnico-religiosa retirada, no sentido do retraimento do traço, tanto que Levinas define a *pele acariciada* não como uma superfície do ente – este que se dá em presença –, mas como fronteira, um "intervalo entre visível e invisível, quase transparente"<sup>375</sup> no momento em que o Rosto se aproxima. A identificação incerta do *eu*

---

ser recebido simultaneamente, o que não parece ter sido o caso.

Além do mais, ainda dentro da proposta universalizadora levinasiana não poderíamos ignorar que o Absolutamente Outro, qualquer outro humano, constitui-se como um estrangeiro desde sempre já racializado, se nos atermos à *Ileidade* de um terceiro que entra junto ao segundo reclamando direitos, instaurando a relação social ao lado de seus predicados. A ambiguidade posta torna-se necessária, diz Levinas, porque a "transcendência – o para lá da essência também é *ser-no-mundo*" (LEVINAS, Emmanuel. *De outro modo que ser ou para lá da essência*, p. 167).

Que Levinas não conjugue todas as singularidades raciais e suas vividas opressões, identificando, segundo Maldonado-Torres, anti-semitismo e racismo, é digno de nota, mas essa concepção não deve ser discutida apenas por uma dedicatória. De fato, essa prerrogativa poderia ser explicada por uma história enquanto *tempo messiânico* ter um peso maior do que a redução que Levinas acaba lendo na *história cronológica* como a imposição do Mesmo ao Outro. Entretanto, que ele traga a sua conhecida ética judaica contra a epistemologia ocidental parece ser justamente o argumento que o tem caracterizado, segundo algumas leituras, como um autor que abre portas para um pensamento decolonial.

É verdade que a interseção proposta gira em torno de Jerusalém e Atenas. Aí, sim, prefigura-se um limite levinasiano, principalmente se levarmos em conta suas obras teológicas, como lembra Butler, em *Relatar a si mesmo: Crítica da violência ética*, que as percebe na defesa "dos judeus não poderem ser persecutórios porque, por definição, são perseguidos" (ligeiramente modificado, p. 123) até a sua "advertência de que a ética não pode ser baseada em "culturas exóticas" (p. 124). Essas formulações advêm de comentários a algumas passagens de *Difficult freedom: essays on judaism*, de Levinas. A filósofa tem conhecimento de que quando Levinas fala a respeito da essência de Israel ter uma predisposição inata à perseguição, ele emprega um sentido "espiritual" em contraposição ao factual Estado soberano. Entretanto, ela avalia que há uma "vacilação entre o sentido pré-ontológico de *perseguição* (...) e o sentido plenamente ontológico que define a 'essência' de um povo" (p. 124), uma vez que para a *perseguição* desfrutar de uma qualificação da universalidade de um sujeito ao mesmo tempo em que deve ser atribuído ao judaísmo ou ao judeu, deve se basear em uma "categoria [o judeu] que pertence a uma ontologia constituída culturalmente" (Interpolação minha, p. 123).

O problema para Butler, neste caso, envolve uma contaminação do ontológico e do pré-ontológico, o que, para Derrida, parece ser melhor compreendido por uma "transcendência na imanência" que nos leva além ou "'para além' é o termo de Lévinas" (DERRIDA, Jacques. *Adeus a Levinas*, pp. 96-97). Isso pode ser percebido na ambiguidade da diacronia que se reúne em sincronização entre o passado imemorial, presença e devir. Antes de seguir com essa leitura derridiana que encontrará Butler para responder a Maldonado-Torres, é importante não ignorar a denúncia de Butler de um "racismo descarado" de Levinas (p.124), ao afirmar que o judaísmo e cristianismo são pré-condições para a relação ética contra a "ascensão de incontestáveis massas de asiáticos e povos subdesenvolvidos [que] ameaçam a recém fundada autenticidade [do universalismo judaico]" [no original: the rise of the countless masses of Asiatic and underdeveloped peoples threatens this new-found authenticity?] (Interpolação minha. LEVINAS, Emmanuel, p. 165). Apesar de no texto de Levinas essa passagem constituir uma interrogação e não uma afirmação, como aparece na citação de Butler; parece existir, segundo a minha leitura, nessa dúvida, um medo de Levinas em perder o rastro do Bem no Rosto de Outrem, portanto, a *fraternidade*. A recém autenticidade, à qual remete a passagem, trata-se da autenticidade de um povo que antes era um "povo do Livro" ter sido forçado a se tornar o "povo da Terra" após a criação do Estado, em 1948. Mesmo reconhecendo o desejo dessas outras civilizações por esperança e vida, ele parece ter medo de que os judeus sejam relegados às margens conjuntamente aos cristãos, ameaçando uma nova conjuntura em que seria possível realizar o impossível, assim como o Estado de Israel quando criado desafiou a probabilidade sociológica, histórica e política. Para ele, a inspiração religiosa visaria, em última instância, trazer a possibilidade de uma

permite que o estrangeiro seja recebido pela subjetividade doadora como um *eis-me* oferecido "contestando a identidade":

Voltar a si não é instalar-se em sua casa, mesmo que despojado de todo o adquirido; é, como um estrangeiro, ser perseguido até a sua casa, contestando a identidade e na sua própria pobreza que, como uma pele, confinasse ainda o si, o instalasse assim em uma interioridade, desde logo reunida em si, desde logo substância: é sempre de novo esvaziar-se de si, absolver-se de si.<sup>376</sup>

---

sociedade que não fosse a do Estado-nação, como uma possibilidade de ver o rosto de um Outro (*Difficult freedom: essays on judaism*, p. 218).

Mas no que diz respeito à obra que estou discutindo, a *Ileidade* de um terceiro no passado imemorial, enquanto ainda não é o terceiro que instaura a relação social, traz a ordem do Infinito à subjetividade sacrificada para responder em responsabilidade pela vulnerabilidade de Outrem. A adversidade vem da circunstância do Infinito aparecer associado ao Bem e ao Divino. Pensar nesse Deus como eleitor de uma subjetividade que se sacrifica para o outro, assemelhando-se ao Deus judeu, mesmo em um passado imemorial e ignorando outras formas de relação com o divino, consiste em um problema bastante relevante. Contudo, foi na elaboração dessa aproximação – que por não ser presente não é exatamente o Deus dos judeus, mas inegavelmente apresentando suas características no passado –, que Levinas conseguiu pensar a alteridade não submissa; libertando-a, finalmente, do constrangimento da redução, "lembrando" uma relação com o Outro que é anterior à submissão imposta pelo Ser.

O *Absolutamente Outro* que não é Deus, mas que tem o seu rastro no Rosto, faz com que a relação com a alteridade radical seja *como se fosse* com o Infinito. Se Levinas foi acusado de se filiar à sua religião e, com isso, desprezar as diferentes violências e o processo histórico de colonização; por outro, a relação ética que se abre com a diacronia judaica não deve ser descartada. É esta, a meu ver, que Levinas parece ter receio de ser perdida com o aparecimento de outras civilizações que possam ignorá-la – Butler, em *Caminhos Divergentes* sugere, por um lado, que os asiáticos que parecem ameaçar a universalidade dessa subjetividade perseguida podem ser identificados como "árabe", ou com "islamismo", como se não tivessem um Rosto que exigisse, por outro lado, justamente o acolhimento ético. De qualquer forma, restringindo a minha leitura a *De outro modo que ser ou para lá da essência*, ela se concentra na tentativa de Levinas mostrar que a condição de possibilidade do pensamento europeu é o outro objetificado, mais especificadamente, a da concepção do homem moderno; nas palavras dele: "Este livro interpreta (...) a subjectividade do sujeito como substituição que rompe com a *essência* do ser. A tese expõe-se imprudentemente à objeção de utopismo, numa opinião na qual o homem moderno se toma a si mesmo como um ser entre os seres, enquanto a sua modernidade rebenta como uma impossibilidade de manter-se em casa" (*De outro modo que ser ou para lá da essência*, p. 195).

*Talvez*, haja mais ganhos do que perdas na presunção de que a alteridade possa abarcar todas as suas manifestações histórico-locais. Ele faz isso, como disse há pouco, porque não se interessa em descrever do ponto de vista da *história cronológica*, perdendo as diferentes violências que o Ser impõe aos diversos outros, a depender de seus predicados. Mas retornando a Butler e Derrida, há algo de *não intuitivo* nessa filosofia levinasiana, tanto que a *diacronia* é muitas vezes relegada por não fazer parte do modo ocidental de pensar. Embora, para Butler, o judeu seja o expoente da figura do perseguido na filosofia de Levinas, contaminando sua anterioridade pré-ontológica, ela reconhece os benefícios de conquistar uma "responsabilidade [que] surge da situação de ser perseguido" (Interpolação minha, p. 125). Maldonado-Torres também reconhece certos avanços em Levinas na transgressão de fronteiras da perspectiva eurocentrada. Mas o que, novamente *talvez*, precise ainda ser estimado, aos moldes dos comentários de Derrida, é o *para além no*, ou seja, a "transcendência na imanência". "Uma hospitalidade antes da lei (...) Israel não nomeia em primeiro lugar o Estado moderno, aquele que porta, que se deu ou que tomou o nome de Israel" (DERRIDA, Jacques, *Adeus a Levinas*, p. 85). Nesse sentido, judeu também não seria o nome do sujeito cultural. Butler dá parte da resposta: "a não ser que [judeu] seja o nome para acessar o próprio Infinito" (Interpolação minha, p. 123). Com isso, é preciso compreender que o acesso ao Infinito se dá *no passado imemorial* e reconhecer que a contaminação no presente não carrega problema algum, porque traz conjuntamente o *dever*: a transcendência como abertura está na imanência – desdobrando a leitura derridiana de Levinas –, não mais como judeu, mas como qualquer ser humano, em uma relação dissimétrica de quem se espera não ser engolido. Daí, podemos entender o ente e a subjetividade como

A retirada da marcação – assim como o traço se torna invisível, restando a delimitação das fronteiras – é realizada por uma interioridade posta em questão quando "o em-si da habitação é 'em-si como numa terra de asilo', isso significa que o habitante aí permanece ao mesmo tempo um exilado e um refugiado, um hóspede e não um proprietário", comenta Derrida<sup>377</sup>. Afinal, ele não se instala na própria casa como quem perdeu tudo o que conquistou, carecendo de consolo para voltar às suas atividades. A perseguição da subjetividade vai *até* a sua casa, na tentativa da alteridade valer-se enquanto alteridade, de erradicar o poder desta subjetividade em objetificá-la. Por esse motivo, a habitação do *Outro-mesmo*, constituída pelo acossamento, não equivale a nenhuma tirania. Quem (ou o quê, na ampliação de Derrida) ordena, encontra-se em uma situação de maior vulnerabilidade diante da postura de um "eu posso". Esse movimento muito se assemelha ao duplo gesto da desconstrução derridiana de inversão e deslocamento. A obsessão acaba por engendrar um esvaziamento e absolvição, trazidos por Levinas nessa passagem, que conduzem também para a própria libertação do sujeito da sua mesmidade, se assim se pode dizer, para um sujeito que não é mais dono de si<sup>378</sup>. Embrenhamos-nos novamente num campo minado, onde a liberdade

---

humanidade e a afirmação de Levinas que é "«graças a Deus» que eu sou outrem para os outros" (*De outro modo que ser ou para lá da essência*, p. 172).

Não haveria como afirmar que um ser humano cumpre apenas sua relação como subjetividade sacrificada quando também será Outrem do outro lado da relação. Ao abrir para uma alteridade que vai além, seja para dizer da sua objetificação, seja para manter a esperança da dissimetria operadora da meta-ética judaica, *as alteridades apagadas têm a possibilidade de retornar assombrando com toda força e interrompendo a mesmidade do Ser em nome de um devir*. E para assumir essa dissimetria é preciso levar a sério a inadequação temporal, o que significa, do ponto cego da expropriação, retirar, não no sentido de instaurar uma história anistórica. Pois tal como a retirada do traço de Derrida ou o exílio levinasiano, é preciso retirar qualquer marcador social quando estamos lidando no âmbito da fantasmagoria do rastro, que não elimina o assombramento desses próprios marcadores, porque como vimos desde o primeiro capítulo, não há pureza conceitual que se mantenha sem contaminação mundana. Sendo assim, a despeito dos méritos da filosofia levinasiana, nada mais assombroso do que sua fala sobre os "povos subdesenvolvidos".

Por fim, ainda que se queira ler Levinas sem levar em conta a diacronia, a despeito destes alertas, reunindo a tradição judaica e a cristã em uma única e vitoriosa tradição, recomendaria não apagá-la e, por conseguinte, desqualificar o domínio global obtido, para não incorrer em certa ingenuidade da repressão do que pode voltar com força maior: não como a vulnerabilidade do ente que se exila em *Si*, mas com toda a força imperial do *Ser*.

<sup>375</sup> LEVINAS, Emmanuel. *De outro modo que ser ou para lá da essência*, p. 107.

<sup>376</sup> LEVINAS, Emmanuel. *De outro modo que ser ou para lá da essência*, p. 110.

<sup>377</sup> DERRIDA, Jacques. *Adeus a Levinas*, p. 54.

<sup>378</sup> Esta crítica levinasiana não é uma novidade, mas tal como a teoria psicanalítica, que já apontara para os limites da autonomia do sujeito; ela mantém, no entanto, o primado dessa concepção de liberdade baseada no suposto "sujeito autônomo". Nos dizeres de Freud: "o ego não é senhor de sua própria casa". FREUD, Sigmund. *Uma dificuldade no caminho da psicanálise*, p. 153. Levinas soma-se a essa abordagem, embora não compartilhe todos os pressupostos, conforme já discutido em nota anterior (cf. nota 358).

de uma subjetividade oferecida sofre da mesma provação da maneira pela qual um sacrifício pode ser encarado suporte solidário a outrem ao atender sua ordem<sup>379</sup>.

Se mantida a ideia de que no *para lá da essência* não há regra que assegure um sentido, ao invés, determina-se o ser pelo sentido, então *a liberdade como autonomia* compreende apenas um dos sentidos que podem ser dados pela presença, tendo ganhado preponderância com a filosofia moderna: Descartes entrega uma concepção de liberdade baseada na ação da vontade livre capaz de autodeterminação, na dominação das paixões e em uma decisão sem interferência externa<sup>380</sup>. Concepção esta que teve um grande impacto nas filosofias subsequentes. Contudo, Levinas traz uma noção de liberdade aquém do juízo que afirma ou nega o verdadeiro por meio de uma vontade capaz de infinitamente julgar a correspondência entre o que se pensa e a realidade formal dos objetos. A visão do rastro por aqueles que podem ver além do "claro e distinto", ver a alteridade radical, liberta a si mesmo, põe a correr riscos por não controlar a si, os próprios desejos e, conseqüentemente, o outro. Embora ele considere que a "liberdade levada pela responsabilidade que ela não poderia endossar (...) [não poderia ser interpretada] nem como complexo de culpabilidade (...), nem como benevolência natural, (...) nem como num sei que amor ou um não sei que tendência para o sacrifício"<sup>381</sup>. Isso não quer dizer que o sacrifício foi, em certo momento, limado da filosofia levinasiana, afinal, o filósofo compreende a *aproximação* uma forma de *sacrifício*<sup>382</sup>. Entretanto, ele distingue a *tendência para o sacrifício* – concebido como sofrer *pelo*, enquanto interessamento altruísta – de um sacrifício na qualidade de *substituição* – sofrer *para* o outro, incumbido de responsabilidade porque "o fato de sofrermos uma invasão primária contra nossa vontade é sinal de uma vulnerabilidade e um estado de obrigação que não podemos ignorar, por mais que queiramos", enfatiza Judith Butler<sup>383</sup>. Na aproximação como subjetividade sacrificada que suporta o outro, a aceitação da alteridade não prevê a sua objetificação. Mais do que aceitar, a subjetividade hospitaleira constitui-se por *carregar*. Não possui nada em comum ao sacrifício que reforça o *eu* pela culpa do que sente. Era isso que gostaria de explorar até aqui antes de incorrer no erro de adiantar muito mais o próximo

<sup>379</sup> "(...) que o *para lá* ou a libertação seja o suporte de uma carga esmagadora – trata-se de algo certamente espantoso". LEVINAS, Emmanuel. *De outro modo que ser ou para lá da essência*, p. 192.

<sup>380</sup> Para aprofundamento da discussão das mudanças de concepção da liberdade cartesiana ao longo de suas obras cf. CAMPOS, Mariana de Almeida. *A concepção cartesiana da liberdade nos Princípios da Filosofia*.

<sup>381</sup> [interpolação minha]. LEVINAS, Emmanuel. *De outro modo que ser ou para lá da essência*, p. 141.

<sup>382</sup> LEVINAS, Emmanuel. *De outro modo que ser ou para lá da essência*, p. 145.

<sup>383</sup> BUTLER, Judith. *Relatar a si mesmo: crítica da violência ética*, p. 130.

capítulo: um *acolhimento* que se soma à associação, já apresentada, entre *expropriação* e *sacrifício*. Acolhimento enquanto hospedagem garantida ao expatriado, como se fosse a si mesmo, fazendo de si uma morada para-o-outro. Diante disso, o atravessamento da consciência pelo Infinito para alguém da sua origem atinge a obsessão pelo outro em um não-lugar *para lá do ser*<sup>384</sup>. Ao contrário do para-si, fazer-se um-para-o-outro é

(...) algo que para a concepção cartesiana parece incompreensível numa humanidade de carne e osso: (...) o um-para-o-outro que precisamente, no sujeito, não é reunião, mas alienação do eu isolado (isolado enquanto interioridade) pelo hóspede que lhe é confiado – a hospitalidade – o um-para-o-outro do eu, entregue de uma forma mais passiva que toda a passividade dos elos de uma cadeia causal – o-ser-arrancado-a-si-para-um-outro-no-dar-a-outro-o-pão-da-sua-boca<sup>385</sup>.

Ressalto, nesse momento, a hospitalidade de um *eis-me*. Por certo que a filosofia cartesiana de um sujeito autônomo não poderia ter conhecido uma hospitalidade tão passiva<sup>386</sup>. Pois a liberdade da autonomia se dá em consonância com o ser do "eu posso". Já a subjetividade oferecida do um-para-o-outro "liberta o sujeito do tédio, ou seja, do encadeamento a si no qual o Eu sufoca em Si, em virtude de uma forma tautológica da identidade, e procura ininterruptamente a distração do jogo e do sono"<sup>387</sup>.

---

<sup>384</sup> Como venho trabalhando com a noção levinasiana de *para lá da essência* como um não-lugar que possui o estatuto de *fora do ser*, posto que a subjetividade fora expulsa da essência, é conveniente ressaltar a diferença com a leitura de Derrida que ao propor que "não há fora-de-texto", uma outra aceção é jogada sobre o *para lá da essência*, dado que esse fora nunca é totalmente fora. O deslocamento, dentre outras coisas, que acarreta abertura da interioridade à exterioridade, está sempre em contexto reverberando as tensões de suas significações.

<sup>385</sup> LEVINAS, Emmanuel. *De outro modo que ser ou para lá da essência*, pp. 96-97.

<sup>386</sup> Ainda que a filosofia cartesiana conceda o pensamento do Infinito – e Levinas assim se refere ao rastro no Rosto do Outro como a impressão que o Infinito deixa no ser finito quando este compreende que a possibilidade de pensar a infinitude somente pode advir desta marca deixada em si (LEVINAS, Emmanuel. *De outro modo que ser ou para lá da essência*, p. 140) – ele é conquistado racionalmente pelo processo de um Eu que busca as razões pelas quais é possível um ser finito pensar o infinito, sendo que seria um contrassenso um ser finito ser causa de uma ideia de "grau superior". Cf. DESCARTES, René. *Princípios da filosofia*, artigo 18, p. 34. Deus, então, como ideia de um ser com todos os predicados infinitos, é provado como ideia exterior ao Eu pensante e deve eternizar todo o conhecimento adquirido pelo Eu, inclusive o primeiro deles, que é a reunião de si consigo mesmo, que até então valia somente no instante em que era pensado; ao garantir a realidade das coisas mesmas, independentemente de serem claras e distintas ou confusas e obscuras, por ser o único capaz de responder a uma série de cadeia causal concebida por um sujeito. Mas Deus concedeu a vontade infinita, dando poder e autonomia ao sujeito de autodeterminar-se pelo próprio pensamento, aliás, ele aparece no percurso também para validar a faculdade de julgamento. Um sujeito que é atravessado pelo Infinito e não tem o poder de se confirmar por sua vontade, tendo sua identidade iniciada a partir de um Outro, no recebimento do Infinito para além de si mesmo, que antes de se identificar suporta o Outro, não coaduna, evidentemente, com o método cartesiano. Cf. DESCARTES, René. *Meditações*.

<sup>387</sup> LEVINAS, Emmanuel. *De outro modo que ser ou para lá da essência*, p. 141.

### 2.1.1. Com os olhos nas pontas dos dedos e no coração

O jogo, instrumento cuja finalidade é libertar do tédio engendrado por um Eu que retorna a si mesmo sem nunca encontrar a alteridade radical, pode ser considerado uma referência *sem citação* à Pascal, apesar de a ele serem dedicadas algumas das epígrafes que abrem *De outro modo que ser ou para lá da essência*<sup>388</sup>. De qualquer forma, não surpreende que após uma crítica a Descartes, Levinas reporte-se a Pascal<sup>389</sup>. Um dos fragmentos que penso estar envolvido silenciosamente na citação acima é o 143/139 dos *Pensamentos*, que versa sobre o Divertimento. Acompanhemos o que ele diz:

fr 143/139: – Divertimento – (...) Fatigamos os homens com negócios, estudos de línguas e exercícios, e fazemo-lhes sentir que não poderão ser felizes sem que sua saúde, honra e fortuna, e as de seus amigos estejam em ordem, e que basta faltarlhes uma destas coisas para que sejam infelizes. E damos-lhes encargos e negócios que os atormentam desde que desponta o dia. – Eis aí, direis, uma estranha maneira de fazê-los felizes! Que poderia fazer melhor para torná-los infelizes? – (...) Bastaria tirar-lhes todas as ocupações; então se veriam a si mesmos, pensariam no que são, donde vêm e para onde vão (...) É por isso que depois de carregá-los de negócios, se lhes sobra tempo para descanso, nós o aconselhamos a empregá-lo em divertimento e no jogo, a andarem inteiramente ocupados<sup>390</sup>.

A retirada das ocupações dos seres humanos, enquanto uma possível tentativa de os tornar felizes perante a sobrecarga de tarefas que lhes fora imputada para garantir a felicidade de todos que os rodeiam, teria como consequência a desobstrução do campo da visão de si mesmo, do pensamento sobre si, do conhecimento de sua origem e destino. Entretanto, desembaraçar essa visão incorreria diretamente no tédio. No fr. 128/79, Pascal atesta "o tédio [ennui] que nos causa abandonar as ocupações a que nos apegamos"<sup>391</sup>. Não tendo, portanto, o desembaraçamento efeito desejado: o alcance da felicidade. Com isso, no fr. 131/622, ele

<sup>388</sup> Os dois fragmentos citados chamam a atenção para um ser proprietário, quais sejam: fr 295/64 "É esse o meu lugar ao sol". Eis o começo e a imagem da usurpação de toda a terra" e fr 451/210 "Utilizamos como podemos a concupiscência para fazê-la servir o bem público. Mas é só fingimento, e uma falsa imagem da caridade; pois, no fundo, é só ódio". PASCAL, Blaise. *Pensamentos*, respectivamente p. 113 e p. 150. Os números dos fragmentos serão apresentados seguindo respectivamente a numeração Brunschvicg e Lafuma.

<sup>389</sup> Se na nota 386 justifiquei a dificuldade da hospitalidade na filosofia cartesiana diante de um Infinito que aparece para garantir a realidade formal dos objetos conjuntamente com a faculdade de julgamento do Eu de afirmar a verdade ou falsidade de seus pensamentos, sabemos também que este Eu deverá se restringir em julgar as ideias claras e distintas se não quiser incorrer em erros. Pascal, por outro lado, oferece a possibilidade de ver o ocultamento, ou se quisermos manter o vocabulário cartesiano, as ideias obscuras, com uma clareza que vem do interior, do coração, como veremos ao longo do subcapítulo.

<sup>390</sup> PASCAL, Blaise. *Pensamentos*, p. 76.

<sup>391</sup> PASCAL, Blaise. *Pensamentos*, p. 70. Tradução ligeiramente modificada sugerida em OLIVA, Luís César Guimarães. *As reviravoltas do divertimento em Pascal*, p. 485.

afirma a impraticabilidade de ações carentes de agitações pois com elas não deixaria de se sentir abandonado, uma vez que coisa alguma "é mais insuportável ao homem do que um repouso total, sem paixões, sem negócios, sem distrações, sem atividade. Sente então seu nada, seu abandono, sua insuficiência, sua dependência, sua impotência, seu vazio"<sup>392</sup>. É notável, portanto, que, para Pascal, a distração acaba por consistir igualmente em uma ferramenta capaz de alentar o sufocamento do Eu, pois o tédio, para ele, provém justamente do abandono do ser humano em seu próprio vazio ao se descobrir diante do nada, ou seja, diante de si.

Não cabe aqui adentrar na discussão da inescapabilidade entre a infelicidade de se ocupar das coisas e o tédio de se desocupar delas<sup>393</sup>. Importa salientar a afinidade que Derrida quer mostrar entre os filósofos no que diz respeito às propostas para as subjetividades se libertarem do tédio, maneira pela qual ele aproximará a "subjetividade despojada de predicados ontológicos" de Levinas ao "eu puro desvestido de qualidades" de Pascal: ambos devem se esvaziar, serem absolvidos, expropriados! Chegarei logo a esse ponto em Pascal: esse sentimento de "seu nada" com o quê se encontra quando se está em repouso não possui a mesma qualidade do Nada indivisível que se ligaria ao Infinito<sup>394</sup>. Ao contrário, o sentimento de abandono vem da ausência de vínculo com Ele. Por isso, tendo a fazer uma certa correspondência entre esse *nada* pascaliano e a repetição do *mesmo*, em Levinas, ou seja, ao movimento tautológico do Eu, preso em si mesmo. Até porque na filosofia pascaliana, após o pecado original, o homem não teria mais acesso a um Nada:

fr 430/149: (...) Criei o homem santo, inocente, perfeito; enchi-o de luz e inteligência; comuniquei-lhe minha glória e minhas maravilhas. Os olhos do homem viam, então, a majestade de Deus. Não se achava nas trevas que o cegam, nem na mortalidade e nas misérias que o afligem. Mas não pôde manter tanta glória sem cair na presunção. Quis tornar-se o centro de si mesmo, independente do meu socorro. Subtraiu-se ao meu domínio; igualando-se a mim pelo desejo de encontrar a sua felicidade em si mesmo, abandonei-o<sup>395</sup>.

<sup>392</sup> PASCAL, Blaise. *Pensamentos*, p. 70.

<sup>393</sup> Para maior aprofundamento Cf. OLIVA, Luís César Guimarães. *As reviravoltas do divertimento em Pascal*.

<sup>394</sup> "Agora podemos entender a dimensão afetiva daquela situação do homem que pode ser vista no também famoso fragmento 72/199, sobre os dois infinitos: a situação de um ser perdido entre o tudo e o nada (nada em relação ao infinito, tudo em relação ao nada). Aqui o homem é dito um nada, mas não no sentido metafísico do nada absoluto (que para Pascal se une ao infinito), e sim como um vazio, ou melhor, como algo que foi esvaziado devido ao abandono". OLIVA, Luís César Guimarães. *As reviravoltas do divertimento em Pascal*, p. 487.

<sup>395</sup> PASCAL, Blaise. *Pensamentos*, p. 139.



A decaída ilustrada por uma visão voltada apenas para si, momento em que simultaneamente se perde a visão de Deus, interdita o acesso às extremidades (Infinito e Nada), provocando mais uma vez o tédio. O reconhecimento do intermédio no qual o ser humano vive é o reconhecimento da falta de vínculo com o Infinito. Se o jogo como divertimento disporia de uma investida em sair dessa condição de entremeios tediosa, Pascal logo acaba com qualquer esperança na concupiscência<sup>396</sup>, pois a miserabilidade humana já é consequência da queda, da qual não se pode sair senão pela transcendência a Deus. A queda possui o sentido desse abandono de Deus em razão de Adão ter preferido tornar-se igual a Ele, ao invés de ter mantido sua proporção com a eternidade e infinitude, com as quais estava ligado por ter sido criado à Sua imagem e semelhança<sup>397</sup>. Se agora, na corrupção humana, houvesse acesso a Ele, a penalidade pelo pecado cometido seria improfícua, ou seja, a salvação estaria garantida junto à prática pecaminosa. Será apenas pela morte que se alcançará a substancialidade perdida, mas *somente se* o ser for tocado pela graça.

Parece que se alcançou o denominador comum entre Levinas e Pascal, de uma maneira quase que invertida, para a solução da saída do tédio: nos dois casos a interrupção do Eu será efetivada por uma transcendência ao Infinito. Mas enquanto para Levinas o ser da presença é ontológico e a partir da interrupção do Eu se chega à subjetividade desinteressada em um *passado imemorial*, onde ela vem a ser abandonada em virtude da perseguição do Infinito; em Pascal, o ser humano na presença já é um ser des-interessado, abandonado, uma vez que sua *relação com o Infinito é decaída* – a recuperação de sua substância se dará por meio da interrupção do Eu. Essa situação se explica em razão de Adão ter tido sua unidade afirmada na anterioridade da primeira natureza, a qual poderia ser reconquistada após a sua morte.

Uma vez que os seres humanos herdaram o pecado original – Luiz César Oliva atenta para a esquiva de Pascal em produzir especulações a respeito do tema, apenas consentindo a existência do pecado original e se calando sobre sua transferência às novas gerações<sup>398</sup> –, perdem, concomitantemente, qualquer correlação com a eternidade e infinitude. Contudo, por não conhecerem a primeira natureza, resta unicamente o movimento de buscar a felicidade como um de seus rastros. O resultado é lançar-se em mergulho no divertimento, no mundo terrestre, acreditando que isso seja a plena felicidade: vive-se em uma aparência conquanto

<sup>396</sup> Pode ser entendida de maneira geral por perturbações dos apetites sensíveis.

<sup>397</sup> OLIVA, Luís César Guimarães. *A Questão da Graça em Blaise Pascal*, pp. 110-117.

<sup>398</sup> OLIVA, Luís César Guimarães. *A noção de Graça em Blaise Pascal*, p. 26.

não é possível reconhecer sua própria miserabilidade e a única possibilidade de sua aniquilação.

fr 693/198: – Vendo a cegueira e a miséria do homem, observando todo o universo mudo, e o homem sem luz, abandonado a si mesmo, e como que perdido neste recanto do universo, sem saber quem o pôs aqui, o que veio aqui fazer, o que se tornará ao morrer e incapaz de qualquer conhecimento (...) E, sobre isso, admiro como não se desespera por tão miserável estado (...) Quanto a mim, não pude entregar-me nem ligar-me, e, considerando quanta aparência há de que existe outra coisa *além do que vejo*, tratei de descobrir *se esse Deus não teria deixado algum sinal de si*<sup>399</sup>.

Agora o Eu perdido e des-substancializado, por ter sido retirado o que nele havia de infinito, é iludido pela incapacidade de conhecer a posição em que se encontra no mundo. Tendo Adão perpetuado o pecado ao buscar ser o centro de tudo, a reprodução desta atitude é pretendida pelos seres humanos que procuram aumentar a própria felicidade, expandindo o amor de si, muitas vezes conquistado pelo domínio, por meio do amor dos outros dirigido a eles:

Ao usar a si mesmo como ponto de vista para julgar a natureza, o eu cria um universo distorcido onde é a finalidade última de tudo e de todos. Sem o conhecimento da imortalidade da alma, que lhe daria um ponto de vista renovado, o eu detecta sua transitoriedade como a transitoriedade de tudo que existe, afastando a possibilidade de uma realidade transcendente. No entanto, nada que se encontre ao seu alcance poderá acalmar sua voracidade porque a matéria jamais lhe dará a infinitude: na verdade, mesmo situando seus objetivos no mundo finito, o homem não perde a necessidade do infinito. Aquilo que Pascal reconhece no fragmento 469 ("Sinto que posso não ter existido") é motivo de dor insuportável para o ser humano<sup>400</sup>.

O sinal deixado por Deus no mundo terrestre suporta ser visto por aqueles que veem além da imaginação, ou já se começaria a dizer pelos *cegos*? Porque a cegueira do homem a qual se dirige Pascal é aquela pela qual o ser humano é impedido de ver com olhos "da mente" curiosa que busca no visível a possibilidade de transcendência, uma vez que não conhece o estado da primeira natureza e perdeu a luz que Deus lhe havia dado na Criação. Pois disse Pascal na passagem já citada sobre o momento em que Deus criou o ser humano santo: "(...) enchi-o de luz e inteligência. (...) Os olhos do homem viam, então, a majestade de Deus. Não se achava nas trevas que o cegam". Após a perda da sua luz e sua visão, a cegueira

<sup>399</sup> [Itálico meu]. PASCAL, Blaise. *Pensamentos*, p. 213.

<sup>400</sup> OLIVA, Luís César Guimarães. *A Questão da Graça em Blaise Pascal*, p. 34. Neste trabalho a numeração do fragmento citado segue a ordem proposta por Brunshvicg.

concerne ao que não pode ver além, ao que pertence à primeira natureza. A queda faz dele um prisioneiro da concupiscência. Pascal, assim, convalida as três especificações<sup>401</sup> estabelecidas desde a primeira *Carta de São João* 2:16: "Pois tudo o que há no mundo – os apetites baixos, os olhos insaciáveis, a arrogância do dinheiro – são coisas que não vêm do Pai, mas do mundo". O mesmo arranjo que atribui ao mundo os vícios terrenos costuma ser reiterado por Santo Agostinho, Jansenius e, por fim, Pascal: fr 458/545 "tudo que há no mundo é concupiscência da carne ou concupiscência dos olhos ou orgulho da vida. *Libido sentiendi, libido sciendi, libido dominandi*". Referindo-se a concupiscência da carne aos prazeres do corpo e a busca por bens materiais; a dos olhos, à curiosidade e ao desejo de saber e; a do orgulho, à vontade do *moi*.

O problema todo, então, gira em torno da dificuldade de ver além para se libertar do tédio, da condição de miserabilidade e de um *certo cegamento*, porque estando preso à concupiscência e buscando o divertimento como instrumento para alentar o sufocamento do Eu e, ao mesmo tempo, voltando a visão para o centro de si mesmo – resultando em uma busca pelo aumento do amor próprio por meio de mentiras e qualidades imaginadas contadas ao outro<sup>402</sup> –, o ser humano vê-se realmente enceguecido e envolto em uma emboscada quando constata que nada disso preenche o vazio de seu abandono: "o homem não perde a necessidade do infinito". Se "a matéria jamais lhe dará a infinitude" necessária, é porque a luz para voltar a ver deve ser recebida por uma graça, afinal, como já dito, é transcendendo que sua substancialidade será devolvida. Isso significa que voltar a ver a "majestade de Deus" não depende de abrir os olhos da curiosidade e do saber, mas de uma visão que consiga ver "além do que vejo".

Para alcançá-la, Derrida tinha dito nas entrelinhas que era preciso ser expropriado. Com Levinas, a transcendência efetivava-se pelo que se pode chamar de uma cegueira nas doações das posses, o que também foi denominado de sacrifício da subjetividade do olhar conquistador. Mas e com Pascal? Sabe-se que é pela passagem do recebimento da graça. Oliva conta que o dom divino é "transmitido para o mais íntimo do homem (o coração), [e]

---

<sup>401</sup> MORAES, Fábio Cristiano de. *As razões do coração: um estudo sobre a centralidade do coração em Pascal*, p. 185.

<sup>402</sup> fr 147/806 "Não nos contentamos com a vida que temos em nós e no nosso próprio ser: queremos viver na ideia dos outros uma vida imaginária, e, para isso, esforçamo-nos por fingir. Trabalhamos incessantemente para embelezar e conservar nosso ser imaginário e negligenciamos o verdadeiro". PASCAL, Blaise. *Pensamentos*, p. 77.

determina infalivelmente a vontade humana a se unir à divina"<sup>403</sup>. Neste sentido, quem consegue ver para além da aparência é aquele que vê *com os olhos do coração*<sup>404</sup>: "A primeira coisa que Deus inspira na alma que Ele se digna a tocar verdadeiramente é um conhecimento e uma visão extraordinária pela qual a alma considera as coisas e ela mesma de maneira totalmente nova"<sup>405</sup>. Temos, portanto, ao menos *duas visões* em Pascal, porque é por meio de uma visão que se é agraciado, mas não se trata de *uma visão nem biológica nem de uma consciência*, se considerada apenas enquanto pensamento controlador das paixões e habilidoso nos cálculos demonstráveis. Trata-se, portanto, de *uma visão do coração*.

E isso apenas ocorre quando, ao se distanciar dessa exterioridade de um eu que se põe na relação com o outro ilusoriamente, o ser humano enfrenta o tédio e odeia<sup>406</sup> a sua concupiscência, tornando-se cristão. Ao passo que a odeia, ele perde as qualidades obtidas durante a conquista do amor próprio e, assim, reenvia a sua existência ao Infinito ao ser tocado pela graça no coração. Interrompe, desse modo, o próprio eu: sua vivência no afastamento da exterioridade suporta a solidão em que se encontra, imitando o sentimento da dor de Cristo. Ao se imputar essa condição de sacrifício, vive-se a morte a cada momento do sofrimento, proporcionando a imediação com a transcendência e, enfim, a reunião com a substancialidade. Dado que o ser já estava abandonado após a queda mas seu olhar não via o outro, o sacrifício do cristão, em Pascal, endossaria a oportunidade de sair de si, por *um exílio*, como única forma de livrar a alma da concupiscência.

---

<sup>403</sup> [Interpolação minha]. OLIVA, Luís César Guimarães. *A noção de Graça em Blaise Pascal*, p. 39.

<sup>404</sup> Pascal remete à visão da alma, como segue na citação do corpo do texto, a qual o coração será muitas vezes aproximado. Ele remete também à visão do *espírito de finura*, umas das mais importantes atividades do coração, ao especificar o modo de concepção dos princípios não demonstráveis. No fr. 1/512 ele diferencia o *espírito de geometria* do *espírito de finura*, sendo que o primeiro deve fazer cálculos e chegar à conclusões baseadas em provas, enquanto no segundo, "os princípios são de uso comum, aos olhos de todo mundo (...) trata-se somente de ter boa vista, mas que seja boa, pois os princípios são tão sutis e em tão grande número que é quase impossível não nos escaparem alguns". PASCAL, Blaise. *Pensamentos*, p. 37. Ao coração, Pascal associa a visão, na esteira de Santo Agostinho que "retomou e enriqueceu as comparações bíblicas do coração com a vida do corpo: o coração, portanto, tem a sua «boca», a sua «língua», seus «olhos», seus «ouvidos» e até as suas «mãos». No original: "(...) a repris et enrichiles comparaisons bibliques de ce cœur avec la vie du corps: le cœur a donc sa « bouche », sa « langue », ses « yeux », ses « oreilles » et même ses « mains ». SELLIER, Philippe. *Pascal et San Augustin*, p. 123.

<sup>405</sup> PASCAL, Blaise. *Sur la conversion de pécheurs*. No original: "La première chose que Dieu inspire à l'âme qu'il daigne toucher véritablement, est une connaissance et une vue toute extraordinaire par laquelle l'âme considère les choses et elle-même d'une façon toute nouvelle". Tradução apresentada de OLIVA, Luís César Guimarães. *A noção de Graça em Blaise Pascal*, p. 40.

<sup>406</sup> fr 455/597 "— O eu é odioso: (...) se eu o odeio porque é injusto que se torne o centro de tudo, odiá-lo-ei sempre. Numa palavra, o eu tem duas qualidades: é injusto em si, fazendo-se centro de tudo; é incômodo aos outros, querendo sujeitá-los (...)". PASCAL, Blaise. *Pensamentos*, p. 150.

Não é por não compreenderem Deus que os homens dormem enquanto Jesus vela; não é por não compreenderem o sacrifício divino que está para se dar que os apóstolos não manifestam a força do espírito vigilante. É por não compreenderem a medida extrema do sofrimento humano, por terem perdido, ou nunca terem tido, a compreensão sensível do nada em latência, da extraordinária privação intimamente constitutiva do homem. Não compreendem a necessidade da vigília porque não sabem o quanto um homem pode sofrer na situação de abandono do espírito. Pascal é sensível a este outro paradoxo, o da solidariedade pela qual tocamos o fundo do abismo: somente aquele que sofre absolutamente pode indicar aos outros a possibilidade-limite do sofrimento, a possibilidade recusada e recalcada de ser em exílio, de reconhecer-se a si mesmo na dimensão da privação total<sup>407</sup>.

A aniquilação da finitude diante do Infinito, *subjetividade sacrificada*, carrega a capacidade de *receber o outro para além e antes da razão*<sup>408</sup>, pois apenas quando o eu pascaliano encarar o tédio e odiar o *eu*, o cristão terá condições de se relacionar e acolher Deus, assim como a *subjetividade hospitaleira* de Levinas. A despeito da posição na qual se encontra a subjetividade despojada de predicados ou de qualidades, respectivamente em cada um dos filósofos, importa que, quando exilada, viabiliza, na sua expropriação, o acolhimento ao outro – do Infinito – *incondicionalmente*. Aqui Derrida encontra uma guarida para contestar a tradição vitoriosa da hospitalidade, tendo seu ápice no resguardo da condição kantiana, que estabelece o limite no direito à propriedade e à soberania estatal<sup>409</sup>, esta que filtra e escolhe quem entra e quem sai e outorga apenas o direito de visita. É "como se o imperativo categórico da hospitalidade exigisse transgredir todas as leis da hospitalidade, a saber, as condições, as normas, os direitos e os deveres que se impõem aos hospedeiros e

---

<sup>407</sup> SILVA, Franklin Leopoldo e. *O mediador e a solidão*.

<sup>408</sup> "Pascal apresenta-a [concepção do coração] levando em consideração toda sua discussão sobre os limites da razão e o desconhecimento pela razão de seus próprios princípios, donde, portanto, justamente por isso, se pode chegar à conclusão de que há uma *instância anterior* e superior à própria razão que é capaz de persuadi-la, pois lhe oferece seus princípios; uma instância que persuade a alma de um modo não-demonstrativo, *eo ipso*, não-*racional*". [Interpolação e itálico meus]. AQUINO, João Emiliano Fortaleza de. *Blaise Pascal: os limites do método geométrico e a noção de "coração"*, pp 53-54.

<sup>409</sup> Derrida está se referindo ao terceiro parágrafo de *A paz perpétua*: "Fala-se aqui, como nos artigos anteriores, não de filantropia, mas de direito, e hospitalidade significa aqui o direito de um estrangeiro a *não ser tratado com hostilidade* em virtude da sua vinda ao território de outro. *Este pode rejeitar o estrangeiro, se isso puder ocorrer em dano seu*, mas enquanto o estrangeiro se comportar amistosamente no seu lugar, o outro não o deve confrontar com hostilidade. Não existe nenhum direito de hóspede sobre o qual se possa basear esta pretensão (para tal seria preciso um contrato especialmente generoso para dele fazer um hóspede por certo tempo), mas um direito de visita, que assiste todos os homens para se apresentarem à sociedade, em virtude do direito da propriedade comum da superfície da Terra, sobre a qual, enquanto superfície esférica, os homens não se podem estender até ao infinito, mas devem finalmente suportar-se uns aos outros, pois originariamente ninguém tem mais direito do que outro a estar num determinado lugar da Terra. (...) O direito de hospitalidade, isto é, a faculdade dos estrangeiros recém-chegados *não se estende além das condições de possibilidade* para intentar um tráfico com os antigos habitantes. Deste modo, partes afastadas do mundo podem entre si estabelecer relações pacíficas, as quais acabarão por se tornar legais e públicas, podendo assim aproximar cada vez mais o gênero humano de uma *constituição cosmopolita*". KANT, Immanuel. *A Paz Perpétua*. Universidade da Beira Interior: Covilhã, 2008, p. 20.

hospedeiras, aos homens e às mulheres que oferecem e àqueles e àquelas que recebem a acolhida"<sup>410</sup>. A sua defesa de uma hospitalidade incondicional ao Outro, parte tanto do lugar crítico à intuição husserliana que acaba por excluir o indício, como aos imperativos categóricos kantianos que operam na escassez de intuição, levando a uma suprassensibilidade que se constitui interna sem, portanto, a possibilidade de encontrar um correlato fenomênico com o qual eles, os imperativos, encontrem abrigo na realidade.

Pensar junto a Pascal a ultrapassagem do conhecimento e, principalmente com Levinas, o recebimento incondicional do Infinito *antes* da percepção, como quem "lhe oferece o seu próprio, o nosso próprio sem pedir a ele nem seu nome nem contrapartida"<sup>411</sup>, vai conformando uma conjunção entre o pensamento derridiano e hospitalidade, um pensamento que se junta à cegueira, um olhar do coração de "quem" pode receber. Uma cegueira curada por uma visão que recebeu a luz no interior. *A cegueira corre sempre ao lado da expropriação, é sempre cego quem recebe o Infinito*, oferecendo suas propriedades, por isso pode dispor de suas portas e janelas abertas a quem quer que chegue.

Um acréscimo final deve ser enunciado: a aproximação, proposta por Derrida, deve-se a duas filosofias que flertam com a teologia. Afinal, em Levinas, a subjetividade recebe o Infinito como rastro de Deus no *Rosto* de Outrem. Aqui, no entanto, reconhece-se que as obras de Levinas e Pascal, embora contenham tal aspecto, não podem ser reduzidas a ele, com prejuízo de perder alguns dos ganhos filosóficos que propuseram, a saber, *uma subjetividade exilada, sacrificada, sem predicados, que transcende ao receber o outro*. Uma noção de hospitalidade instigada também por essa tradição que acabo de apresentar, porque apenas a defesa dos predicados, como tratado até aqui, constituiu um sujeito de direito que se aparenta aberto quando é fechado ao outro, tentando evitar para além do que se vê: "Trata-se menos de dizer o que é tal com o é, de descrever ou de constatar o que se vê (percepção ou visão) do que de observar a lei para além da vista"<sup>412</sup>. Assim, Derrida, desafia a condicionalidade do horizonte e da irredutibilidade do *eu* para a intuição husserliana funcionar, bem como desafia os limites dos *a priori* da sensibilidade<sup>413</sup> que permitem, pelo esquematismo da imaginação, a correspondência entre intuição e conceito, isto é, a visibilidade do fenômeno kantiano<sup>414</sup>.

---

<sup>410</sup> DERRIDA, Jacques. *Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar Da Hospitalidade*, p. 69.

<sup>411</sup> DERRIDA, Jacques. *Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar Da Hospitalidade*, p. 69.

<sup>412</sup> DERRIDA, Jacques. *Memórias de Cego: o auto-retrato e outras ruínas*, p. 36.

<sup>413</sup> Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*.

## 2.2 Hospitalidade desde um olhar sensível

O sacrifício do olhar, cegueira do conhecimento, aniquilamento da subjetividade controladora e imperialista do Eu, levou à visão do coração. Olhos com os quais se vê além da vista, principalmente se tomadas as limitações das visões carnal e curiosa. Para tanto, demandou-se uma alteração: a iluminação necessária para ver deixa de vir de uma luz sensível para vir de uma luz sobrenatural. É esta última que no momento prévio à abertura das "janelas da alma", quando reinava uma certa cegueira sob o mundo terrestre, lança seus raios sobre os olhos, mas agora os do coração, no sentido da transcendência. É apropriado dizer, no que concerne ao desenvolvido até aqui, que a transcendência inaugura – nesse curso em que tudo se origina pelo rastro, portanto, "acima de tudo não há rastro originário"<sup>415</sup> – uma maneira de sair da identificação do Eu consigo mesmo, promovendo a relação incondicional com Outro: o diálogo impossível buscado desde o início de *Memórias de Cego*, uma visão que não reduz o outro e, enfim, o recebe.

Esses desdobramentos foram possíveis mediante uma *diacronia*, engendrando uma fissura para o êxito do *deslocamento* em Derrida. Constituída a contaminação da ideia pelo rastro deixado no mundo pelo Outro, isso não implica que a desconstrução ignora a maneira pela qual o *evento* é afetado por essa ideia. Como se a passividade em receber não tivesse qualquer efetividade, mesmo a de uma efetividade não empírica, e armasse seu teto debaixo dos galhos do *para lá da essência*, tendo unicamente por função guiar idealmente a inferioridade do mundo. Mas se o para lá da essência, este não-lugar, carrega o peso da imobilidade, somente o faz à sombra da diáspora. Conhecida a contaminação da ideia, ultrapassando o tempo da presença, o mundo exige se "impor". É preciso retornar à presença sob nova direção: já não é mais a mesma presença husserliana,

não se relacionando o rastro menos com aquilo que se chama presente do que aquilo que se chama passado, e constituindo aquilo a que chamamos presente por

---

<sup>414</sup> Jean-Luc Marion argumenta nessa mesma direção. Com isso, no entanto, não quero dar a entender que se trate de um projeto idêntico ao de Derrida. Até porque sua proposta de incluir a revelação dentro do escopo fenomenológico, enxertando o excesso de intuição no *fenômeno saturado* – afinal, diz ele, a intuição é "índice de fenomenalidade" (p. 51) – e ultrapassando a visão intencional, não coaduna exatamente com a contaminação e interrupção derridiana que não pretende assegurar para a spectralidade a noção de fenômeno, muito embora seja aproximada ao *noema*, mas justamente para afirmar a indecidibilidade *entre* a consciência e o mundo, uma vez que ele não pode suspender completamente o último. Cf. MARION, Jean-Luc. *O visível e o revelado* e DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx*.

<sup>415</sup> DERRIDA, Jacques. *A diferença*, nota 2, p. 43.

intermédio dessa relação mesma com o que não é ele próprio: absolutamente não ele próprio, ou seja, nem mesmo um passado ou um futuro como presentes modificados. É necessário que um intervalo separe do que não é ele para que ele seja ele mesmo, mas esse intervalo que o constitui em presente deve, no mesmo lance, dividir o presente em si mesmo, cindindo assim, com o presente tudo o que dele se pode pensar, ou seja, todo o ente, na nossa língua metafísica, particularmente a substância e o sujeito. Esse intervalo constituindo-se (...) é aquilo que podemos chamar *espaçamento*. E é a esta constituição do presente (...) de rastros de retenções e protensões que eu proponho que se chame (...) *arqui-rastro*<sup>416</sup>.

Acometida a presença pelo rastro de todo outro, o evento obtém destaque sem ele mesmo precisar se fixar pela transcendentalidade. E como o rastro veio do mundo, não é que se retorna ao mundo como se ele já não fosse também desde já um rastro. Essa relação ficará mais descomplicada quando for aprofundada a tradução desse evento na visão do cego. A promessa de se converter em um visionário parece se cumprir a partir de uma transição do pensamento *transcendental* ao pensamento que Derrida nomeou, sem mais nenhuma surpresa nesse momento, de *sacrificial*, este que não transcorre sem a menção do segundo ao primeiro: *o sacrificial é tema do transcendental e, sobretudo, apresentado participando de uma relação de troca com ele*. A imemorialidade permanece na presença consoante a reunião entre passado-presente-futuro da temporalidade judaica. Com efeito, não se trata de uma via de mão única, a interioridade aberta à exterioridade igualmente lhe afetará de forma não simétrica na atenção dedicada aos cuidados oferecidos durante a sua estadia.

Sendo assim, fazer o cego ver foi um acontecimento que na história da filosofia só se confirmou numa interioridade, cuja eventualidade culminou na decisão por empreender esse itinerário sublinhando a *subjetividade sacrificada*. Em *Memórias de Cego*, quem se responsabilizou por essa passagem foi o *terceiro impoder*: o autorretrato. Mas este que é, na verdade, um heterorretrato procedente da posição da alteridade no lugar dos olhos que nos vê quando miramos no espelho; não deixa de ser, graças à des-indentificação a si, um sacrifício do sujeito. O autorretrato estará de volta quando chegar a hora e a vez de Santo Agostinho, quem reparte seu quinhão de confusão entre filosofia e teologia com Levinas e Pascal, e de quem foi emprestada essa imagem dos olhos do coração<sup>417</sup>.

<sup>416</sup> DERRIDA, Jacques. *A diferença*, p. 44.

<sup>417</sup> "E talvez tenha sido este o grande poder de visão que, por um instante, foi concedido aos olhos do santo varão Job quando ainda no seu corpo mortal, disse a Deus: 'A princípio só te ouvia com meus ouvidos, mas agora são os meus olhos que te veem; por isso desprezei-me a mim próprio, dissolvi-me e considere-me terra e cinzas', embora nada haja que impeça que isso se refira aos olhos do coração acerca dos quais diz o Apóstolo: 'tende iluminado os olhos do coração'. Que é mesmo com este que Deus serás visto, quando for visto (...). SANTO AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, vol. 3, p. 2360.



Esta outra herança, que suplica se desprender da tradição do fenômeno – em alguma medida regressando até Platão – a qual Derrida explicita, propõe a tematização do cego que vê. Se se mantivesse apenas no pensamento transcendental do desenho, como condição de possibilidade, poderia parecer que exclusivamente a expropriação dessas condições – portanto, revelar a condição de impossibilidade da condição de possibilidade – possuiria a capacidade de receber o outro estrangeiro. Dibutade virava as costas "como se ver fosse interdito para desenhar" e, no entanto, desenhava pela memória. Seria razoável especular que nesse tempo deslocado, onde nem a memória pode ser restituída, ao olhar de frente, a cega ou o cego conseguiriam ver? Porque o desenho, afinal de contas, tentará representar algo, não obstante o modelo seja irrepresentável pela figura. Mas no caso da conquista da visão do cego, encaminhando para o pensamento *sacrificial*, a inerente irrepresentabilidade diz, preferencialmente, sobre a dificuldade de mostrar o que acontece sob à nossa vista quando não se tem em vista a visão desde o interior.

Por isso, o evento da cegueira, quando exposto, afirma Derrida, é melhor compreendido sob o ponto de vista histórico do que sob a estrutura do transcendental<sup>418</sup>, que aparenta ser atemporal. Encontrado na revelação ou na origem de narrativas míticas<sup>419</sup>, não à toa, o filósofo selecionará, nesse momento, obras que reproduzem cenas bíblicas, messiânicas ou mitológicas. Esse evento, entretanto, é apresentado em movimento com a condição de possibilidade. Como indicado há pouco, uma troca entre os dois pensamentos constitui a origem do desenho e é preciso averiguar se uma cegueira não precipita a outra<sup>420</sup>, ou melhor, continua Derrida, se o pensamento *sacrificial* não motiva o *transcendental*: "os olhos vazados ou queimados, a castração (...) a sublimação ou a interiorização"<sup>421</sup>. De forma que, para o cego ver, a cegueira deverá ser suplementada pela clarividência. O desvio passa a ser propiciado pelo *suplemento*<sup>422</sup>: uma adição exterior à interioridade da cegueira, mas que vem *substituir* e

<sup>418</sup> DERRIDA, Jacques. *Memórias de Cego: o auto-retrato e outras ruínas*, p. 98.

<sup>419</sup> DERRIDA, Jacques. *Memórias de Cego: o auto-retrato e outras ruínas*, p. 98.

<sup>420</sup> DERRIDA, Jacques. *Memórias de Cego: o auto-retrato e outras ruínas*, p. 48.

<sup>421</sup> DERRIDA, Jacques. *Memórias de Cego: o auto-retrato e outras ruínas*, p. 48.

<sup>422</sup> Derrida, em *Gramatologia*, especifica duas funções ao *suplemento* que não convém à noção de complemento. No contexto de sua leitura do valor que Rousseau confere à escritura, o contratualista teria emitido duas sentenças: a escritura tanto é uma doença da fala que destrói sua presença, quanto uma reapropriação do que a fala se deixa expropriar. Desse movimento, Derrida depreende a dupla função do complemento. 1) a escritura é excesso de plenitude, isto é, plenitude da plenitude da presença da fala e; 2) substituição da marca de um vazio do signo não preenchido pela própria fala. Ele ainda arremata com a diferença em relação à ideia de *complemento*: "acrescentando-se ou substituindo-se, o suplemento é *exterior* (...)". Diferentemente do *complemento*, afirmam os dicionários, o suplemento é uma "adição *exterior*". (DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*, pp. 173-178).

não identificar o que aparece vazio, movimento muito similar ao que foi desenvolvido com a subjetividade sacrificada.

Nesse sentido, substituir-se à lógica transcendental confere um suporte a ponto da sacrificialidade ser anulada e, ao mesmo tempo, com o auxílio de sua figura, chamar em memória – não retensiva –, a primeira<sup>423</sup>. *Uma relação em que a substituição caracteriza a indiscernibilidade de ambos os pensamentos não vistos separadamente na obra*<sup>424</sup>. Isso não quer dizer que não haja diferença entre eles, mas suas fronteiras são frequentemente transbordadas e de difícil demarcação pelo círculo inconcluso de troca que estabelecem, inclusive de sua origem, uma vez que a origem apela ao *arqui-rastro*. Que se repare no percalço da segunda hipótese de *Memórias de Cego*:

desenho de *cego* é um desenho *de* cego. Duplo genitivo. Não há aqui nenhuma tautologia mas uma fatalidade do auto-retrato. De cada vez que um desenhador se deixa fascinar pelo cego, de cada vez que ele faz do cego um tema do seu desenho, projecta, sonha ou alucina uma figura de desenhador ou, mais precisamente por vezes, de alguma desenhadora<sup>425</sup>.

Derrida presenteia a leitora e o leitor com essa repetição ligada pelo verbo *ser* sem atingir a identificação entre uma e outra, ao invés disso, desvia o movimento circular pelo recurso da acentuação. A diferença entre as duas sentenças mostra que o conteúdo abordado, o cego, é já um desenho de um desenhador, ou melhor, desenhadora, também ela, cega. Uma vez lançado à primeira hipótese, a conjecturar com Dibutade que desenhar é um ato que se realiza sob a circunstância da cegueira, ou seja, impedido da visão do objeto, qualquer tentativa de representar algo pelo traço provocaria, ao mesmo tempo, a representação da cegueira de toda desenhadora ou desenhador que deslizou a ponta do lápis. Não aquela cegueira que deixa de ver e nem somente a cegueira que dá a ver, mas *a expropriada visão cega que vê*.

E considerando que, até o momento, à análise de Derrida a respeito do sacrificial não se devotaram muitas linhas, embora, na obra, os dois pensamentos sejam destituídos de distinção; é preciso não apenas respeitar as sugestões da dupla proposta derridiana, bem como, principalmente, aproximar-se da maneira pela qual a segunda cegueira permite o cego

---

<sup>423</sup> DERRIDA, Jacques. *Memórias de Cego: o auto-retrato e outras ruínas*, p. 98.

<sup>424</sup> DERRIDA, Jacques. *Memórias de Cego: o auto-retrato e outras ruínas*, p. 125.

<sup>425</sup> DERRIDA, Jacques. *Memórias de Cego: o auto-retrato e outras ruínas*, p. 10.

ver afora a condição de possibilidade, já que com Pascal se alcançou a visão interior no transcurso da transcendência, excluídos os recursos que ocasionaram "a abertura dos olhos de cego". Sob esse pretexto, começo comparando a escolha de Derrida por indicar, tal como os três *impoderes do olhar* do pensamento transcendental, três tipos de *violências sacrificiais* que levariam ao cegamento: 1) o *desdém* (manha ou engano), 2) o *castigo* e 3) a *conversão* que, diferentemente dos três anteriores, os quais parecem propor uma ordem seguindo "etapas" (o hiato entre olhar e desenhar; a evasão do traço quando já traçado; e a identificação no desenho de um autorretrato), estes três últimos "se convertem precisamente um no outro"<sup>426</sup>. Como se não importasse mais construir um passo a passo a ser desconstruído porque o alvo se dirige, doravante, ao conteúdo do desenhado ao invés da ação do desenhar. E como se o retratamento da violência da cegueira estivesse disponível a se transmutar, conservando um "centro que não tem mais lugar natural"<sup>427</sup> por ser constituído por reenvios de um significante ao outro.

Pois bem, recuperando nos porões do Louvre, na maior parte das vezes, desenhos que expõe narrativas mitológicas ou bíblicas<sup>428</sup>, Derrida oferece alguns exemplos para essas violências. Para fins desta investigação, interessada na graça que toca o coração transmitindo a verdade, ater-se aos eventos bíblicos configura uma justificativa plausível. A iniciar pelo *desdém*, a citação de Derrida remonta à escolha de um pai por um filho em detrimento de outro. Esse episódio, relatado no primeiro livro do *Antigo Testamento*, versa sobre o momento no qual Isaac, filho de Abraão, enganado por sua esposa Rebeca, abençoa o filho mais novo, Jacob, em oposição ao primogênito Esaú. Em *Gênesis 27:1*, Isaac é declarado cego em virtude de sua senescência. Incerto sobre seus próximos dias na Terra, solicita a Esaú ir à caça para lhe preparar uma refeição apetitosa "a fim de que eu coma e minha alma te abençoe antes que eu morra"<sup>429</sup>. Rebeca tendo ouvido o diálogo, corre ao filho mais novo, seu preferido, e também lhe solicita uma caça para que ela mesma prepare o banquete e ele possa apresentá-lo no lugar de Esaú. Com esse propósito, ela especifica seus ingredientes: dois belos cabritos.

<sup>426</sup> DERRIDA, Jacques. *Memórias de Cego: o auto-retrato e outras ruínas*, p. 98.

<sup>427</sup> Um pouco como a ausência de centro no jogo da significação, em que o significado não possui lugar seguro em um conceito fixado, estaria mais para uma função no qual se fazem substituições indefinidas de signos. Cf. DERRIDA, Jacques. *A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas*, p. 409.

<sup>428</sup> Indico alguns deles, a título de explanação: *Isaac Abençoando Jacob*, de Primatice; *O Sonho de Jacob*, de Rembrandt; *A morte de Orion*, de Escola de Fontainebleau; *Diana a Chorar a Morte de Orion* de Escola de Fontainebleau; *Elimas Atingido pela Cegueira*, de Giulio Clovio; *Sansão a Ser Cego pelos Filisteus*, atribuído a Hoet; *A Conversão de S. Paulo*, com três versões: de Lélío Orsi, La Hyre e Caravaggio.

<sup>429</sup> BÍBLIA. *Gênesis*, 27:4.

Deles retira o alimento e a pele para cobrir os braços e o pescoço de Jacob e o fazer se passar pelo peludo Esaú. Vestido com as roupas de seu irmão, Jacob vai até seu pai fingindo ser quem não é. O pai percebe, então, que há alguma discrepância: "Aproxima-te, pois, para que te apalpe, meu filho, para saber se és ou não o meu filho Esaú" e, após o apalpar dá seu veredito: "A voz é a de Jacó, mas os braços são os de Esaú!"<sup>430</sup>. Na confirmação da vitória dos braços sobre a voz, ele o abençoou. Exposto à manipulação do outro, Isaac troca Esaú por Jacob, atraído pela benção testamentária do pai. Isaac, portanto, nomeia seu sucessor em uma noite, sem a luz do conhecimento de quem se achava à sua frente. Mas será que sem nenhum conhecimento?

Dois alertas são emitidos por Derrida: primeiramente, não teria havido uma traição nesse engano eivado por Rebeca<sup>431</sup>, senão que ela responde a um "plano" divino. Rebeca recebe o prenúncio de Iahweh quando grávida: "Há duas nações em teu seio, dois povos saídos de ti se separarão, um povo dominará um povo, o mais velho servirá ao mais novo"<sup>432</sup>. Derrida avalia que Rebeca vê mais longe com os olhos de Deus o destino de Israel, inclusive, nome dado depois ao seu filho Jacob. Mas, em segundo lugar, não o teria também pressentido Isaac, portanto, visto mais longe, uma vez que ele manteve a sua posição ao saber da troca que realizara? O excerto bíblico ainda conta que Esaú foi relegado pelo pai que lhe inflige ir embora: "Longe das gorduras da terra será tua morada, longe do orvalho que cai do céu. Tu viverás de tua espada, servirás a teu irmão"<sup>433</sup>.

Jacob também sofrerá de cegueira quando envelhecer, repetindo a eleição do neto mais novo em detrimento do mais velho. Nessa ocasião, José, filho de Jacob, aproxima seus filhos para que o pai, que não enxergava tão bem, pudesse beijá-los e apertá-los. "José tomou a ambos, Efraim com sua mão direita para que ficasse à esquerda de Israel, Manassés com sua mão esquerda para que ficasse à direita de Israel (...). Mas Israel estendeu a mão direita e a colocou sobre a cabeça de Efraim, que era o mais novo, (...) cruzando as mãos"<sup>434</sup>. A despeito da precaução de José, Jacob – já chamado de Israel após ter recebido seu nome no incidente de uma "luta com Deus"<sup>435</sup> à propósito do reencontro com seu irmão – ratifica sua escolha. Se

<sup>430</sup> BÍBLIA. *Gênesis*, 27:21-22.

<sup>431</sup> DERRIDA, Jacques. *Memórias de Cego: o auto-retrato e outras ruínas*, p. 10.

<sup>432</sup> BÍBLIA. *Gênesis*, 25:23.

<sup>433</sup> BÍBLIA. *Gênesis*, 27:39-40.

<sup>434</sup> BÍBLIA. *Gênesis*, 48:13-15.

<sup>435</sup> "Não te chamarás mais Jacob, mas Israel, porque foste forte" contra Deus e contra os homens, e tu prevaleceste". BÍBLIA. *Gênesis*, 32:29.

ainda for resgatada a história do quase-sacrifício do próprio Isaac<sup>436</sup> por seu pai Abraão, a instigante provocação de Derrida admite um certo conhecimento na filiação da cegueira que atende a uma providência:

Porque cega o sacrifício no seu preciso momento, sem olhar pelo que está em jogo? E isto, quer se trate do acto de eleição ou de seres eleitos – frequentemente eleitos para serem sacrificados: o filho único, um filho pelo outro – *ou a filha mais invisível do que nunca*. A menos que seja o contrário: não se vê mais porque se vê demasiado longe e demasiado bem – mas isso vem então a dar no mesmo, na mesma *hipótese da vista*<sup>437</sup>.

A passagem acima chama atenção para uma visão que consegue ver além, mas agora Derrida agrega as duas hipóteses, como ele mesmo diz que seria com sua *hipótese de vista*: "As duas cruzar-se-ão, mas sem jamais se confirmarem uma à outra, sem a menor certeza, numa conjectura ao mesmo tempo singular e geral, a *hipótese da vista*, nem mais nem menos"<sup>438</sup>. Previamente, foi apresentada a hipótese *ab-ocular* da perda da intuição. A relevância em reproduzir esse trecho se deve a levantar a segunda hipótese, a de uma enxertia do olho, enxertia de um ponto de vista no outro e, aqui, talvez, esteja mais explícito o motivo pelo qual a segunda hipótese não costuma ser apresentada sozinha. Seguindo no afinco de ressaltar a segunda, o sacrifício do olhar foi trazido nessa passagem para dizer de sua participação em toda eleição: seja da parte do sacrificante que parece de alguma maneira sempre estar cego, portanto, já sacrificado; seja do eleito, que em algum momento também será abatido, em sacrifício, tornando-se cego. Quem elege não tem a comprovação de que o eleito atenderá suas expectativas, já o eleito acaba carregando consigo a cegueira de quem o elegeu, incumbido da responsabilidade de ser expropriado pelo outro. Este último recebe o conhecimento de quem vê além.

O *plot-twist*, no entanto, ficaria por conta da filha invisível! Ela "ocuparia" o lugar *por excelência* do sacrifício perante o silêncio de sua nomeação na ordem natural das gerações, ou

<sup>436</sup> "(...) seu pai [de Isaac] havia por duas vezes «erguido os olhos» no momento decisivo em que quase o sacrificou e depois o poupou substituindo-lhe o carneiro". DERRIDA, Jacques. *Memórias de Cego: o auto-retrato e outras ruínas*, p. 20.

<sup>437</sup> [Itálico meu e tradução ligeiramente modificada]. DERRIDA, Jacques. *Memórias de Cego: o auto-retrato e outras ruínas*, p. 104. No original: "Pourquoi le sacrifie aveugle-t-il en son moment même, sans regard possible pour ce qui est en jeu? Et cela qu'il s'agisse de l'acte d'élection ou des êtres élus – souvent élus pour être sacrifié: le fils unique, un fils pour l'autre – ou la fille plus invisible que jamais. A moins que ce ne soit le contraire: on ne voit plus parce qu'on voit trop loin et trop bien – mais cela revient donc au même, à la même *hypothèse de la vue*". DERRIDA, Jacques. *Memoires d'aveugle: l'autoportrait et autres ruines*, p. 102.

<sup>438</sup> DERRIDA, Jacques. *Memórias de Cego: o auto-retrato e outras ruínas*, p. 9.

sua inversão, com vista a atender a providência divina. Mas na inversão que anda junto ao deslocamento, a sua invisibilidade deve falar menos sobre as privações de sua participação nesta história de direitos hereditários e mais sobre suas qualidades de ver "demasiado longe e demasiado bem". O cego enganado não vê os filhos ou netos, mas a clarividência veio a suplementar a sua falta de visão: vê o invisível com os olhos do coração, como já tratado e constituinte do foco de atenção adiante. Ponto de vista cego da diferença sexual do desenho, a segunda cegueira começa a ganhar corpo, ainda que não empírico, com a invisibilidade da filha. A in-corporação da mulher na filiação do *ver além* suscitar "dar no mesmo", ou seja, na *hipótese de vista*, deve-se à sua ausência não refletir uma nova hipótese, senão a mesma em que as duas se cruzam sem se confirmarem. À ela, Derrida concede o estatuto de uma *hipótese suplementar*:

O que não é uma terceira hipótese, mas uma hipótese suplementar, uma conjectura adicional. Ela não excede as outras duas senão para a elas voltar a fim de as completar. Sempre como *hipóteses da vista*. Há, claro, mulheres cegas, e de que se fala, mas pouco, justamente. Há poucas e fala-se pouco delas. Santas, mais do que heroínas. Há a Santa Lucília, a siciliana do séc. IV, que tinha feito voto de virgindade. Por causa do seu nome, e porque os seus perseguidores a teriam cegado, implora-se-lhe para curar as afecções da vista. Os seus olhos estariam guardados como relíquias na Igreja de São Giovanni Maggiore de Nápoles. Há também a Santa Odília, cega ameaçada de morte pelo pai, baptizada às escondidas por um bispo à ordem de Deus que lhe devolve então a vista. E há outras ainda, sem dúvida, mas nem a cultura bíblica nem a cultura grega conferem a mulheres qualquer papel exemplar nestas grandes gestas paradigmáticas da cegueira. Estas são dominadas pela filiação pai/filho que vamos ver assombrar tantos desenhos (...)<sup>439</sup>.

O fato dela constituir uma *hipótese suplementar* invalida a ideia de que as discussões sobre sua ausência ou a qualidade da visão de sua cegueira surgiriam como um acréscimo a ser interpelado à parte, como o que cunhou ser chamado de "cultural". Ela integra essas hipóteses enxertando-se, inclusive, sobre a segunda que já é ela mesma um enxerto. *O seu sacrifício nesse momento está ao lado da substituição invisível e não de seu apartamento, seja objetivo ou subjetivo*. Cada vez mais a diferença sexual me acompanhará nesse trabalho como um ponto cego até atingir o momento em que se tornará tema – consistindo, inclusive, uma tarefa árdua abordar sua invisibilidade.

Por enquanto, recupero o *castigo*, a segunda violência do pensamento sacrificial do desenho: "o golpe que faz perder a vista inscreve o sacrifício na representação econômica de

<sup>439</sup> DERRIDA, Jacques. *Memórias de Cego: o auto-retrato e outras ruínas*, p. 13, nota 1.

uma justiça (...). A lógica do castigo recobre a da absolvição"<sup>440</sup>. A menção bíblica recai agora sobre o castigo e providência de Sansão, contada também no *Antigo Testamento*, no livro dos *Juízes*. Filho de Manué e sua esposa, que não terá seu nome informado, Sansão nasce após a profecia dada por um anjo de Iahweh em uma visita a sua mãe, que era estéril (tal como era Raquel, mãe de Esaú e Jacob, antes de Iahweh acatar o clamor de Isaac), anunciando as condições para que um nazireu – uma pessoa presa a um voto especial de consagração a Deus expressada, entre outras formas, no veto do corte ao cabelo pelo tempo em que se busca o auxílio divino – fosse gestado em seu ventre: não se alimentar de nenhuma coisa impura ou bebida fermentada e, obviamente, não passar a navalha na cabeça do filho. Sua missão está selada antes de nascer: "Ele começará a salvar a Israel das mãos dos filisteus"<sup>441</sup>.

A libertação não transcorrerá sem contratemplos. E o processo desanda com as intrigas amorosas. Sansão quando jovem deseja casar com a filha de um filisteu, portanto, oriunda do povo do qual precisava libertar o seu próprio povo. Entretanto, essa união não terá muito sucesso, pois ela o trai após ter sua casa ameaçada, confidenciando a resposta do enigma que Sansão havia lançado para os companheiros filisteus presentes no festim que celebrava aquela união. Logo depois de pagar a aposta, ele retorna enfurecido para a casa do pai. Quando regressa para rever sua companheira e descobre que ela está com outro, resolve vingar o mal que lhe infligiram devolvendo com destruição: incendiou feixes de trigo, vinhas e oliveiras; abateu mais de mil pessoas. Mas novamente sofre com a "traição" de uma mulher. Dalila foi procurada pelos filisteus para desvendar o segredo de sua força em troca de receber pagamento em dinheiro. Ela, então, seduz Sansão e pergunta a ele cotidianamente o motivo dele ser tão forte. Toda vez que ele responde, ela prepara armadilhas, colocando sua pessoa em risco ao reunir as condições que teria lhe dito serem responsáveis por perder sua força. Chama, em seguida, seus conterrâneos para o atracar. No entanto, como ele não cumpre com a honestidade, os ataques, dia após dia, acabam frustrados e "Assim, o mistério da sua força permaneceu oculto"<sup>442</sup>. Até uma noite em que, angustiado pelas provações de Dalila, abre seu coração: "Se me cortarem os cabelos, a minha força se retirará de mim, perderei meu vigor e me tornarei um homem como qualquer outro"<sup>443</sup>. E assim, após ela cortar seu cabelo enquanto

---

<sup>440</sup> DERRIDA, Jacques. *Memórias de Cego: o auto-retrato e outras ruínas*, p. 107.

<sup>441</sup> BÍBLIA. *Juízes*, 13:5.

<sup>442</sup> BÍBLIA. *Juízes*, 16:9.

<sup>443</sup> BÍBLIA. *Juízes*, 16:17.

dormia, vieram os filisteus e "o agarraram, vazaram-lhe os olhos e o levaram a Gaza, onde o encadearam com uma dupla cadeia de bronze, e girava a mó no cárcere"<sup>444</sup>.

O castigo por desobedecer a profecia divina foi ter seus olhos vazados no momento subsequente à abertura do seu coração à inimiga. *Há sempre uma eleição*, e desta vez não foi por Iahweh, que se retira junto às mechas retalhadas. *Sansão pagou a sua "traição"* a Deus com a cegueira, e *sua absolvição* virá do mesmo lugar. Ele perde a visão das coisas para receber a visão interior, antecipando a terceira violência. Em uma festa, Sansão é levado acorrentado para satisfazer com diversão o povo que finalmente o vencera. Nessa ocasião, ele implora a Deus uma chance de vingar seus dois olhos castrados<sup>445</sup>: "Senhor Iahweh, eu te suplico, vem em meu auxílio; dá-me forças ainda esta vez, ó Deus, para que, de um só golpe, eu me vingue dos filisteus por causa dos meus dois olhos"<sup>446</sup>. Ao pedir por si, por uma vingança individual, a providência é antecipada fazendo justiça por Israel. Ele solicita ao seu guia que conduza suas mãos sobre as colunas e, em seguida de sua súplica, empurra-nas fazendo desabar o edifício em que se encontravam, sacrificando-se em nome da morte de todo o povo que subjugava os judeus. *Sua absolvição é encoberta pelo castigo recebido*. No tribunal da justiça que julgou a vingança de Sansão, ele é ao mesmo tempo réu, vítima e testemunha.

Aliás, Derrida afirma: "uma testemunha, enquanto tal, é sempre cega. O testemunho substitui a narrativa à percepção: não pode ver, mostrar e falar ao mesmo tempo"<sup>447</sup>. Tal como um cego enganado e castigado não é literalmente uma testemunha cega, mas testemunha da fé! E, desse modo, recorro ao último exemplo bíblico que selecionei de Derrida, inclinado à *conversão*, terceira violência, que receberá maior dedicação de minha parte.

Saulo era um judeu que perseguia cristãos e estava à caminho de Damasco para prender quem quer que defendesse o nome de Jesus. No meio de sua rota é interceptado por uma luz e sua força o faz cair no chão. Vem, então, uma voz sem corpo perguntar a razão de sua perseguição, revelando posteriormente sua identidade: o filho de Deus. Saulo, então, levanta-se e ao abrir os olhos não enxerga mais nada. Seguindo as ordens do Senhor, os

<sup>444</sup> BÍBLIA. Juízes, 16:21.

<sup>445</sup> Derrida faz uma breve reflexão sobre a relação entre o olho e o sexo, recomendando que a perda dos cabelos e dos olhos de Sansão, a perda de todos os substitutos fálicos, deixam-no com o sexo desvelado, nu, como "todos os cegos, zanolhos ou Ciclopes". DERRIDA, Jacques. *Memórias de Cego: o auto-retrato e outras ruínas*, p. 108. Uma obra que também remete a essa relação é *A história do olho* de Georges Bataille.

<sup>446</sup> BÍBLIA. Juízes, 16:28.

<sup>447</sup> DERRIDA, Jacques. *Memórias de Cego: o auto-retrato e outras ruínas*, p. 108.



homens que o acompanhavam o guiam até seu destino final, onde passa três dias sem comer e beber. Esse é um resumo breve do início da conversão de Saulo para as três versões existentes no *Novo Testamento, nos Atos dos Apóstolos*. Daí segue que a primeira narrada em terceira pessoa, conta no *Ato 9* que Saulo, mesmo cego, depois dos três dias, teria visto um homem chamado Ananias lhe recuperar a visão. Após o feito, Saulo é batizado Paulo e passa a testemunhar nas sinagogas que Jesus é filho de Deus. As outras duas versões, enfatiza Derrida, são "memórias, as confissões ou o auto-retrato de um convertido. Saulo fala na primeira pessoa"<sup>448</sup>. Nesses momentos ele estava detido e seria submetido ao julgamento de judeus em território romano. A narrativa em primeira pessoa explica-se pela defesa que Paulo fará de sua conversão. No *Ato 22*, ele reconta que Ananias o procurou para restaurar sua vista e avisá-lo dos planos de Deus: "conhecer a sua vontade, ver o Justo e ouvir a sua própria voz"<sup>449</sup>. Tendo tido acesso ao sobrenatural, a ele seria delegada a tarefa de testemunhar Deus e seu filho para todos os homens. Por fim, no *Ato 26*, Paulo expõe a missão que recebeu do Senhor: abrir os olhos de outros. Seguem as palavras que ele ouviu e reproduziu:

O motivo pelo qual apareci a você é este: eu o constituí para ser servo e testemunha desta visão, na qual você me viu, e também de outras visões, nas quais eu aparecerei a você. Eu vou livrá-lo deste povo e dos pagãos, aos quais eu o envio, para que você abra os olhos deles e assim se convertam das trevas para a luz, da autoridade de Satanás para Deus. Desse modo, pela fé em mim, eles receberão o perdão dos pecados e a herança entre os santificados<sup>450</sup>.

Saulo, ou Paulo, teve ao menos duas visões nesses relatos: a de Ananias, antes de conseguir reverter o processo de sua cegueira, pelo qual é castigado e, ao mesmo tempo, absolvido pela perseguição que empreendia contra os cristãos, sendo seu induto resultado precisamente da segunda visão, de uma luz que o cerca, o envolve e o faz cair no chão. *A tal cegueira proporcionada pelo excesso de luz branca prepara o cego para finalmente ver* (Jesus). A conversão interna ilumina "por dentro o céu espiritual, [enquanto] a luz divina faz anoitecer lá fora no céu terrestre"<sup>451</sup>. Para ver além da vista, ele precisa estar com os olhos vendados. Quando a cegueira dos olhos fornece um outro patamar para o ato de testemunhar, Derrida aproxima a abertura dos olhos internos à fé e à antecipação da percepção. Ainda caberá a dúvida sobre a sanidade dessas palavras: "Paulo estava assim falando em sua defesa,

<sup>448</sup> DERRIDA, Jacques. *Memórias de Cego: o auto-retrato e outras ruínas*, p. 120.

<sup>449</sup> [Ligeiramente modificado]. BÍBLIA. *Atos dos Apóstolos*, 22:14.

<sup>450</sup> BÍBLIA. *Atos dos Apóstolos*, 26:16-18.

<sup>451</sup> [Interpelação minha]. DERRIDA, Jacques. *Memórias de Cego: o auto-retrato e outras ruínas*, p. 115.

quando Festo o interrompeu em alta voz: 'Você está ficando louco, Paulo. Todo esse seu saber o está levando à loucura!'"<sup>452</sup>. Mas a confissão de Paulo, ao longo de sua defesa, anunciando um saber que não é sobre si mesmo, incide sobre um autorretrato ou, ao menos, sobre um modelo de autorretrato de qualquer um que tenha a coragem de dizer "meu", denuncia Derrida. Desse modo, a subjetividade sacrificada, testemunha do Infinito, está impedida de possessão. O autorretrato que no pensamento transcendental se encontrava na mira dos olhos do outro, na "cultura cristã"<sup>453</sup> não deve, também, representar nada de si mesmo que Deus já não tenha prévia compreensão. E se não retrata a si mesmo, "o auto-retratista não leva portanto ao conhecimento, confessa uma falta e pede perdão"<sup>454</sup>.

Isso leva muito além: a confissão encontra a misericórdia<sup>455</sup> em um duplo sentido, se tomada a leitura de Jean-Luc Marion, que ele diz acompanhar a de Joseph Ratzinger<sup>456</sup>, a respeito da confissão do que se considerou, na história da filosofia, o primeiro autorretrato filosófico-literário, ou melhor, "a primeira autobiografia da literatura ocidental"<sup>457</sup>, as *Confissões* de Santo Agostinho. O uso cristão de *Confessio* removeria a restrição da ideia de uma delação jurídica e condensaria em um único ato dois tipos de confissões: de um lado, a confissão da miséria, erros, faltas, e penitência – o que suscita, segundo Derrida, o perdão –; do outro, lembra Marion, a confissão como louvor, quando as coisas vão bem, reconhecendo-se como beneficiário de sua misericórdia, definindo assim, o estado do homem cristão<sup>458</sup>. Marion se refere à passagem de Santo Agostinho:

Não a pronuncio [a confissão] pelos sons e palavras da carne, mas pelas palavras da alma e o clamor do pensamento, que teu ouvido conhece. Com efeito, quando sou mau, confessar a ti não é senão desgostar de mim mesmo, mas quando sou piedoso confessar a ti nada mais é que não atribuí-lo a mim mesmo, porque tu, Senhor, *abençoas o justo*, mas antes *justificas*, o ímpio. Minha confissão, portanto, se faz *diante de ti*, em silêncio e não em silêncio: silenciosa pelo ruído, mas gritante pelo sentimento<sup>459</sup>.

<sup>452</sup> BÍBLIA. *Atos dos Apóstolos*, 26:24.

<sup>453</sup> DERRIDA, Jacques. *Memórias de Cego: o auto-retrato e outras ruínas*, p. 121.

<sup>454</sup> DERRIDA, Jacques. *Memórias de Cego: o auto-retrato e outras ruínas*, p. 121.

<sup>455</sup> "Quem esconde suas faltas jamais tem sucesso, mas quem as confessa e abandona obtém compaixão". BÍBLIA, *Provérbios*, 28:13.

<sup>456</sup> RATZINGER, Joseph. *Originalität und Überlieferung in Augustins Begriff der confessio*.

<sup>457</sup> MAMMÌ, Lorenzo. *Prefácio de Confissões*, p. 8.

<sup>458</sup> Cf. MARION, Jean-Luc. *Au lieu de soi*, pp. 53-57.

<sup>459</sup> SANTO AGOSTINHO, *Confissões*, Livro X, II, 2, pp. 250-251.

Pecado e louvor unem-se na confissão de um sujeito que é ele próprio a confissão quando esta se faz diante de Deus pelos desagradados a si de algo negativo e pela atribuição ao outro de algum feito positivo. Poder-se-ia dizer que o ódio a si, de Pascal, único caminho para a transcendência aparece aqui nos desagradados, sendo crédito do Outro qualquer ação distante da concupiscência. Mas que todas essas ações, independentemente de quem se responsabiliza por elas, sejam já do conhecimento de um Deus onisciente, onipotente e onipresente, conduz a compreensão de Derrida sobre uma confissão em forma de autorretrato que não leva ao conhecimento de si senão pela transcendência (a Deus, no caso). Um pouco como identifica Lourenzo Mammì no prefácio de *Confissões*: "toda a busca da interioridade resvala necessariamente na transcendência (o homem só se define a si mesmo ao se definir em relação a Deus)"<sup>460</sup>. Esta se faz em um processo de linguagem que não se dá pela fala carnal a não ser pela linguagem do coração, que *vê indícios* e, mais do que a vida afetiva, reúne uma complexa rede de competências que podem operar ou abrigar tanto potências afetivas quanto intelectuais, morais e religiosas<sup>461</sup>.

No trecho mais acima, a oposição inicia-se entre a palavra da carne e a da alma, somada ao clamor do pensamento. Uma interpretação encarregaria sua enunciação à racionalidade da mente, até mesmo à enunciação de um sujeito a si num monólogo em silêncio<sup>462</sup>. No entanto, Santo Agostinho encerra com um contraste final: "silenciosa pelo ruído, mas *gritante* pelo sentimento", ou seja, linguagem silenciosa que detém um grito que fala pelo sentimento. Essa linguagem não pode provir de uma razão apartada do coração, este que possui sua própria voz, pela qual emanará a palavra da alma. A confusão entre pensamento e sentimento compõe algumas das características encontradas na acepção do coração de Agostinho. A voz, a boca, os ouvidos, os olhos do coração, serão, a seguir, mobilizados com ele para desempenharem suas funções mistas em uma filosofia que faz lembrar o que Levinas e Derrida consideraram imemorável: *a saída de si no movimento de transcendência ao outro*.

<sup>460</sup> MAMMÌ, Lorenzo. *Prefácio de Confissões*, p.12.

<sup>461</sup> Cf. DE LA PEZA, Edgardo. *El significado de "cor" en San Augustin*.

<sup>462</sup> Aliás, Pascal já teria aproximado Descartes a Santo Agostinho: "Gostaria de perguntar a pessoas equânimes se este princípio, *a matéria possui uma incapacidade natural invencível de pensar*, e este, *penso, logo existo*, são de fato uma mesma coisa no espírito de Descartes e no espírito de Santo Agostinho, que disse a mesma coisa mil e duzentos anos antes". PASCAL, Blaise. *Do espírito geométrico e da arte de persuadir*, p. 73. Ainda sobre essa aproximação do sujeito moderno com o "homem interior" agostiniano, Gareth Matthews afirma que ele apenas não deu o passo para que o domínio interior do conhecimento – sentidos do corpo e testemunho de outros – fundasse *todo* o conhecimento. Cf. MATTHEWS, Gareth B. *Santo Agostinho: a vida e as ideias de um filósofo diante de seu tempo*, p. 69.

### 2.2.1. O choro de quem recebe o Outro

Antes do batismo de Santo Agostinho, o termo "cor" aparece apenas uma vez em *De beata vita*, de acordo com o levantamento de Edgardo de la Peza<sup>463</sup>. Isso parece bastante significativo, uma vez que o sentido bíblico carrega uma complexidade maior de sentidos do que o Ocidente cristão conseguiu lhe conferir. Enquanto no *Antigo Testamento* as noções de coração, alma e força entoam uma cadeia de quase-sinônimos, por exemplo, em *Deuterônimo* 6:5 "Portanto, amarás a Iahweh teu Deus com todo o teu coração, com toda a tua alma e com toda a tua força"; no *Novo Testamento*, um outro elemento é introduzido no *Evangelho segundo São Marcos* 12:30, no qual consta "E ame ao Senhor seu Deus com todo o seu coração, com toda a sua alma, com todo o seu entendimento e com toda a sua força"<sup>464</sup>. Se antes não houve necessidade de indicar essa separação é porque, na concepção semita, o coração e o entendimento estavam indissociados, estranheza apontada por Sellier quando reconhece "que hoje a palavra coração [coeur] designe sobretudo a sede dos sentimentos, na Bíblia ela cobre quase todas as faculdades conscientes da alma"<sup>465</sup>, isto é, "frequentemente, encontra-se nas Escrituras expressões que fizeram do coração a faculdade conhecedora do homem: os '*pensamentos do coração*', o coração '*medita*' (...)"<sup>466</sup>.

Tais expressões, que conjugam entendimento e coração, são acompanhadas de outras citações bíblicas<sup>467</sup> que atribuem mais habilidades ao coração além dos seus aspectos físicos e da aquisição da inteligência, como as atividades da vontade, a memória e a consciência moral: "todas as paixões, sentimentos que movem o homem têm suas fontes no coração: o medo ou a coragem, a dor ou a alegria, o desânimo ou a audácia"<sup>468</sup>. Com tantos atributos, "que hoje a

<sup>463</sup> DE LA PEZA, Edgardo. *El significado de "cor" en San Augustin*, p. 343.

<sup>464</sup> Comparação das referências bíblicas realizada por MORAES, Fábio Cristiano de. *As razões do coração: um estudo sobre a centralidade do coração em Pascal*, p. 72.

<sup>465</sup> [Tradução minha]. No original: "(...) qu'aujourd'hui le mot cœur désigne surtout le siège des sentiments, il couvre dans la Bible à peu près toutes les facultés conscientes de l'âme". SELLIER, Philippe. *Pascal et San Augustin*, p. 118.

<sup>466</sup> [Tradução minha]. No original: "On rencontre fréquemment dans l'écriture des expressions qui font du cœur la faculté connaissante de l'homme: les «*pensées du cœur*», le cœur «*médite*»". SELLIER, Philippe. *Pascal et San Augustin*, p. 118.

<sup>467</sup> "Lévitique, XXVI, 36; Deut, 1, 28; XX, 8; Jérémie, 1V, 19; 2 Samuel, V11, 27; Ps. 108, verset 22; Ps. 142, verset 4; Proverbes, X11, 25, et XXV, 20; Isaie, 1, 5; Jean, XVI, 6". SELLIER, Philippe. *Pascal et San Augustin*, nota 81, p. 119.

<sup>468</sup> [Tradução minha]. No original: "Toutes les passions, les sentiments qui agitent l'homme prennent leur source dans le cœur: la crainte ou le courage, la douleur ou la joie, l'abattement ou l'audace". SELLIER, Philippe. *Pascal et San Augustin*, p. 119.

palavra coração designe sobretudo a sede dos sentimentos", deve-se à perda de sua grande rede metafórica com o advento do cristianismo e, por isso, observa-se no *Novo Testamento* a desagregação de seu sentido, acarretando a diferenciação entre os aspectos físicos e psíquicos, e também entre as próprias faculdades psíquicas<sup>469</sup>. Que Santo Agostinho comece a utilizar o termo *cor*, especialmente após seu batismo, orienta para amplitude da apreciação do coração em seus textos, ainda que fosse um cristão. Grande parte da dificuldade do cristianismo em manter essa acepção do coração compreende-se pelos obstáculos em assimilar duas tradições distintas: uma helenística<sup>470</sup>, que pende à separação; outra, a semita, que aspira à conjugação entre coração e entendimento. Pseudo-Dionísio pode ser considerado um marco dessa conciliação entre a fé cristã e o pensamento racional, tendo transmitido seu legado à Escolástica. Entretanto, o ônus fica por conta de relegar ao coração apenas o sentido da vida afetiva. Nas palavras de Antoine Guillaumont em *Études sur la spiritualité de l'Orient chrétien*:

(...) quanto aos "pensamentos" ou a "memória do coração", há nestes autores espirituais<sup>471</sup>, ao lado do fato de uma experiência incontestável, uma lembrança de certas teorias medicinais antigas que consideravam o coração [le coeur] a sede do fogo natural (*to emphuton pur*: traité hippocratique *Du coeur*). Fez-se assim uma transposição no plano espiritual de teorias antigas, medicinais e psicológicas relativas ao coração em favor da linguagem bíblica. Assim, foi elaborada uma "mística do coração" que caracteriza toda uma tradição espiritual. Essa tradição se opõe àquela que, seguindo o platonismo e o intelectualismo neoplatônico, tendia a restringir a afetividade ao papel psíquico do coração e a eliminar os empregos metafóricos da palavra *kardia*<sup>472</sup>, massivamente introduzida na língua grega pela

<sup>469</sup> "a diferenciação do físico e do psíquico, e das diferentes faculdades do psíquico, realizam-se progressivamente à medida em que se aproxima da era cristã". No original: "la différenciation du physique et du psychique, et dans le psychique des différents facultés, se réalise progressivement, à mesure qu'on approche de l'ère chrétienne". SELLIER, Philippe. *Pascal et San Augustin*, p. 120.

<sup>470</sup> Em Platão essa diferença é percebida, por exemplo, em *Timeu*, na divisão das sedes da alma mortal e imortal, sendo a cabeça "a parte mais divina" (44 e), correspondendo, assim, à alma imortal e "temendo conspurcar a parte divina, o que não era de todo inevitável, estabeleceram a parte mortal numa outra morada do corpo, separada daquela, e construíram um istmo e um limite entre a cabeça e o peito, ao estabelecerem no meio deles o pescoço, para que fosse um separador. No peito, também chamado tórax, sediaram a parte mortal da alma" (69 e 70a). O coração, em Platão, possui um sentido fisiológico, por meio do qual o sangue e vasos sanguíneos se conectam aos outros membros levando as advertências e ameaças, seja pela "razão anunciar uma ação injusta a partir de causas exteriores" ou porque advêm "do íntimo, causada pelos desejos" (70 b-d). [Ligeiramente modificado]. PLATÃO. *Timeu*, pp. 123-172.

<sup>471</sup> Guillaumont refere-se aos ascetas, principalmente do século IV ao VII, tais como pseudo-Macário, Diádoco de Foticéia e Hesíquio que conseguiram, no âmbito do uso da palavra *kardia*, mesclar os sentidos dados tanto pelos semitas (coração como interior do homem no qual se situa a vida afetiva, moral, intelectual e religiosa; quanto como sede da inteligência e da sabedoria) quanto pelos estoicos (que reúnem no coração não somente o fogo interior, mas também o pensamento e o *hègemonikon* – espécie de razão diretora). GUILLAUMONT, Antoine. *Études sur la spiritualité de l'Orient chrétien*, pp. 69-70.

<sup>472</sup> Um dos termos utilizado pelos gregos para designar o coração, em contraposição ao uso semita de *leb*, como veremos na continuação da citação.

Septuaginta<sup>473</sup> e pelo Novo Testamento, e que triunfa na mística de pseudo-Dionísio; na medida em que a mesma exerceu uma maior influência no Ocidente do que no Oriente, estabelece-se sobre esse ponto uma clara diferenciação entre a espiritualidade oriental cristã e a espiritualidade ocidental<sup>474</sup>.

Portanto, *apesar* de Santo Agostinho, que após um período de sua vida prefere o sentido bíblico do *Antigo Testamento*, o Ocidente cristão, de um modo geral, teria associado coração e vida afetiva. Se o Oriente teria se mantido mais fiel à extensão bíblica, esta ainda suscita, além da conexão entre *intellectus* e *cor*<sup>475</sup>, outros sentidos que integrarão os "meandros" da noção adotada pelo Bispo de Hipona, com impactos posterior na filosofia pascaliana, a qual usufruí como passagem, dentre outras coisas – não se pode esquecer –, para o pensamento sacrificial do desenho em Derrida.

O Ocidente latino, contudo, graças sobretudo à Vulgata e aos autores como Santo Agostinho – fortemente influenciado, em particular nas *Confissões*, pela linguagem bíblica (*cor meum, ubi ego sum quicumque sum*, lib. 10, c.3) – e Cassiano – tributário da espiritualidade oriental –, conheceu um largo emprego da palavra "coeur", tanto mais que a palavra latina *cor* era, desde a Antiguidade clássica, mais apta aos empregos metafóricos que sua correspondente grega *kardia*<sup>476</sup>.

A retomada de Pascal a Santo Agostinho é um exemplo de como essa herança não foi totalmente abolida. Embora o coração, em Pascal, não tenha sido analisado especificamente –

<sup>473</sup> A Septuaginta é a tradução do *Antigo Testamento*, da Bíblia hebraica, para o grego *koiné* (comum), de cunho alexandrino. Ela foi adotada pelo cristianismo do Mediterrâneo oriental, servindo às Igrejas cristãs orientais até os dias de hoje. Cf. KONINGS, Johan; ELOY E SILVA, Luís Henrique. *Raízes e intenção da tradução oficial da Bíblia da CNBB*.

<sup>474</sup> [Tradução minha]. No original: "(...) comme pour le "pensées" ou la "mémoire du coeur", il y a chez ces auteurs spirituels, à côté d'un fait d'expérience incontestable, un souvenir des certaines théories médicales anciennes sur le coeur considéré comme le siège du feu naturel (*to emphuton pur*: traité hippocratique *Du coeur*6). Il s'est donc fait comme une transposition sur le plan spirituel, à la faveur du langage biblique, des théories antiques, médicales et psychologiques, relatives au coeur. Ainsi, s'est élaborée un "mystique du coeur" qui caractérise toute une tradition spirituelle. Cette tradition s'oppose à celle qui, à la suite du platonisme et de l'intellectuallisme neo-platocien, a tendu à restreindre à l'affectivité le rôle psychique du coeur et à éliminer les emplois métaphorique du mot *kardia*, massivement introduis dans la langue grecque par les Septante et le nouveau Testament, et qui triomphe dans la mystique du pseudo-Denys, dans la mesure où celle-ci a exercé une plus forte influence en Occident qu'en Orient, on a sur ce point une différenciation nette entre la spiritualité orientale chrétienne et la spiritualité occidentale". GUILLAUMONT, Antoine. *Études sur la spiritualité de l'Orient chrétien*, p. 79.

<sup>475</sup> Mais uma referência: "Embota o coração deste povo, torna pesados os seus ouvidos, tapa-lhe os olhos, para que não veja com os olhos, e não ouça com os ouvidos, e não suceda que o seu coração venha a *compreender*, que ele se converta e consiga a cura". [Itálico meu]. BÍBLIA. *Isaiás*, 6:10.

<sup>476</sup> [Tradução minha]. No original: "L'Occident latin cependant, grâce surtout à la Vulgate et à des auteurs comme saint Augustin, fortement influencé, en particulier dans les *Confessions*, par le langage biblique (*cor meum, ubi ego sum quicumque sum*, lib. 10, c.3), et Cassien, tributaire de la spiritualité orientale, a connu un large emploi dut mot "coeur", d'autant plus que le mot latin *cor* était, dès l'antiquité classique, plus apte aux emplois métaphorique que son correspondant grec *kardia*". GUILLAUMONT, Antoine. *Études sur la spiritualité de l'Orient chrétien*, p. 79.

e este continuará a ser o caso<sup>477</sup>, exceto em uma ou outra menção com objetivo de comparação –, ele foi abordado como "lugar" mais íntimo do ser humano, receptor da graça divina e, por conseguinte, apto a ver. O arranjo de sentidos dados por Agostinho, como será discutido, não leva a um caminho muito distante, talvez possua até mais qualificações indistintas entre si quando considerada a direção do ser humano a caminho de Deus. Ainda que existam certas discordâncias entre eles, como por exemplo, um espírito pascaliano qualificado para acessar a causalidade e refletir sobre as experiências sensoriais captadas pelo coração, levando a uma separação<sup>478</sup>, de uma parte, entre *intellectus* e *cor*; Santo Agostinho influencia Pascal na retomada do sentido bíblico do coração para além de um órgão anatômico. No que concerne ao campo do conhecimento religioso, a associação teria a mesma validade para ambos<sup>479</sup>.

Nas *Sagradas Escrituras*, portanto, coabitariam tanto o fisiologismo, descartado pelos autores, quanto as metáforas do coração, assumida por eles. Entretanto, na formulação associativa entre espírito e coração<sup>480</sup>, o sentido bíblico ainda não teria ganhado, segundo Sellier<sup>481</sup>, a noção de uma interioridade humana *profunda* ou alcançado o "homem interior" da terminologia agostiniana. Ela surgirá do uso e diferenciação entre homem exterior e homem interior, aproveitada por Santo Agostinho do Apóstolo Paulo, que opera uma comparação entre eles ("É por isso que nós não perdemos a coragem. Pelo contrário: embora o nosso físico vá se desfazendo, o nosso homem interior vai se renovando a cada dia"<sup>482</sup>) e da qual Santo Agostinho importa as atividades do corpo físico exercidas pelo ser humano, aportando-as ao coração – membros e suas funções – para expressar "o exercício da força interior especificamente humana", na leitura de Edgardo de la Peza<sup>483</sup>. Assim, compreendo que o coração ganha a densidade metafórica necessária para poder ver, ouvir, falar, etc; tão relevantes para a cegueira do cego que vê.

<sup>477</sup> Inclusive, para uma comparação, Cf. SELLIER, Philippe. *Pascal et San Augustin*, capítulo II: "Le règne du cœur mauvais".

<sup>478</sup> SELLIER, Philippe. *Pascal et San Augustin*, pp. 127-128.

<sup>479</sup> SELLIER, Philippe. *Pascal et San Augustin*, p. 133.

<sup>480</sup> Mais um exemplo: "Sacrifício a Deus é um espírito contrito, coração contrito e esmagado, ó Deus, tu não desprezas". BÍBLIA. *Salmos*, 51:19.

<sup>481</sup> "O Bispo de Hipona trouxe, portanto, ao coração a sua imaginação pessoal deste espaço interior. A Bíblia, ela mesma, apenas considerou esta realidade profunda de fora, de algum modo, e se contentou com qualificações sumárias". No original: "L'évêque d'Hippone a donc apporté au cœur son imagination personnelle de cet espace intérieur. La Bible, elle, ne considèrait cette réalité profonde que du dehors, en quelque sorte, et se contentait de qualifications sommaires". SELLIER, Philippe. *Pascal et San Augustin*, p. 122.

<sup>482</sup> BÍBLIA. *Segunda Carta aos Coríntios*, 4:16.

<sup>483</sup> No original: "el ejercicio de la fuerza interior específicamente humana". DE LA PEZA, Edgardo. *El significado de "cor" en San Augustin*, p. 663.

A necessidade do coração desfrutar de todas essas correlações dos sentidos do corpo deve-se à limitação dos órgãos corporais no que diz respeito ao conhecimento da verdade. Para seguir nesse debate, vou tentar ater-me, o tanto quanto possível, ao livro *Confissões*, principal referência de Derrida ao expor a terceira violência e, de uma maneira mais abrangente, o pensamento sacrificial. A barreira dada aos sentidos do corpo para alcançar a verdade depende de reconhecer, em Agostinho, a importância da característica da imutabilidade: "perguntando-me o que estava à minha disposição para que julgasse corretamente as coisas mutáveis (...) encontrei a eternidade imutável e a verdadeira Verdade"<sup>484</sup>.

Enumera-se, então, as diversas ações para atingir tal constatação: subir do corpo para a alma, adentrar à faculdade interior para a qual os sentidos levam informações – "nível que até as bestas alcançam" – chegando até a capacidade de raciocínio para julgar. O problema foi ter encontrado aí também a mutabilidade. Deve, por isso, continuar na estrada elevando-se ao intelecto, afastando o hábito e identificando o conhecimento do imutável (*o que é*): "verdadeiramente *tua realidade invisível se tornou inteligível para mim pelas coisas que foram criadas*"<sup>485</sup>. É relevante que, nesse momento de sua narrativa, Agostinho referia-se à fase em que ainda não havia se convertido. Porém, sendo um processo que enreda a sua história do ponto de vista de quem ascendeu em transcendência, já atribui em retrocesso esse conhecimento a Deus, ele diz: "verdadeiramente *tua realidade invisível*".

Nos graus de ascendência dos sentidos do corpo à alma até o intelecto, as limitações postas atestam a diferença entre os animais e os seres humanos. Na interioridade, há uma observação da faculdade dos animais em trazer para dentro as informações captadas pelo corpo, mas acaba aí. No Livro X, quando Agostinho se encontra na situação de sua busca por Deus, na qual pergunta a todos os corpos passíveis de serem atingidos pelos seus "raios oculares" se eles se identificariam como o próprio ser divino, as respostas recebidas "*Não sou eu*" mas "*Ele nos fez*"<sup>486</sup>, o faz concluir que deve buscá-lo no interior, uma vez que o exterior já teria sido totalmente explorado. Esta confirmação ele diz conceber pela alma por meio dos sentidos do seu corpo. Em seguida, retoricamente, pergunta se os animais também não teriam acesso à manifestação dessa mesma aparência pelos órgãos dos sentidos, fazendo-nos

<sup>484</sup> SANTO AGOSTINHO, *Confissões*, Livro VII, XVIII, 23, p. 185.

<sup>485</sup> SANTO AGOSTINHO, *Confissões*, Livro VII, XVIII, 23, p. 186.

<sup>486</sup> SANTO AGOSTINHO, *Confissões*, Livro X, 9, p. 257.



relembrar da passagem anterior, na qual eles também teriam a capacidade de transitar entre o exterior e interior, a qual Agostinho responde: "os animais pequenos e grandes [também] a veem, mas não podem perguntar"<sup>487</sup>. De acordo com a enumeração das ações que logram o intelecto, os animais estagnam no estágio da *sensação*<sup>488</sup>, incapazes de raciocinar ou de se desligarem dos sentidos com intuito de julgar. Pois, Agostinho segue: "Com efeito, neles [nos animais] a razão julgadora não governa as mensagens do sentido"<sup>489</sup>, conduzindo à especificidade humana a ação de julgar pelo raciocínio.

É nesse ponto que se deve retornar ao "exercício da força interior especificamente humana" expresso pelos sentidos do corpo performados no coração. Eles dão pistas da associação que vem sendo anunciada: de um lado, o *intelecto* foi citado como a fase final para encontrar Deus ou conhecer a Verdade imutável – e somente os seres humanos poderiam subir todos os degraus, aqueles que se inclinam ao verdadeiro conhecimento. Isto também não quer dizer que todos os seres humanos ouçam as respostas dadas, "para um permanecem mudas, e ao outro falam; ou melhor, falam para todos, mas só as entendem aqueles que cotejam a voz proveniente de fora com a verdade de dentro"<sup>490</sup>, indicando que nem todos os seres humanos raciocinam e atingem o último degrau – e aqui ele menciona a perda de julgamento por aqueles que se submetem às criaturas e não ao Criador. Além disso, Agostinho vai conformando o verdadeiro conhecimento como aquele advindo de Deus e não da ciência, a qual dá a entender que comporia o estágio da alma que, na sua investigação, encontra a mutabilidade, dado que os debates em que a ciência se embrenha disputam sobre a verdade. Essa transição coincide, inclusive, com a sua própria autobiografia: Agostinho passou por diversas correntes e mudou de posição algumas vezes até afirmar, no final do Livro V, a doutrina católica digna de equivalência aos argumentos de muitos filósofos<sup>491</sup>, para no início do Livro VI a preferir "ainda que [suas prescrições] devessem ser cridas sem

---

<sup>487</sup> SANTO AGOSTINHO, *Confissões*, Livro X, 10, p. 257.

<sup>488</sup> É inevitável não remeter à obra *De quantitate animae*, na qual Santo Agostinho apresenta os sete graus de atividade da alma: a animação, a sensação, a arte, a virtude, a tranquilidade, o ingresso e a contemplação. O segundo grau, a sensação, traduz uma afecção do corpo que só pode ser sentida pela alma. Entretanto, sentir não é a mesma coisa que conhecer, por isso o estágio da sensação pode ser compartilhado com os animais. Sergio Strerflin, na sua reflexão sobre os estágios, lembra que se "podemos sentir a fumaça", por outro lado, podemos também "conhecer o fogo que ainda não vemos", mas isso não significa que toda sensação seja conhecida, o que entendo efetuar a distinção com a habilidade do estágio seguinte, a da arte, avaliada especificamente humana. Cf. STREFLING, Sergio Ricardo. *Os sete graus de atividade da alma humana no De Quantitate Animae*.

<sup>489</sup> [Interpolação minha]. SANTO AGOSTINHO, *Confissões*, Livro X, 10, p. 257.

<sup>490</sup> SANTO AGOSTINHO, *Confissões*, Livro X, 10, p. 257.

<sup>491</sup> SANTO AGOSTINHO, *Confissões*, Livro V, XIV, 24, p. 137.

demonstração<sup>492</sup>. Mais uma vez, é importante ressaltar que Agostinho não havia se convertido neste período de sua narrativa, o que irá acontecer apenas no livro VIII.

O bispo de Hipona, então, apresenta as diferenças com as luzes do conhecimento verdadeiro: "Acontecia isso naquele tempo em mim, que não sabia que a mente era iluminada por outra luz, para que participasse da verdade"<sup>493</sup>. Pelo olhar da alma ele verá a luz imutável, o Criador, "a luz verdadeira, aquela que ilumina todo homem, estava chegando ao mundo"<sup>494</sup>. Acontece que, por outro lado, ao identificar Pascal e Agostinho no campo do conhecimento religioso, era o *coração* que recebia o Infinito. Se em *A Cidade de Deus* ele explicitamente assevera "Na verdade, é pela fé que se chega a Deus – e a fé pertence ao coração e não ao corpo"<sup>495</sup>, nas *Confissões*, o coração frequentemente aparece, ao menos na tradução brasileira<sup>496</sup>, mais próximo do momento da conversão. A citação, a seguir, situa-se logo após a esse evento: "Tu atingiras nosso coração com as flechas de tua caridade e carregávamos plantadas nas vísceras tuas palavras e os exemplos de teus servos, que tornaste, de turvos, luminosos"<sup>497</sup>.

Não obstante as interpretações que aproximam ou distanciam o *intellectus* e *cor* em Santo Agostinho, parece relevante, para os propósitos desta pesquisa, tal aproximação, principalmente para o argumento derridiano do *acolhimento do Infinito como algo não puramente da ordem do sentir ou da sensibilidade, apesar de ir além do olhar conquistador*. Se o pensamento da hospitalidade, que é sempre contaminado, vai se conformando junto à cegueira; é com Santo Agostinho que Derrida obtém mais recursos para constituir esse avizinhamiento. E essa aproximação pode ser confirmada pelo acesso a Deus que vincula, nas passagens elegidas, o intelecto, a mente e o coração nas *Confissões*. Ainda se poderia mencionar esse embricamento na passagem: "surgiu em meu coração a ideia"<sup>498</sup>.

Ora, se esses termos forem aceitos, se não idênticos, mas como aqueles que participam, no mínimo, de uma rede de significantes facilitadora da transcendência e do

<sup>492</sup> [Interpolação minha]. SANTO AGOSTINHO, *Confissões*, Livro VI, V, 7, p. 145.

<sup>493</sup> SANTO AGOSTINHO, *Confissões*, Livro IV, 25, p. 110.

<sup>494</sup> BÍBLIA, *Evangelho Segundo São João*, 1:9.

<sup>495</sup> SANTO AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, vol. 3, p. 2362.

<sup>496</sup> Cf. o debate sobre a identificação dos termos *mens*, *intellectus* e *cor* em DE LA PEZA, Edgardo. *El significado de "cor" en San Augustin*.

<sup>497</sup> Esta passagem se situa no Livro IX, logo após sua conversão experienciada no jardim, relatada no Livro VIII. SANTO AGOSTINHO, *Confissões*, Livro IX, 3, p. 222.

<sup>498</sup> SANTO AGOSTINHO, *Confissões*, Livro IX, 12, p. 230.

conhecimento verdadeiro; nessa circunstância, ver com a alma, ver com a mente, assim como "penetrei e vi, pelo olhar de minha alma, pelo que vale, acima do próprio olhar de minha alma, acima de minha mente, uma luz imutável, não esta luz ordinária e visível por qualquer carne"<sup>499</sup>, seria como *ver com os olhos do coração*. No entanto, essa visão não se concentra em uma única visada, nem se refere à visão da carne, nem à visão da mente com acesso a outras coisas que não a Verdade, tais como a ciência filosófica dos argumentos conflitantes entre si<sup>500</sup>. Agostinho prefere, rejeitando as necessidades das demonstrações, assim como preferiu a doutrina católica,

crer no que é verdadeiro, ainda que não possa ser visto, do que pensar que aquilo que vemos é verdadeiro quando é falso. Também *a fé tem olhos próprios* com os quais de algum modo vê que é verdadeiro o que ainda não vê, e com os quais vê, com toda certeza, que ainda não vê aquilo em que crê<sup>501</sup>.

No sermão intitulado *A fé nas coisas invisíveis*, reproduzido na passagem acima, Agostinho trata da reticência dos não cristãos crerem no que não podem ver. As demandas por provas incentivam uma discussão sobre tipos de olhares que sustentam a verdade: ou os olhos do corpo ou os olhos do espírito que vê com o pensamento; no caso de Agostinho, também com os olhos do coração, como se nota na passagem abaixo. Ele escolheu a amizade como tema para desenvolver seu argumento, perguntando: com quais olhos se vê a boa vontade do amigo? Pois se não se acreditasse no Outro, não se devolveria a amizade. A partir daí uma série de refutações tomará conta da pregação. Fiquemos com a primeira resposta agostiniana:

(...) verás os feitos e ouvirás as palavras, mas na boa vontade do amigo, que não pode ser vista nem ouvida, crerás.

Com efeito, essa boa vontade não é uma cor ou uma figura posta diante dos olhos, não é um som ou uma cantiga que chega aos ouvidos, nem é algo de teu, sentido pela afeição de teu coração. Então [só] te resta crer no que não vês, no que não ouves e no que não podes perceber dentro de ti, para que tua vida não seja vazia,

<sup>499</sup> SANTO AGOSTINHO, *Confissões*, Livro X, 16, p. 181.

<sup>500</sup> SANTO AGOSTINHO, *Confissões*, Livro VI, V, 7, p. 146.

<sup>501</sup> Tradução e itálico de CONTALDO, Sílvia Maria, *Agostinho: a fé tem olhos próprios*, p. 117. No original: *Falsae itaque rationi, non solum ratio vera, qua id quod credimus intellegimus, verum etiam fides ipsa rerum nondum intellectarum sine dubio praeferenda est. Melius est enim quamvis nondum visum, credere quod verum est, quam putare te verum videre quod falsum est. Habet namque fides oculos suos, quibus quodammodo videt verum esse quod nondum videt, et quibus certissime videt, nondum se videre quod credit. Porro autem qui vera ratione iam quod tantummodo credebat intellegit, profecto praeponendus est ei qui cupit adhuc intellegere quod credit; si autem nec cupit, et ea quae intellegenda sunt, credenda tantummodo existimat, cui rei fides prosit ignorat: nam pia fides sine spe et sine caritate esse non vult. Sic igitur homo fidelis debet credere quod nondum videt, ut visionem et speret et amet.* SANTO AGOSTINHO, Epístola 120, II, 8.

desprovida de amizade, e para que o amor que te foi oferecido não seja, por sua vez, por ti retribuído. Onde está, então, aquilo que dizias, que não deves crer senão naquilo que vês, ou externamente com o corpo ou internamente com o coração?

Eis que do teu coração crês em um coração que não é teu, e pões a tua fé naquilo para o qual não podes dirigir o olhar, nem da mente nem da carne. Com o teu corpo distingues a face do amigo, com o teu espírito distingues a tua fé. A fé do amigo, porém, não pode ser amada por ti, se em ti, por tua vez, não há aquela fé com a qual creres naquilo que nele não podes ver<sup>502</sup>.

Detectados, nas *Confissões*, os olhos do corpo e da mente incapazes de atingirem "verdadeiramente *tua* realidade invisível", esta só se torna possível com uma mente que vê uma luz imutável. Nesse sermão, igualmente, não é com os olhos com os quais se vê uma figura diante de si, nem com os olhos com os quais se vê os próprios pensamentos interiorizados que a invisibilidade do Outro se torna visível. É sobretudo com os olhos da fé, o que nada mais é senão uma fé que pertence ao coração: com os olhos do coração que se vê a amizade do amigo. Crê-se em algo que não se vê, mas que possui indícios. Os indícios alegados por Agostinho são uma forma de rastrear a evidência de algo, que amenizariam a completa invisibilidade<sup>503</sup>. Não devo me aprofundar neste debate, mas apenas apontar para o argumento geral do autor, no qual ao se confirmar a possibilidade de ver indícios na relação de amizade, seria, então, possível compará-la às evidências de Cristo presentes nos preditos pela instituição Igreja e nas *Sagradas Escrituras*, tendo estes sidos realizados ao longo da História<sup>504</sup>. Importa, nesse momento, a manutenção da metáfora dos olhos do conhecimento. Ela que foi introduzida por Derrida quando invocava a primazia do vidente narrada pela história da filosofia como a história da visibilidade enquanto saber, ao passo que a cegueira interromperia esse percurso<sup>505</sup>. Essa relação possibilitou o filósofo franco-argelino, em *Fé e Saber*, avizinhar Fenomenologia e Religião<sup>506</sup>:

*Faz-se luz. E o dia. Nunca será possível separar a coincidência do raio de sol com a inscrição topográfica: fenomenologia da religião, religião como fenomenologia, enigma do Oriente, do Levante e do Mediterrâneo na geografia do parecer. A luz*

<sup>502</sup> SANTO AGOSTINHO, *A fé nas coisas invisíveis*, 2, p. 242.

<sup>503</sup> "'Mas', dirás, 'a benevolência de um homem amigo para comigo, ainda que eu não a possa ver, posso, todavia, rastreá-la por muitos indícios. Vós, porém, quereis que acreditemos naquilo que não foi visto [e] do qual não podeis mostrar nenhum indício'". SANTO AGOSTINHO, *A fé nas coisas invisíveis*, 5, p. 245.

<sup>504</sup> Cf. SANTO AGOSTINHO, *A fé nas coisas invisíveis*, 5-11, pp. 245-252.

<sup>505</sup> DERRIDA, Jacques. *Memórias de Cego: o auto-retrato e outras ruínas*, pp. 20-21

<sup>506</sup> Proximidade amplamente desbravada pela filosofia de Jean-Luc Marion, que se interessa avidamente por prolongar a filosofia da religião em uma fenomenologia da religião: "Dupla exigência – justificar a religião diante da fenomenologia como um fenômeno possível e justificar a fenomenologia diante da religião como um método conveniente". Cf. MARION, Jean-Luc. *O visível e o Revelado*, p. 16.

[phós], por toda a parte onde essa arché comanda e começa o discurso, e dá a iniciativa em geral [phós, pháinesthai, phántasma, portanto espectro, etc.], tanto no discurso filosófico quanto nos discursos de uma revelação<sup>507</sup>.

Portanto, que se trate da *cegueira que vê* contida nos eventos bíblicos expostos nas obras que exemplificam o pensamento sacrificial do desenho em *Memórias de Cego*: não quer dizer que ali não haja um olho iluminado. Ao contrário, um olhar, como afirma Agostinho, é iluminado<sup>508</sup> para ver o indício, uma invisibilidade ao evento da cegueira no mundo. O cego, portanto, afetado pelo rastro do Outro, passa a ver quando na Revelação uma luz é jogada no coração, na interioridade ("aprendendo no magistério do interior, na escola do coração"<sup>509</sup>), *fazendo-se suplemento de clarividência*, diria Derrida. Tanto que no momento em que Deus o toca, Santo Agostinho o descreve como uma expulsão da cegueira<sup>510</sup>. Mais um dos termos que ganha diversas acepções porque Deus será tanto "luz dos cegos e potência dos fracos", quanto "luz dos videntes e potência dos fortes"<sup>511</sup>. A cegueira expulsa, nessa ocasião, é da mente que vê o falso ou do olho caçador dos prazeres materiais. O olho iluminado do vidente aproxima-se do cego visionário pela visão interior do coração purificado das concupiscências. No avizinhamiento que Derrida opera entre Religião e Fenomenologia, além da luz, a purificação necessária para ver ou *intuir* introduz mais um dos elementos que poderiam ser acrescentados a essa "equiparação". Pois Agostinho despende uma boa parte de suas *Confissões*, no Livro X, para falar das tentações de todos sentidos do corpo, bem como das experiências sensoriais, que impediram o conhecimento verdadeiro, especialmente da visão, prevalência firmada nos afastamentos provocados por ambos os olhares.

Não por acaso, em *Memórias de Cego*, Derrida resgata<sup>512</sup> esses momentos de esforços da alma em combater os falsos bens. Agostinho fala especialmente das cores que o acariciam e o acompanham onde quer que seja porque os olhos procuram o belo. Em seguida, arrola obras dos artistas e artesãos consideradas sedutoras aos olhos de quem as vê: roupas,

<sup>507</sup> DERRIDA, Jacques. *Fé e saber*, p. 16.

<sup>508</sup> Santo Agostinho menciona a claridade divina que ilumina o gênero humano (10, p. 251) em contraposição aos olhos obscurecidos dos judeus inaptos à visão de Cristo e dos indícios de Deus. Enquanto cegos, testemunham a doutrina católica ao provarem, pela incapacidade de ver, o que estava destinado a seu povo (9, p. 249) desde o Salmo 69:24 "Que seus olhos fiquem turvos e não enxerguem (...)". SANTO AGOSTINHO, *A fé nas coisas invisíveis*.

<sup>509</sup> SANTO AGOSTINHO, *Confissões*, Livro IX, IX, 21, p. 239.

<sup>510</sup> SANTO AGOSTINHO, *Confissões*, Livro X, XXVII, 38, p. 277.

<sup>511</sup> SANTO AGOSTINHO, *Confissões*, Livro XI, II, 3, p. 304.

<sup>512</sup> DERRIDA, Jacques. *Memórias de Cego: o auto-retrato e outras ruínas*, pp. 121-122.

calçados, vasos, pinturas, moldagens etc<sup>513</sup>. Como se não bastasse, "além da concupiscência da carne embutida no leite e na volúpia de todos os sentidos, (...) existe outra que penetra na alma pelos mesmos sentidos corporais [que] consiste na cobiça de conhecer, e os olhos são o sentido principal do conhecimento<sup>514</sup>. O verbo *ver*, utilizado para os outros sentidos – "vê como ressoa, vê como cheira" – quando indica um conhecimento, põe os olhos não mais a favor da beleza, mas da curiosidade, por isso chamada *concupiscência dos olhos*. Entretanto, a insistência em investigar as obras da natureza não auxiliam a erigir os olhos invisíveis contra a *concupiscência*, tal como conseguiram os cegos Tobit, Issac e Jacob ao verem uma luz "una, e aqueles que a veem a amam e são um"<sup>515</sup>. E se veem é porque já estão convertidos, assim como Saulo, que se tornou Paulo, quando foi derrubado pela força da luz que via, este que, diz Derrida, Agostinho esqueceu de adicionar ao trio dos cegos videntes.

Derrida, assim, persegue em Santo Agostinho a conversão por uma confissão que ele concebe por uma teoria de cegos: "Quando, no coração das Confissões, o auto-retratista esconjura a tentação da vista e chama esta conversão da luz à luz, do fora ao dentro, é uma teoria dos cegos que desfila"<sup>516</sup> e "denuncia o sono que fecha os nossos olhos à verdadeira luz de dentro<sup>517</sup>". Próximo de sua conversão no Livro VIII, Agostinho conta como suas meditações sobre Deus "eram semelhantes às tentativas daqueles que querem acordar"<sup>518</sup>. Propõe, assim, uma comparação com aquele momento em que se prioriza, na maioria das vezes, adiar o despertar, sem com isso manifestar o desejo de dormir para sempre.

O "já, já"<sup>519</sup> funcionaria como um empurrão da alma para a concupiscência e, aqui, completa-se a menção de Levinas a um sujeito sufocado em si mesmo que busca "ininterruptamente a distração do jogo e do sono"<sup>520</sup>. Creditei o *jogo* uma referência à filosofia pascaliana e reinvidico, agora, o *sono*<sup>521</sup> uma referência a Agostinho. Da mesma forma que em

<sup>513</sup> SANTO AGOSTINHO, *Confissões*, Livro X, XXXIV, 51-53, pp. 286-288.

<sup>514</sup> SANTO AGOSTINHO, *Confissões*, Livro X, XXXV, 54, p. 289.

<sup>515</sup> SANTO AGOSTINHO, *Confissões*, Livro X, XXXIV, 52, p. 287.

<sup>516</sup> DERRIDA, Jacques. *Memórias de Cego: o auto-retrato e outras ruínas*, p. 121.

<sup>517</sup> DERRIDA, Jacques. *Memórias de Cego: o auto-retrato e outras ruínas*, p. 122.

<sup>518</sup> SANTO AGOSTINHO, *Confissões*, Livro VIII, V, 12, p. 203.

<sup>519</sup> "(...) estas palavras preguiçosas e sonolentas: 'logo', 'já,já', 'espera um pouco' ia longe. Mas o 'já,já' não tinha limite e o 'espera um pouco' ia longe". SANTO AGOSTINHO, *Confissões*, Livro VIII, p. 204.

<sup>520</sup> LEVINAS, Emmanuel. *De outro modo que ser ou para lá da essência*, p. 141.

<sup>521</sup> Para explicitar melhor a minha interpretação, não ignoro que Levinas mencione o *sono* em obras anteriores, designando a ele a possibilidade do recuo do ser, a possibilidade de dormir como uma consciência localizada, posicionada, deitada em solo, enquanto subjetivação do sujeito. Cf. LEVINAS, Emmanuel. *Da existência ao existente*. Entretanto, nessa passagem, entendo que o sono tem um sentido contrário, uma vez que a busca por

Pascal é preciso se livrar da concupiscência, odiar a si para receber o Outro; em Santo Agostinho isso se faz principalmente pela confissão: Deus está "no coração de quem confessa a ti e se atira em ti"<sup>522</sup>. E como frisei páginas atrás, faz-se a confissão duplamente: a do pecado e a do louvor. Para lograr receber o Infinito, a relevância incidi na purificação e no alerta de quem está acordado, *com os olhos de dentro bem abertos, enquanto os de fora perduram vendados*.

A confissão torna-se, então, um meio de se livrar da tentação diária, mas segue que já é do conhecimento de Deus todos os lamentos ou agradecimentos. Daí, novamente, aquela afirmação de Derrida de que "Não há auto-retrato sem confissão na cultura cristã. O autor do auto-retrato não *se mostra*, não *ensina* nada a Deus que antecipadamente tudo sabe (Agostinho não cessa de lembrá-lo). O auto-retratista *não leva portanto ao conhecimento*, confessa uma falta e pede perdão"<sup>523</sup>. O que a leitura de Derrida – sobre Levinas e Pascal, que tentei desenvolver e dei continuidade com a sua leitura de Agostinho – tenta mostrar é que *o Eu é justamente o que se perde quando transcende*: contar a história de um Eu nunca é contar a própria história, ainda que, ou melhor, principalmente, por ser essa uma relação ateologizada. Essa história que não é de um Eu sozinho no mundo, até porque o mundo o antecede, ou seja, os rastros do Outro estão presentes, não significa necessariamente subordinação, mas decerto, torna o sacrifício necessário. Nos termos de Lorenzo Mammì, cujo comentário compartilha as teses de Jean-Luc-Marion<sup>524</sup>, que utilizo aqui para corroborar a hipótese derridiana, "redigir sua própria biografia significa, para Agostinho, reordenar, comentar, e interpretar uma narrativa já presente no texto bíblico (...) Agostinho não constrói sua história – a encontra já escrita"<sup>525</sup>. E se já está escrita antes, fica mais fácil de compreender porque Derrida convoca as *Confissões* para uma narrativa da pré-história do olho<sup>526</sup>. Não é surpreendente que essa anterioridade possa ser vista em termos de interrupção, uma noção cara

---

dormir é apenas uma *distração* ao sufocamento do Eu ensimesmado e não, exatamente, uma saída ou um recuo do ser.

<sup>522</sup> SANTO AGOSTINHO, *Confissões*, Livro V, II, 28-29, pp. 216-218.

<sup>523</sup> DERRIDA, Jacques. *Memórias de Cego: o auto-retrato e outras ruínas*, p. 121.

<sup>524</sup> MARION, Jean-Luc. *Au lieu de soi*.

<sup>525</sup> MAMMÌ, Lorenzo. *Prefácio de Confissões*, p. 24.

<sup>526</sup> DERRIDA, Jacques. *Memórias de Cego: o auto-retrato e outras ruínas*, p. 126. Valeria aqui uma discussão, que infelizmente não terei tempo de realizar, entre as concepções de histórias que teriam como referência a visão, tal como condensadas, por exemplo, nas obras *Confissões* de Santo Agostinho e a *História do olho*, de Georges Bataille, cujos resultados se desdobrariam, inclusive, nas diferentes posturas entre a dita civilização europeia e os povos originários no que toca a relação com o outro, tal como Paulo Arantes aponta em sua fala, no ciclo de debates *Neoextrativismo depois da catástrofe*, ao comentar a Conquista.

a Levinas e Derrida, avistada no escrito de Agostinho justamente no momento da transcendência, da sua conversão.

E, então, alcança-se o momento no qual creio que se justifica a eleição de Derrida por Agostinho e não por Pascal para apresentar o pensamento sacrificial do desenho. Além da maior aproximação entre *intellectus* e *cor* nas obras do primeiro, a interrupção, o "ponto de vista", que é um "ponto cego", vem acompanhada de um "ponto fonte", um "ponto de água"<sup>527</sup>. Vou recorrer mais uma vez às análises de Mammì para falar desse momento, pois ele constata que "o relato biográfico se interrompe aí, na conversão, ou melhor, no livro seguinte, na cura que a conversão proporciona: o batismo e, sobretudo, o *choro* com que Agostinho, na noite seguinte à morte de sua mãe, abandona todo o orgulho intelectual e 'deita seu coração sobre as *lágrimas*'"<sup>528</sup>.

As lágrimas foram designadas por Derrida para resumir e qualificar as *Confissões*: "eu sempre as li como o grande livro das lágrimas"<sup>529</sup>. Elas constituem o recurso pelo qual o cego pode ver, o que faltava em Pascal, cuja a negligência aos excessos agostinianos retira do coração a boca, o nariz etc. Se ele ainda mantém olhos, muito se deve à atenção dada ao Apóstolo Paulo. Mas, certamente, não lembra das lágrimas<sup>530</sup>. Já em Agostinho, no jardim por onde percorre e trava a luta com as concupiscências que o faziam titubear crer em Deus, quando resolve se afastar na solidão de sua meditação, derrama rios de lágrimas e recebe a luz de certeza em seu coração<sup>531</sup>. Na análise de Derrida, essas lágrimas velam a vista engendrando uma cegueira que não necessariamente vê:

A cegueira que abre o olho não é a que entenebrece a vista. A cegueira reveladora, a cegueira apocalíptica, a que revela a própria verdade dos olhos, seria o olhar velado de lágrimas. Ele não vê nem deixa de ver – é indiferente à vista enevoada. Implora: em primeiro lugar para saber de onde descendem as lágrimas e de quem vêm elas aos olhos<sup>532</sup>.

A objeção à cegueira de fora lograr uma vista não é exatamente um problema porque a Revelação, para Derrida, constitui uma maneira de buscar conhecer a verdade tendo os olhos

<sup>527</sup> DERRIDA, Jacques. *Memórias de Cego: o auto-retrato e outras ruínas*, p. 130.

<sup>528</sup> [Itálico meu]. MAMMÌ, Lorenzo. *Prefácio de Confissões*, p. 27.

<sup>529</sup> DERRIDA, Jacques. *Memórias de Cego: o auto-retrato e outras ruínas*, p. 126.

<sup>530</sup> Cf. SELLIER, Philippe. *Pascal et San Augustin*, pp. 136-137.

<sup>531</sup> SANTO AGOSTINHO, *Confissões*, Livro VIII, XII, 2, p. 116.

<sup>532</sup> DERRIDA, Jacques. *Memórias de Cego: o auto-retrato e outras ruínas*, p. 130.



de dentro iluminados. Entretanto, não é que a cegueira de fora nada veja, a cegueira produzida pelas lágrimas *nem vê nem deixa de ver*. No não-lugar em que se situam, as lágrimas que caem dos olhos quando desenhadas, lembra Derrida, traduzem, acima de tudo, o *choro da mulher*: "Ao desenharem-se chorosos, chorosas sobretudo (porque se há muitos grandes cegos, porquê tantas chorosas?) talvez se procure com isso desvelar os olhos"<sup>533</sup>.

Se os olhos forem feitos para chorar e não para ver, tal qual a hipótese de Derrida, haverá aí um deslocamento bastante afirmativo do que passou a ser depreciado como feminino ou atributos da mulher, já que as lágrimas "das mulheres" cobrem os olhos de fora para dizer a verdade aos olhos de dentro. Lágrimas que endereçam sentimentos ou afetos, que a tradição vitoriosa circunscreveu como única função do coração, que, paulatinamente, nem isso mais pode exercer, posto que os sentimentos passaram a existir, por assim dizer, na alma<sup>534</sup>. Momento em que a prerrogativa consistia em ter controle sobre eles, pois supostamente teimavam em atrapalhar e, no limite, poderiam impedir o raciocínio, o entendimento, a reflexão.

### 2.2.2. Lágrimas e piscar de olhos: chorosas cegas veem

Acolher o Outro, dialogar com o Outro, exige, como se vinha discutindo, uma cegueira. Entretanto, a Revelação como receptividade da verdade depende, similarmente, de uma iluminação do olhar, ainda que na alçada do coração. Quando, no *pensamento transcendental do desenho*, o vidente era afetado pelo rastro no mundo, ele se percebia cego. Já no *pensamento sacrificial do desenho*, o cego, quando afetado pelo rastro do Outro, passa a ser vidente do que era invisível aos olhos do outrora vidente. *O vidente torna-se cego, ao passo que o cego se torna mais do que um vidente, um visionário cuja visão vê além*. Não se trata, portanto, de uma relação de simetria e nem de tautologia, ocasionando um e outro, repetindo-se como Mesmo, ou seja, produção de dois cegos igualmente videntes que se reduzem a um único. Pois, seria um vidente cego igual a um cego vidente? No resultado de uma equação de subtração, a ordem das parcelas altera a diferença? Uma subjetividade vidente assombrada por um indício do mundo é a *mesma* do cego que vê assombrado pelo

---

<sup>533</sup> DERRIDA, Jacques. *Memórias de Cego: o auto-retrato e outras ruínas*, p. 130.

<sup>534</sup> Um exemplo significativo dessa virada são as *As paixões da alma*, de René Descartes, obra que será tratada a seguir.

rastro do Infinito? A luz que ilumina seus olhares, não obstante advirem de diferentes fontes, produzem a mesma subjetividade?

A subjetividade da identidade de si quando desviada pelo rastro do mundo é *substituída* pelo evento do cego, este que se caracteriza por uma subjetividade sacrificial de acolhimento ao Outro ao crer em seu rastro. Elas não são identificadas. O externo se faz interno e o interno se faz externo por meio de uma *substituição*, ou de um *suplemento*. A última chama a primeira em memória e, nessas relações de assombramento, as interrupções entre uma subjetividade e outra vetam qualquer reposição do mesmo. O elo das substituições entre um vidente cego e um cego visionário é ainda de um rastro mais anterior, no sentido do *imemorável*, cunhado por Levinas. Elo que na verdade é fenda. Interrupção da interrupção já dada pelas substituições entre os dois pensamentos. Ele também é mais invisível a ponto de não aparecer na história "nem da cultura bíblica nem da cultura grega", de não aparecer na história da hereditariedade da cegueira que atende à providência porque vê *ainda mais* "demasiado longe e demasiado bem". A filosofia derridiana toca onde os olhos cerrados de quem vê se aproxima em distância da mulher.

Nesta pesquisa, quando o cego é revelado, a cega revela-se ao mesmo tempo e demoradamente em sua anterioridade. Como o próprio Derrida disse, a ausência de cegas não constitui uma terceira hipótese, senão a mesma *hipótese da vista*, a suspensão do olhar, desde que a enxertando. Ainda que a subjetividade cega sacrificada já se "situe" no passado imemorial – se adotada a leitura levinasiana –, quando se substitui à subjetividade transcendental, entrega em cena a clarividência. Há, por isso, uma invisibilidade ainda mais invisível e ela foi dita pela necessidade da anterioridade de um elemento embaçadamente sugerido nas *lágrimas*. Pois, se é preciso, no evento, estar cego para receber o Outro, é preciso antes chorar. Nesse caso, a anterioridade vem à tona com as lágrimas: "ter em vista a imploração mais do que a visão, endereçar a prece, o amor, a alegria, a tristeza, mais do que o olhar"<sup>535</sup>. Derrida concederia, nessa associação entre mulheres chorosas e lágrimas, o momento anterior, que já é a própria revelação, privado das luzes. Quando o desenhador cego se revelava, a cega como primeira desenhadora era invocada para falar da origem do desenho – aquele ponto cego da diferença sexual enquanto condição de possibilidade da visão advinda de um desvio espaço-temporal ou da *temporização*<sup>536</sup> – e, talvez agora, seja a chorosa que se

<sup>535</sup> DERRIDA, Jacques. *Memórias de Cego: o auto-retrato e outras ruínas*, p. 130.

<sup>536</sup> Esse termo aparece nas notas 57 e 171 para dizer da indissociabilidade entre espaço e tempo na filosofia derridiana.

revele ("se há muitos grandes cegos [retratados], porquê tantas chorosas?"<sup>537</sup>) conjuntamente à sua anterioridade a[fé]tiva ("antes mesmo de iluminar, a revelação é o momento das «lágrimas de alegria»"<sup>538</sup>).

Se é preciso as lágrimas antes de tudo, e elas são, alerta Derrida, na maior parte das vezes, retratadas nas mulheres; a conotação que Kant lhes confere, no entanto, ao relacionar o choro à mulher, detém um caráter pejorativo não empregado na interpretação da subjetividade sacrificada:

O riso é masculino; o choro, ao contrário, feminino (no homem, afeminado) e somente o acesso súbito de lágrimas, por se compartilhar generosa mas impotentemente o sofrimento dos outros, pode ser perdoado ao homem, em cujo olho a lágrima brilha, sem que a deixe derramar em gotas e nem mesmo acompanhar de soluços, produzindo então uma música desagradável<sup>539</sup>.

A interdição das lágrimas derramadas não foi justamente a observação dirigida por Derrida à ilustração "Le pleurer", de Charles Le Brun, apresentado na *Conférence sur l'expression générale et particulière*, em 1668, durante a abertura da Académie Royale de Peinture et de Sculpture? Não exatamente uma interdição, dado que Le Brun "mal menciona as lágrimas"<sup>540</sup>, repara Derrida, na sua descrição do estado da alma no momento do choro. Elas também estão ausentes na ilustração gráfica:

---

<sup>537</sup> [Interpolação minha]. DERRIDA, Jacques. *Memórias de Cego: o auto-retrato e outras ruínas*, p. 130.

<sup>538</sup> DERRIDA, Jacques. *Memórias de Cego: o auto-retrato e outras ruínas*, p. 130.

<sup>539</sup> KANT, Immanuel. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, AA 7 256.

<sup>540</sup> DERRIDA, Jacques. *Memórias de Cego: o auto-retrato e outras ruínas*, p. 131.

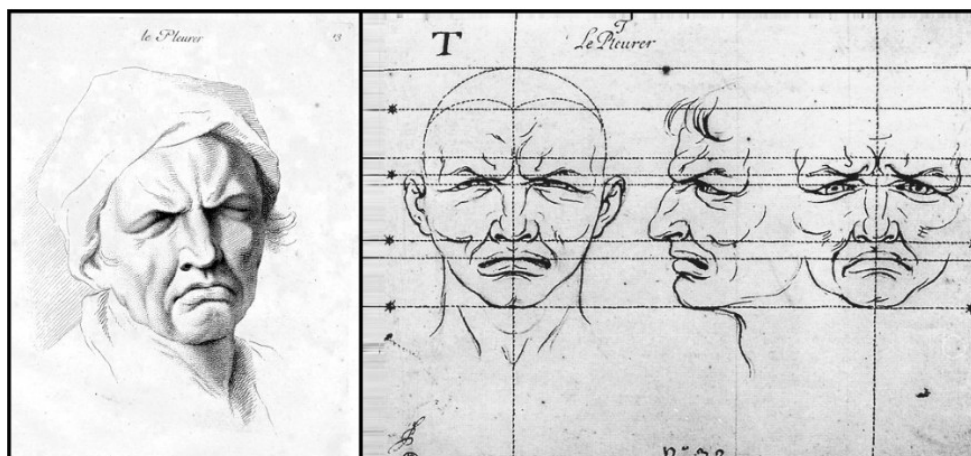


Figura 3: Charles Le Brun, **Le pleurer**, 1698. Conférence sur l'expression générale et particulière

O Chorar. Então aquele que chora tem a sobrancelha *decaída* a meio da fronte, os olhos quase fechados, fortemente úmidos, *decaídos* dos lados das bochechas, e as narinas inchadas, e todos os músculos e a veia da fronte muito sobressaídas, a boca estará semiaberta, tendo os lados *decaídos*, fazendo pregas nas bochechas, o lábio de baixo parecerá invertido, e empurrará o de cima, todo o rosto estará enrugado e franzido e de cor muito avermelhada, principalmente no sítio das sobrancelhas, dos olhos, do nariz e das bochechas<sup>541</sup>.

No esboço, o lacrimejo borra o olhar como uma tentativa fugidia de resvalar os cílios sem molhar o rosto. No desenho final nem isso aparece. Derrida previne para as três repetições do termo *decaído* [abésse; abaissé] na descrição, que dão pistas para *esse choro sem lágrima*: a sobrancelha decaída, o olho decaído e a boca decaída. No desenho, a proeminência fica por conta da sobrancelha, avalia o filósofo, em consonância com o axioma do próprio desenhista: "e como dissemos que a glândula que está no meio do cérebro é o lugar onde a alma recebe as imagens das paixões, o sobrolho é, de todo o rosto, o lugar onde as paixões melhor se dão a conhecer, embora vários tenham pensado que era nos olhos"<sup>542</sup>. A glândula de que fala Le Brun, trata-se, muito provavelmente, da famosa glândula pineal de

<sup>541</sup> No original: XIII. "Le pleurer. Alors celui que pleure a le sourcil abésse sur le milieu du frond; les yeux presque fermés, fort mouillés, abaissez du costez des joües, et les narines enflées et tout les muscles et vaine du front fort apparent, la bouche será à demy ouvert, ayant les costés abessés, faisant des plis aux joues, la levre de dessou paroistra de renversée, et poussera celle du dessus, tout le visage será ridé et froncé et la couleur fort rouge, principalement à l'endroit des sourcils, les yeux, du nez et des joues". LE BRUN, Charles. *Expression des Passions de l'âme représentées en plusieurs testes gravées d'après les dessins de feu Monsier Le Brun*. [Itálico meu]. Tradução do trecho extraída de DERRIDA, *Memórias de Cego: o auto-retrato e outras ruínas*, nota 101, p. 131.

<sup>542</sup> No original: "Et comme nous avons dict que la glande qui est au milieu du cerveau est le lieu ou l'ame recoit les images des passions, le sourcil est la partir de tout le visage ou les passion si font le mieux connoistre, quoy que plusier ayent pensé que soit dans les zieux". LE BRUN, Charles. *Expression des Passions de l'âme représentées en plusieurs testes gravées d'après les dessins de feu Monsier Le Brun*. Tradução do trecho extraído de DERRIDA, Jacques. *Memórias de Cego: o auto-retrato e outras ruínas*, nota 101, p. 131.

Descartes, seu contemporâneo. Quem não se lembra de sua alta posição na filosofia cartesiana? "(...) Parece-me ter reconhecido com evidência que a parte do corpo em que a alma exerce imediatamente suas funções não é de modo algum o coração, nem o cérebro todo, mas somente a mais interior de suas partes, que é certa glândula muito pequena, situada no meio de sua substância"<sup>543</sup>. Embora a citação não tenha sido realizada formalmente, a referência parece inegável, defende Carole Talon-Hugon. Ao menos em cinco pontos Le Brun se aproxima de Descartes: 1) a descrição do processo fisiológico das paixões que envolve o movimento do sangue do coração ao cérebro; 2) a recepção das impressões das paixões no cérebro, especificamente, na glândula pineal; 3) o serviço prestado pelos movimentos interiores para exprimir as paixões para fora; 4) o alistamento das mesmas paixões primitivas, admiração, ódio, desejo, amor, tristeza e alegria; e, por fim, 5) sendo o cérebro o local onde se recebe as imagens das paixões, o rosto é onde melhor se exprime o que se sente<sup>544</sup>. Este último ponto, inclusive, justifica o interesse especial de Le Brun pela fisionomia.

Isso não significa, porém, que haja uma identificação pura e simples entre ambos. A ênfase de Le Brun, notada por Derrida, dada à sobrancelha ao invés do olho, modifica um pouco o destaque para os olhos, dentre os elementos da face, da tese cartesiana: "Os principais destes signos [exteriores que costumam acompanhar as paixões] são as ações dos olhos e do rosto, as mudanças de cor, os tremores, a languidez, o desmaio, o riso, as lágrimas, os gemidos e os suspiros. Não há nenhuma paixão que alguma ação particular dos olhos não declare"<sup>545</sup>. Carole Talon-Hugon, por sua vez, ao apontar as divergências que entrevê nos autores, não acentua a distância entre o olho e a sobrancelha, tal como aqui proposta, mas prefere atentar ao verbo vinculador das paixões da alma ao corpo, que aparecem de forma invertida: enquanto para Descartes as paixões da alma são *acompanhadas* [suit] do movimento do corpo que se manifestam por um processo fisiológico, para Le Brun, ela, a alma, exprime o movimento do corpo como uma forma de tradução do que nele se produz [produit]<sup>546</sup>.

Essa diferença traz consigo uma outra que reintroduz, de certa maneira, o coração que fora retirado da sede das paixões por Descartes. Em *As paixões da alma*, o coração está

<sup>543</sup> DESCARTES, René. *As paixões da alma*, art. 31, pp. 149-150.

<sup>544</sup> Cf. TALON-HUGON, Carole. *Figurer le passions: La Conférence générale et particulière de Charles Le Brun*, pp. 223-225.

<sup>545</sup> [Interpolação minha]. DESCARTES, René. *As paixões da alma*, art. 112-113, p. 190.

<sup>546</sup> Cf. TALON-HUGON, Carole. *Figurer le passions: La Conférence générale et particulière de Charles Le Brun*, p. 226.

sempre relacionado às suas funções orgânicas, contém veias que, alargadas ou comprimidas, permitem passar mais ou menos sangue, acompanhando as diferentes paixões. As ações do coração são descritas a fim de mostrá-lo agitado ou apertado, bombeando o sangue para o cérebro<sup>547</sup>, tendo ali suas pequenas partículas convertidas em espíritos animais que retornam aos músculos por meio dos nervos, provocando, de uma parte, a movimentação dos membros, e por outra, devolvendo os espíritos ao coração que os envia novamente ao cérebro para a manutenção ou fortalecimento da paixão<sup>548</sup>: "com os pequenos nervos que servem para apertar ou alargar os orifícios do coração, isso faz que a alma a sinta principalmente *como que* no coração"<sup>549</sup>. Charles Le Brun, ao dizer que no coração realmente se sentem os efeitos das paixões recebidas no cérebro, porque nele se produzem alterações, talvez tente amenizar o fisiologismo cartesiano que apenas atribui um sentimento das paixões "como que no coração".

Ora, de qualquer modo, com a recepção das paixões movendo-se para o cérebro, o coração perde espaço e torna-se, na filosofia cartesiana, apenas mais um órgão vinculado ao corpo. A maneira, então, como *sentimento, paixão, afeto, emoção*, serão re-organizados após essa virada depende de como os autores trabalharão essas distinções. Sem a pretensão de desenvolver todos os meandros dessa transformação, relembro como Gérard Lebrun discorre sobre essa passagem de modo a recuperar o movimento necessário do orador, desde a retórica de Aristóteles, em suscitar impulsos emotivos de seus ouvintes, sendo que séculos mais tarde, os estudos acerca dos efeitos desse discurso sobre os humanos "faz com que o *páthos* perca seu sentido mais amplo de *fenômeno passivo* (sentido que igualmente convém às percepções sensíveis, como dirá Descartes) para vir designar paixões da alma"<sup>550</sup>. Afinal, não se convence apenas com argumentos, é preciso utilizar o movimento da alma para prolongar as emoções, afirma em seguida.

Com essa mudança da paixão pertencendo agora ao cérebro, "perdendo seu sentido mais amplo de fenômeno passivo", talvez se possa dizer que essa disposição tende a assumir as paixões de modo que as emoções – oriundas do corpo mas que só podem ser sentidas na mente<sup>551</sup>, como, por exemplo, a alegria não conter um local corporal específico – são alçadas a

<sup>547</sup> DESCARTES, René. *As paixões da alma*, art. 8-10, pp. 137-138.

<sup>548</sup> Para melhor compreensão deste esquema de um "autorreforçamento circular" das paixões por vias da função orgânica do coração Cf. DESCARTES, René. *As paixões da alma*, art. 36, nota 1, p. 153.

<sup>549</sup> [*Itálico meu*]. DESCARTES, René. *As paixões da alma*, art. 36, p. 153.

<sup>550</sup> LEBRUN, Gérard. *O conceito de paixão*, p. 381.

<sup>551</sup> As paixões da alma podem ser oriundas da mente ou do corpo. Quando do corpo, são divididas em três tipos: *sensações*, como odor; *apetites*, como fome e frio; e *emoções*, como alegria e tristeza. Estas últimas somente

uma exemplaridade da conexão entre corpo e mente. Uma vez que os sentidos alteram o estado do coração, este reenvia os espíritos animais para a glândula, cumprindo o papel da interlocução entre alma e corpo que a filosofia cartesiana, sabemos, já havia lhe designado. Para evitar reações indesejadas, Descartes debruça-se sobre elas a fim de as regular. Não convém eliminá-las, pois elas não são nocivas em si mesmas, seus excessos é que são considerados uma fraqueza. Pode-se ler isso na relação que estabelece entre *hábito* e *paixão* quando este deixa de corrigí-la. No caso do *espanto*, por exemplo, classificado um excesso de admiração,

quanto mais encontramos coisas raras que admiramos, mais nos acostumamos a cessar de admirá-las e a pensar que todas as que podem apresentar-se depois são vulgares, todavia, quando é *excessiva* e nos leva somente a deter a atenção na primeira imagem dos objetos que se apresentarem, sem adquirir deles outro conhecimento, deixa atrás de si um hábito que dispõe a alma a deter-se do mesmo modo em todos os outros objetos que se apresentem, desde que lhe pareçam, por pouco que seja, novos. E é isso que faz durar a *moléstia* dos que são *cegamente curiosos*, isto é, que procuram as raridades somente para admirá-las e não para conhecê-las<sup>552</sup>.

Segundo Lebrun, essa avaliação ainda se deparará com uma encruzilhada nos séculos seguintes e, independentemente dos caminhos escolhidos, o diagnóstico da fraqueza da alma e da doença como uma explicação para a inclinação dos seres humanos às paixões acabou se consagrando. No entanto, "essa doença não significaria ainda um *pathos* enquanto patológico, principalmente até o século XX"<sup>553</sup>. No caso de Descartes, a moléstia do espanto aparece quando a admiração se torna excessiva, mas a admiração ainda assim consiste numa paixão. E, por isso, trata-se de uma intenção de controlá-las e não de as eliminar completamente. Dado que o coração não pensa, mas é a alma que sente por vias do cérebro, ou da glândula, o controle advém, mesmo que indiretamente, da vontade<sup>554</sup>.

---

podem ser sentidas na alma e por isso traduzem essa conexão entre mente e corpo na glândula pineal. Cf. ALVES, Marco Antônio. *Do controle das emoções e ações físicas segundo Descartes*, p. 58.

<sup>552</sup> [Itálicos meus]. DESCARTES, René. *As paixões da alma*, art. 78, p. 174.

<sup>553</sup> LEBRUN, Gérard. *O conceito de paixão*, p. 394

<sup>554</sup> Uma das interpretações sobre o controle das paixões em Descartes consiste em reconhecer que a vontade sozinha não possui toda a força para a mudança de hábitos que induzem à certas paixões, baseando-se na afirmação de que "embora os movimentos, tanto da glândula como dos espíritos e do cérebro, que representam à alma certos objetos sejam naturalmente unidos aos que provocam nela certas paixões, podem todavia, por hábito, ser separados destes e unidos a outros muito diferentes, e, mesmo, que esse hábito pode ser adquirido por uma única ação e não requer longa prática". DESCARTES, René. *As paixões da alma*, art. 50, p. 162. Contudo, a mente deve averiguar se um hábito deve ser mantido ou não, porque "por ser dotado de razão e vontade, o ser humano pode e deve controlar suas emoções e ações físicas, seus hábitos, seguindo a virtude". ALVES, Marco Antônio. *Do controle das emoções e ações físicas segundo Descartes*, p. 69.

Serão, então, os juízos verdadeiros aqueles capazes de direcionar a vontade a impedir determinadas ações da alma. Sabe-se que tais juízos, emitidos pela vontade orientada para o conhecimento verdadeiro, dependem de um sujeito que intui um objeto claro e distinto. E, nesse sentido, intuir nada mais é do que uma visão intelectual<sup>555</sup>. Se Lebrun indica o *leitmotiv* das *Meditações* com a questão "Como desaprender a ver?"<sup>556</sup>, isso só poder ser interpretado como uma tentativa de assombrar a visão de um vidente cego para poder ver além com olhos que não estariam mais *cegamente curiosos* – não se trata, portanto, de uma desaprendizagem que faz tornar cego no evento –, para impedir uma cegueira engendrada pelas paixões, devido ao ofuscamento da visão diante de certas confusões. Na passagem acima, que se refere ao espanto, constata-se uma cegueira dos que são curiosos por admiração, dispensando a aquisição de conhecimento. Quando essa proposta tocar a prática com a iniciativa da construção de uma luneta, um dos instrumentos alvo de pesquisa de Descartes no livro *Dioptrique*, a imperfeição será declarada<sup>557</sup>. Esse "problema" – resultado da distância entre prática e teoria – se não tem uma explicação do autor, adverte Canguillem<sup>558</sup>, desenvolve-se, nessa obra, escapando à necessidade do conhecimento e reconhecendo a exigência do vivente: a teoria dedica-se à prática com disposição de superar as dificuldades impostas. No caso da luneta, o incentivo deve vir da inaptidão de alguém que perdeu a visão: já que não é possível

<sup>555</sup> Cf. DESCARTES, René. *Regras para a direção do espírito*, Regra III, p. 20. Essa visão também pode ser encontrada na *Dióptrica*, cuja descrição, sem grande detalhamento, apresenta um conteúdo "essencial para a compreensão do funcionamento do olho. Esse texto, no entanto, vai além da descrição e oferece uma explicação sobre os sentidos e um estudo bastante minucioso sobre a formação das imagens no fundo do olho e sobre a visão, compondo o que pode ser chamado de 'óptica fisiológica'. A visão recebe um tratamento geométrico, de forma a considerar os ângulos dos raios luminosos a partir dos objetos externos, passando pelas membranas até chegar à retina. A partir daí, é considerada a transmissão da imagem até o cérebro por meio do nervo óptico, completando o processo da visão com a participação da alma". DONATELLI, Maria Carneiro de Oliveira Franco. *A visão e o princípio de correspondência em Descartes*, p. 29.

<sup>556</sup> LEBRUN, Gérard. *O cego e o filósofo ou o nascimento da antropologia*, p. 62.

<sup>557</sup> "O ponto de partida da ótica teórica é a invenção da luneta de aproximação, invenção devida à experiência e à fortuna, seguida de uma imitação servil e cega. Mas esta invenção sofre ainda muitas dificuldades e Descartes pensa que é necessário determinar cientificamente as condições de eficácia, isto é, deduzir a figura dos vidros das leis da luz. Assim um sucesso técnico puramente fortuito é a ocasião na qual 'muitos bons espíritos encontraram várias coisas em ótica' e especialmente deu a Descartes 'ocasião para escrever este tratado'. O conhecimento da natureza depende portanto duplamente, segundo a *Dioptrique*, da técnica humana. Primeiramente, no sentido que o instrumento, aqui a luneta de aumento, serve para descobrir novos fenômenos. A dependência no entanto manifesta-se sobretudo, no sentido que a imperfeição técnica fornece 'a ocasião' de pesquisas teóricas pelas 'dificuldades' que é preciso resolver. A ciência procede da técnica não como se o verdadeiro fosse uma codificação do útil, um registro do sucesso, mas ao contrário na medida em que o embaraço técnico, o insucesso e o fracasso convidam o espírito a se interrogar sobre a natureza das resistências encontradas pela arte humana". CANGUILLEM, Georges. *Descartes e a técnica*, p. 121.

<sup>558</sup> "A respeito desta defasagem entre as funções humanas de ciência e de construção que todavia sua filosofia parece nos convidar a ter como homogêneas e convertíveis no sentido da primeira para a segunda, Descartes não se explicou". CANGUILLEM, Georges. *Descartes e a técnica*, p. 120.



portar um novo corpo, ao menos se deve "acrescentar aos órgãos interiores, órgãos exteriores"<sup>559</sup>.

Com a intenção de ver melhor, o "erro" das *Meditações* – que é possível aproximar aqui da imperfeição da *Dioptrique* –, não seria a vontade querendo ir além da percepção<sup>560</sup>? A vontade, que possui uma extensão maior do que o entendimento, pode orientar-se também para a confusão e para a falta de evidência. Ver além com a clarividência proporcionada pela suplementação de uma luneta... "um órgão exterior" justaposto ao "órgão interior", sempre aquém da perfeição, manifesta a cegueira que constitui a *hipótese do olhar* de Derrida:

Mas como a perda da intuição directa é, como vimos, a condição ou a própria hipótese do olhar, a prótese técnica tem lugar, o seu lugar, antes de qualquer instrumentalização, o mais próximo do olho, como uma lente de substância animal. Ela desprende-se imediatamente do corpo próprio. O olho solta-se, pode-se desejá-lo, desejar arrancá-lo, arrancá-lo mesmo. Desde sempre: a história moderna da óptica não faz senão representar ou sublinhar, segundo novos modos, um enfraquecimento da vista dita natural<sup>561</sup>.

Se assim for, assumir o erro passa a compor a hospitalidade a Outrem. Afinal, se com Levinas, Pascal e Santo Agostinho tratei, a partir de leituras aventadas pelo filósofo franco-magrebino, da recepção do outro como saída de si, ou seja, para dialogar com o outro é preciso estar cego; a busca por uma visão perfeita que apenas pode ser alcançada pela visão intelectual, em Descartes, esteve sob a égide de uma identificação do Eu consigo mesmo, isto é, do primeiro princípio da filosofia: "penso, logo existo"<sup>562</sup>, única verdade que, em seguida, ele afirma poder ser assegurada, dada sua *visão muito clara* de que para pensar é preciso existir. Aliás, diante do confuso e do obscuro, do que não se vê com os olhos da mente, é melhor suspender o juízo ou se incorre na imperfeição, no erro, uma forma de não mais controlar os excessos das paixões, a si mesmo. O que nos devolve à ideia de que ser afetado pelo outro é uma certa falta de controle sobre si, pois desde o início desta pesquisa se discute o fechamento ao outro fundado na afirmação de si por si mesmo. Que se lembre o testemunho de Levinas: "A relação com o não-eu precede qualquer relação do Eu consigo mesmo. A relação com o outro precede a auto-afecção"<sup>563</sup>.

<sup>559</sup> CANGUILLEM, Georges. *Descartes e a técnica*, p. 122.

<sup>560</sup> DERRIDA, Jacques. *Memórias de Cego: o auto-retrato e outras ruínas*, p. 18.

<sup>561</sup> DERRIDA, Jacques. *Memórias de Cego: o auto-retrato e outras ruínas*, p. 76.

<sup>562</sup> DESCARTES, René. *Meditações*, p. 92.

<sup>563</sup> LEVINAS, Emmanuel. *De outro modo que ser ou para lá da essência*, p. 135.

O controle de si, o controle das paixões, o controle sobre as fraquezas, concernem também ao controle do choro, que retomo utilizando o recurso da ilustração de Charles Le Brun, cuja exposição do ato de chorar faz desaparecer as lágrimas. Ela falaria mais de uma descrição do *chorar do homem*, "opô-lo-ia ele a uma lágrima de mulher?"<sup>564</sup>, provoca Derrida. Tomo a liberdade de acrescentar, nesta esteira, a descrição kantiana, pois, se Le Brun ilustra *As paixões da alma* de Descartes, poderíamos dizer que Kant as reatualiza teoricamente por meio da sua descrição, no século XVIII, atribuindo essa afecção proveniente da fraqueza às mulheres? Deixando o riso – derivado da força – ou choro no qual "não podem aparecer lágrimas" ao homem, controlador dos afetos por meio da *sensibilidade*, "uma faculdade e uma força, de aceitar tanto o estado de prazer quanto de desprazer ou, também, de os manter longe da mente e, por isso, ela tem uma escolha"<sup>565</sup>; ao contrário das mulheres que são suscetíveis e a "participação inativa do seu sentimento, para que este seja uma ressonância simpatética ao sentimentos dos outros e, assim, se seja afetado apenas de maneira passiva, é tola e pueril"<sup>566</sup>. Esse choro da mulher nada mais é do que um *sufrimento* acompanhado da sensação de *melancolia*, arremata Kant<sup>567</sup>.

Sufrimento que aqui interessa porque, na medida em que se é afetado pelo outro, ao mesmo tempo, essa abertura se constitui amparo e abrigo por meio do sacrifício, no sentido levinasiano; o que desde já abre mais uma janela de diálogo com o que se convencionou chamar *ética do cuidado* ou *trabalho do cuidado*<sup>568</sup>, os quais podem ser sintetizados na primeira convicção apresentada por Helena Hirata em sua obra *O cuidado*: "considerar a vulnerabilidade e a interdependência como constitutivas de todo ser humano e o trabalho do cuidado como responsabilidade de todos, sem distinção de sexo, raça ou classe social"<sup>569</sup>. A

<sup>564</sup> [Interpolação minha]. DERRIDA, Jacques. *Memórias de Cego: o auto-retrato e outras ruínas*, p. 131.

<sup>565</sup> KANT, Immanuel. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, AA 7 236.

<sup>566</sup> KANT, Immanuel. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, AA 7 236.

<sup>567</sup> KANT, Immanuel. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, AA 7 256.

<sup>568</sup> Há uma grande discussão entre teóricas feministas a respeito da concepção envolvida nesses termos, uma vez que o primeiro aparece na obra *In a different voice*, de Carol Gilligan, a qual sofreu diversas críticas por, talvez, naturalizar uma moral feminina, generalizando uma disposição ética a partir da diferença sexual, sem investigar suas causas ou diferenciar quais grupos de mulheres estariam mais dispostas eticamente. Para compreender melhor esse debate cf. MISSAGIA, Juliana. *Ética do cuidado: análise de algumas propostas críticas*. Contra uma perspectiva que tende a subsidiar o pacifismo da mulher, assumo, por um lado, a posição de Pascale Molinier que defende sobretudo que a ética do cuidado é trabalho, alimentada pela crítica de Joan Tronto a Gilligan a respeito de uma ética do feminino criada na sociedade moderna devido à subordinação da mulher, portanto, tratar-se-ia de uma moral social. Cf. MOLINIER, Pascale. *Antes que todo, el cuidado es un trabajo*. TRONTO, Joan. *Beyond Gender Difference to a theory of care*. Por outro, penso o acolhimento do feminino não somente como trabalho, mas também como abertura à alteridade radical enquanto rastro que assombra e tensiona para uma nova maneira de habitar.

<sup>569</sup> HIRATA, Helena. *O cuidado: teorias e práticas*, p. 23.

questão é que as teóricas feministas que se dedicam a esse debate denunciam que historicamente há uma centralidade do cuidado vinculada aos afetos e aos papéis sociais exercidos pelas mulheres, antes exercidos de modo gratuito e, cada vez mais na atualidade, de modo profissionalizado. Helena Hirata, nesse livro, inclusive, insere na abordagem desse vínculo mais uma perspectiva, a da *territorialidade*, a da migração, que nesta dissertação, quando voltarei a me ocupar dessas relações na *Conclusão*, explorarei a variável dando-lhe o peso de *alteridade*, realizando uma comparação entre a alteridade da *mulher* e do *Absolutamente Outrem*.

Por enquanto, fiquemos com o sofrimento associado à mulher. Um sacrifício de quem não se fecha, "solidariedade aos que tocam o fundo do abismo"<sup>570</sup>, como diz Franklin Leopoldo e Silva em referência a Pascal. A subjetividade sacrificada que não controla a si e, por isso, não controla o outro, distingue-se da *generosidade* kantiana, atribuída ao homem capaz de se isentar da participação do sentimento alheio, apontada como uma *delicadeza* que se contrapõe à *fraqueza* feminina<sup>571</sup>. Essa fraqueza da inclinação aos afetos e paixões<sup>572</sup> é a única que se afigurou pelo "erro" a receber Outrem e endereçar afetos. É como se fosse sugerido que a mudança da sede das paixões do coração para o cérebro, "rebaixando" o coração, obliterasse uma relação afetiva com o Outro, esta que se dá pela passividade da mulher.

Se bem que, nessa vereda aqui percorrida, o endereçamento foi desempenhado pelas lágrimas de um homem. Às lágrimas que são derramadas por Santo Agostinho durante a sua conversão, Derrida imputa uma revelação de outra destinação aos olhos. Repito a passagem: "ter em vista a imploração mais do que a visão, endereçar a prece, o amor, a alegria, a tristeza, mais do que o olhar"<sup>573</sup>. O choro do homem parece ser permitido quando no coração se reúnem diversos atributos (a vida afetiva, moral, intelectual e religiosa; assim como a sede da inteligência e da sabedoria) ou quando o corpo é inseparável da mente. De modo semelhante, ocorre com o choro de Franz Fanon ao recusar o "acidente" de sua cor e sentir em *seu peito*

---

<sup>570</sup> SILVA, Franklin Leopoldo e. *O mediador e a solidão*.

<sup>571</sup> KANT, Immanuel. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, AA 7 236.

<sup>572</sup> Kant faz uma distinção entre afetos e paixões no que concerne à sua constância, reflexividade, intensidade e distensão no tempo (AA, 7, 252-253), entretanto, independentemente dessas diferenças "estar submetido a afecções e paixões é sempre uma enfermidade da mente porque ambas excluem o domínio da razão". KANT, Immanuel. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, AA 7 251.

<sup>573</sup> DERRIDA, Jacques. *Memórias de Cego: o auto-retrato e outras ruínas*, p. 130.

"um poder de expansão infinito"<sup>574</sup>. Não parece mera coincidência que em seu pensamento o *corpo* não refute o que é chamado de *mente* pela civilização branca<sup>575</sup>; e nem que ele encerre seu livro *Pele negra, máscaras brancas* com uma *prece*: "Ó meu corpo, faz sempre de mim um homem que questiona"<sup>576</sup>.

Isso não quer dizer que haja uma relação harmônica com o corpo na vencida tradição em que o coração abrange mais do que sua função fisiológica ou afetiva: "contra a Queda e o Inferno, a virtude passa a ser a luta entre nossas pulsões e a lei que deve ser obedecida"<sup>577</sup>. Apesar do embate travado, em Santo Agostinho, para se libertar da concupiscência, "ter sua natureza dobrada pela fé" não equivale à exigência de extirpar a paixão. Mammì lembra que Agostinho "em vez de elaborar conceitos absolutos de alma e de corpo, e depois tentar combiná-los, sai em busca de um conceito que resuma a mistura de alma e corpo, que é a realidade da natureza humana e o signo de sua imperfeição"<sup>578</sup>. Para isso, ele recorre à *carne*, cuja significação não se restringe, portanto, ao corpo. Se, de fato, a fé é capaz de "dobrar a natureza"<sup>579</sup>, de tornar pura uma subjetividade hospitaleira ao divino, essa subjetividade somente mantém a pureza diante da consciência de sua natureza carnal, em outras palavras, "para Agostinho, não existe no homem uma racionalidade pura, que habita o corpo como um hóspede. A razão está sempre *em situação*, no entrelaçamento indissolúvel de estímulos corporais e mentais"<sup>580</sup>. A salvação apenas ocorre após o Juízo Final, e por isso, na vida terrena, o abandono do corpo não tem nenhuma eficácia, ao contrário, sábio é aquele que reconhece a tensão constante e *confessa*.

Travar uma luta da alma contra o corpo, contra a concupiscência, combatendo os falsos bens em vistas de uma visão interior que pudesse ver o invisível e endereçar os afetos, por um lado, traz o problema de um corpo corrompido, mas isso se deve antes a uma alma

---

<sup>574</sup> FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*, p. 153.

<sup>575</sup> FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*, p. 140.

<sup>576</sup> FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*, p. 242. Agradeço à prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Juliana Ortogosa Aggio por chamar atenção à esta última frase do livro no contexto em que mencionava a inseparabilidade entre corpo e mente na obra de Fanon durante o 5º Encontro do Grupo de Trabalho da UERJ, com a apresentação "Corpo e Pertencimento em Fanon", conduzido por Lucas Gabriel em 17 de maio de 2023. A associação da prece de Fannon com a discussão que venho trilhando entre a necessidade da cegueira e a submissão do coração operada pela tradição vitoriosa é, evidentemente, de minha responsabilidade.

<sup>577</sup> LACERDA, Tessa Moura. *Leibniz e Espinosa: paixões na modernidade*, p. 77.

<sup>578</sup> MAMMÌ, Lorenzo. *O espírito na carne: o cristianismo e o corpo*.

<sup>579</sup> LACERDA, Tessa Moura. *Leibniz e Espinosa: paixões na modernidade*, p. 77.

<sup>580</sup> MAMMÌ, Lorenzo. *O espírito na carne: o cristianismo e o corpo*.

pecadora que toma as decisões<sup>581</sup>. Portanto, a alma não é menos corrompida do que o corpo, impedindo que este último se torne um mero instrumento de uma alma racional. Por outro lado, o fato deles estarem entrelaçados na *carne*, faz com que seja possível purificá-los em conjunto quando em contato com o sagrado. Ao fazer a alusão aos vícios, é preciso lembrar, que se tratam de concupiscências do que se considera prazer *para si*: bens materiais, conhecimento do outro, sexo, etc. No ato de fé, endereça-se os afetos (alegria, tristeza, amor etc.) em uma relação *para-Outrem*, o que para Agostinho também instaura a relação social:

Se essa fé fosse subtraída das relações humanas, quem não daria atenção a tal perturbação [que haveria] nelas e a tão horrendo caos que se seguiria? Quem seria amado com mútua caridade por alguém, quando o próprio amor é invisível e se não devo crer no que não vejo? Assim, toda amizade pereceria, pois esta não é senão amor recíproco. Afinal, o que se poderia receber de amor de quem quer que seja, se não se crê que nada dele seja oferecido? Além disso, perdendo a amizade, não se conservarão no espírito nem vínculo matrimonial, nem laços de consanguinidade, nem de afetividade; pois também nesses vínculos existe, certamente, um sentimento de amizade<sup>582</sup>.

Elencando as diversas relações de parentescos – cônjuge, genitores, irmãos e irmãs, sogros e genros – Agostinho aproxima-se da sociedade, em *A fé nas coisas invisíveis*, desde aquele primeiro argumento que se inicia com a crença na boa vontade do amigo: "Se, então, não crermos no que não podemos ver, a própria sociedade humana, perdendo de concórdia, não se sustentará"<sup>583</sup>. A fé que sustenta as relações intersubjetivas e sociais se tornou argumento importante para introduzir a anterioridade da cegueira nesse trabalho. Derrida termina *Memórias de Cego* com um último diálogo: "Lágrimas que vêm... Crê?", pergunta o interlocutor, para quem Derrida responde "Não sei, é preciso crer. (...) "<sup>584</sup>. *Essa incerteza de quem conserva a hipótese sem nunca prová-la, diz da crença de uma lágrima que permite o vínculo social que se faz por um diálogo, que dentre outras coisas, demanda ouvir o outro. A substituição da subjetividade vidente por um evento de cego passa-se como a exigência das "luzes" da crítica e da razão [que] devem colocar em ação uma fé irreduzível" porque sem isso "não haveria nem mensagem para o outro (...) nem convenção, nem instituição, nem Constituição de estado soberano"<sup>585</sup>.*

<sup>581</sup> MAMMÌ, Lorenzo. *O espírito na carne: o cristianismo e o corpo*.

<sup>582</sup> [Interpolação minha] SANTO AGOSTINHO, *A fé nas coisas invisíveis*, 4, p. 243.

<sup>583</sup> SANTO AGOSTINHO, *A fé nas coisas invisíveis*, 4, p. 244.

<sup>584</sup> DERRIDA, Jacques. *Memórias de Cego: o auto-retrato e outras ruínas*, p. 132.

<sup>585</sup> [Interpolação minha]. DERRIDA, Jacques. *Fé e saber*, p. 62.

Falando assim, pareceria que Derrida está defendendo a revelação religiosa, por exemplo, contra a fenomenologia, a quem se afiliou como quem a leva até às últimas consequências, até à sua própria interrupção. Michael Naas aponta, no entanto, que "Mémoires d'aveugle [Memórias de Cego] é antes de tudo um testemunho não da verdade de tal ou tal religião, mas da fé que torna possível toda palavra enquanto testemunho"<sup>586</sup>. Afinal, como dito páginas atrás, Derrida concede a luz "tanto ao discurso filosófico quanto aos discursos de uma revelação"<sup>587</sup>. Essa possível confusão na interpretação poderia também se estender para o momento em que sugeri que a relação com o Outro apenas seria permitida com a ampliação das funções do coração, dando a entender que, nessa tradição, as mulheres teriam tido algum estatuto de igualdade perante os homens. Todavia, como se notará no próximo capítulo, Derrida imputa também à essa tradição um sacrifício da mulher como condição para receber o outro, mas essa interpretação em nenhuma circunstância deve ser assumida num plano chapado, uma vez que somos lançados em uma *aporia*.

Com relação a Santo Agostinho, por exemplo, Paula Oliveira e Silva tende a uma interpretação análoga no que concerne ao tempo: a despeito da tentação que a mulher poderia provocar e da inferiorização advinda da posteridade cronológica de sua existência descrita nas *Sagradas Escrituras*, uma interpretação que leva em consideração a abordagem trans-histórica e não cronológica do tempo, teria a oportunidade de reverter a dominação do homem dada por uma sobreposição "da ordem de conexão causal física à metafísica [de onde] emerge o império matério do varão, cronologicamente criado antes da mulher"<sup>588</sup>. Pois, mais do que considerar a especificidade da condição feminina por via corpórea, importa para Agostinho "a humanidade que nela se evidencia, como sede de uma vontade livre. É a própria humanidade que, exprimindo um Princípio universal pela diferença corporalmente visível, não se compadece com qualquer forma de discriminação"<sup>589</sup>. Se cada um ocupar o lugar que lhe cabe, a paz consegue edificar-se, o que corresponde à arte de viver e à virtude, "que é identificada pelo filósofo de Hipona com a ordem do amor e que está disponível a todos os seres humanos sem distinção"<sup>590</sup>.

<sup>586</sup> NAAS, Michael. *A noite do desenho: fé e saber em Memórias de Cego de Jacques Derrida*, p. 21.

<sup>587</sup> [Ligeiramente modificado]. DERRIDA, Jacques. *Fé e saber*, p. 16.

<sup>588</sup> [Interpolação minha]. SILVA, Paula Oliveira e. *Ex Homine Uno: uma leitura da condição feminina em Agostinho de Hipona*, p. 85.

<sup>589</sup> SILVA, Paula Oliveira e. *Ex Homine Uno: uma leitura da condição feminina em Agostinho de Hipona*, p. 88.

<sup>590</sup> SILVA, Paula Oliveira e. *Ex Homine Uno: uma leitura da condição feminina em Agostinho de Hipona*, p. 88.

Essa disponibilidade do amor, e também do choro, a todo ser humano, não impede, portanto, ao homem conectado a um coração "grandioso" de endereçar afetos. De qualquer forma, isso não invalida que haja mais chorosas do que chorosos, porque se não há grandes cegas na cultura grega ou bíblica, de acordo com a constatação de Derrida, há chorosas, estas que também desfrutariam de uma cegueira, dado que a lágrima "não vê e nem deixa de ver", dado que as lágrimas privam das luzes da Revelação, dada sua insistência na história cronológica, afinal, *o pensamento sacrificial é o pensamento do evento*.

Sugiro as carpideiras como caso exemplar. Em um certo momento do andamento de seu texto, no qual Derrida precisa sua hipótese abocular, ao conjecturar sobre o desenho de um cego que chora, questiona "por quem chora o desenho? Porquê? (...) A vista ou os olhos de quem?"<sup>591</sup>. E se mais mulheres choram, a pergunta talvez pudesse ser melhor flexionada: *elas choram por quem? Quem melhor para erigir essa figura*<sup>592</sup> da chorosa do que as profissionais do lamento e do choro? Desde o Antigo Egito, "as carpideiras estavam encarregues de marcar e enfatizar o lamento, a tristeza, a dor, o desespero, o choro, no fundo, a convulsão das emoções desencadeadas pela morte"<sup>593</sup>. Segundo José das Candeias Sales, essas não eram as únicas funções das carpideiras, apenas esses elementos eram expostos no campo da demonstração pública do afeto, *no campo do visível*. Há ainda um *desígnio superior*, com objetivo de acalmar o espírito do defunto e apelar às divindades por sua piedade afim de que ele dispusesse de uma vida aprazível extraterrena<sup>594</sup>. Assim, são identificados três destinatários para o ofício das carpideiras: "da sociedade (na expressão pública e encenada de tristeza e lamento), do morto (agradando-lhe de forma a aplacar o seu espírito) e das divindades (procurando o seu favor para com o defunto)"<sup>595</sup>.

Ao analisar os gestos das carpideiras encontrados na iconografia em baixos-relevos e pinturas parietais e túmulos, papiros, estatuetas etc., Sales reconhece a importância dos movimentos das mãos, cabeça e cabelos dessas mulheres. Particularmente aqueles que

<sup>591</sup> DERRIDA, Jacques. *Memórias de Cego: o auto-retrato e outras ruínas*, p. 131.

<sup>592</sup> Não se trata aqui de uma figura apropriável diante dos olhos ou mesmo de uma figura do Espírito. Nesse caso, estaria mais para o sentido de uma não-figura, tal como Derrida a delinea: "Talvez seja ela [mulher], como não-identidade, não-figura, simulacro, o *abismo* da distância". DERRIDA, Jacques. *Esporas*, p. 32.

<sup>593</sup> SALES, José das Candeias. *As carpideiras rituais egípcias: Entre a expressão de emoções e a encenação pública. A importância das lamentações fúnebres*, p. 64.

<sup>594</sup> SALES, José das Candeias. *As carpideiras rituais egípcias: Entre a expressão de emoções e a encenação pública. A importância das lamentações fúnebres*, p. 68.

<sup>595</sup> SALES, José das Candeias. *As carpideiras rituais egípcias: Entre a expressão de emoções e a encenação pública. A importância das lamentações fúnebres*, p. 68.

empregam o cabelo, possuem um vínculo com a dor e a lamentação: "a cabeleira recebia, realmente, no cerimonial funerário um tratamento especial, permitindo exprimir simultaneamente a dimensão mais simples da dor e da lamúria, mas também a mais profunda, a dimensão simbólica"<sup>596</sup>. O motivo dessa ligação compete ao movimento no qual o cabelo, jogado para frente, encobria a face e os olhos causando, momentaneamente, a obscuridade. Com isso, elas conseguiam entrar no mesmo estado de privação de luz do defunto, o que se poderia já associar aqui a uma afecção do outro:

Quando, no final do ritual, as carpideiras afastam/ recolhem os cabelos e descobrem os seus olhos, isso significa que o defunto recuperou a sua faculdade de ver o acesso à luz da ressurreição. A carpideira, qual *medium*, agiu pelo defunto para lhe garantir o acesso ao mundo da luz. Aquilo que o gesto ritual pretende é a regeneração do cadáver para a sua consequente entrada no mundo do Além<sup>597</sup>.

Mais do que mimetizar uma situação, como defende Sales, e sem negar essa facilitação da transcendência graças às mulheres, função que tratarei mais aprofundadamente no próximo capítulo, prefiro pensar, junto de Derrida, essa impossibilidade da visão por meio das cortinas dos cabelos, mais próximo às cortinas de águas das lágrimas da janela do cego. Até porque, essa associação entre cabelo e água já foi estabelecida para o ritual egípcio: "Os cabelos são ainda assimilados à água através das lágrimas de Ísis"<sup>598</sup>, considerada a grande carpideira responsável, conjuntamente a sua irmã Néftis, pelo renascimento de Osíris no mundo Além<sup>599</sup>. Essa figura da carpideira persistiu no tempo, passando do Egito à Europa, chegando ao Brasil com os portugueses. Câmara Cascudo destaca a diferença das brasileiras: "Não tivemos no Brasil, a carpideira profissional, chorando o defunto alheio, mediante pagamento. Portugal conheceu as velhas carpideiras que 'Choram o meu e o alheio/ por uma quarta de centeio'. Citou-as Teófilo Braga"<sup>600</sup>. Esse voluntarismo das carpideiras brasileiras resiste ainda no interior brasileiro, que Câmara Cascudo descreve ser "executado por velhas

<sup>596</sup> SALES, José das Candeias. *As carpideiras rituais egípcias: Entre a expressão de emoções e a encenação pública. A importância das lamentações fúnebres*, p. 70.

<sup>597</sup> SALES, José das Candeias. *As carpideiras rituais egípcias: Entre a expressão de emoções e a encenação pública. A importância das lamentações fúnebres*, p. 71.

<sup>598</sup> SALES, José das Candeias. *As carpideiras rituais egípcias: Entre a expressão de emoções e a encenação pública. A importância das lamentações fúnebres*, p. 71.

<sup>599</sup> Cf. a lenda osiriana que motivou o arquétipo simbólico-mitológico das carpideiras. SALES, José das Candeias. *As carpideiras rituais egípcias: Entre a expressão de emoções e a encenação pública. A importância das lamentações fúnebres*, p. 66.

<sup>600</sup> CASCUDO, Luís da Câmara. *Dicionário do folclore brasileiro*, Carpideiras, p. 249.



ligadas por laços de parentesco, amizade ou sedução trágica"<sup>601</sup>. De fato, em uma pesquisa na década passada, em que Elisa Heidrich se propôs a encontrar mulheres que ainda participavam dessa manifestação cultural, ela encontrou tanta dificuldade, que confessou quase ter desistido e mudado de objeto<sup>602</sup>. E quando as encontrou no interior do Ceará, geralmente em locais distantes, afastados da cidade, com implementação de rede elétrica recente, narrou haver constrangimento em chamá-las de carpideiras: "nem toda rezadeira é carpideira, mas toda carpideira é chamada de rezadeira"<sup>603</sup>. Há censura da Igreja e de parte da população quanto ao "fingimento" do choro, mas as experiências com as quais teve contato, mostram um choro emocionado ou de divertimento, acompanhado de *Incelências*<sup>604</sup>, durante o ritual de passagem.

Como Derrida, em *Memórias de Cego*, invocou Santo Agostinho para falar das lágrimas, me afasto do meu exemplo para regressar ao dele. De fato as lágrimas são intermediárias no processo do choro das confissões para consolidar o ato de fé e receber Deus. Elas são imprescindíveis para acessar o divino e, nesse contexto, o que por meio delas toca pode se converter em algo sagrado, inclusive elas próprias. Interpreto essa experiência de purificação a partir do conceito de *carne* (corpo e alma) já exposto e, também, da avaliação que Mammì faz da arte cristã aqueiopita<sup>605</sup>, cuja cópia de uma relíquia não exige nem mesmo a transmissão de uma imagem, sendo satisfatório apenas o contato entre os suportes, ou subjéteis, ainda que nenhum traço da obra se faça presença, ou seja, ainda que após um tecido tocar o Santo Sudário – tecido que envolveu o corpo de Cristo crucificado, conservando o negativo de sua imagem – continue livre de qualquer imagem. Nessa situação: "a cópia, portanto, já não é produzida pelo olho e pela mente, mas pela pressão da mão que percorre as linhas da imagem sagrada"<sup>606</sup>, como um cego que tateia, talvez se possa completar.

<sup>601</sup> CASCUDO, Luís da Câmara. *Dicionário do folclore brasileiro*, Carpideiras, p. 249.

<sup>602</sup> HEIDRICH, Elisa Beschorner. *Quando o de fora faz a gente mergulhar para dentro*, p. 32.

<sup>603</sup> HEIDRICH, Elisa Beschorner. *Quando o de fora faz a gente mergulhar para dentro*, p. 49.

<sup>604</sup> Que também podem ser chamadas de Excelências, são cantos entoados aos moribundos ou mortos, cerimonial de velório, em que se canta "sem acompanhamento instrumental, uníssono, em uma série de doze versos ritualmente". CASCUDO. Luís da Câmara. *Dicionário do folclore brasileiro*, Excelência, p. 378.

<sup>605</sup> Na tradição cristã aqueiopita, as imagens não são produzidas por um autor ou autora, mas se supõe terem sido ocasionadas pela própria ação divina. De acordo com Mammì há dois tipos de arte aqueiopita: "a) os ícones pintados por intervenção angélica, como os retratos da Virgem atribuídos a São Lucas (a tradição quis que Lucas esboçasse o desenho, e os anjos o completassem e colorissem durante a noite; ou, com maior frequência, Lucas teria encontrado o desenho pronto ao acordar, limitando-se a colori-lo); b) as imagens produzidas por contato direto com o corpo de Cristo, como um decalque ou uma fotografia; por exemplo, a Verônica e o Santo Sudário". MAMMÌ, Lorenzo. *O espírito na carne: o cristianismo e o corpo*.

<sup>606</sup> MAMMÌ, Lorenzo. *O espírito na carne: o cristianismo e o corpo*.

Dessa forma, o contato entre as superfícies seria suficiente para um corpo sagrado tornar outro corpo sagrado. Transposto esse argumento para a relação de purificação do ato de fé, por mais que Santo Agostinho a busque por meio do auxílio divino, no qual a luz sobrenatural ilumina os olhos do coração, ela vem acompanhada da *contaminação* do corpo pela lágrima, como necessidade intermediária que, por um lado, facilita a relação com Outrem – como visto com as carpideiras –, pervertendo uma interioridade que deveria se limpar da concupiscência, inclusive do corpo; por outro e, ao mesmo tempo, torna esse corpo sagrado, à medida em que ele entra em contato com o divino. Constitui-se, assim, uma possível leitura: a sacralização da mulher juntamente ao homem que transcendeu em direção a Deus, posto que a salvação é da carne, ou seja, do corpo e da alma simultaneamente. Ainda que a lágrima sendo corpo, suporte local de tensão com a alma, tende, em seguida, a ser profanada, a alma não escapa dessa corrupção, por onde o conflito se alonga até o final da vida. "Para o pensamento clássico, o sábio poderia alcançar um estado de felicidade já nesta vida, mediante a redução do corpo a mero instrumento da alma racional. (...) O santo é alguém em estado de tensão e de tentação contínuas, que só se mantém puro porque tem consciência de sua natureza carnal"<sup>607</sup>.

Por outro lado, se assumida a anterioridade da cegueira por meio da lágrima, desconstruindo, na interpretação de Derrida, a ideia de uma alma que dirige o corpo, posto que nessa maneira de pensar o equivalente ao corpo, à lágrima, não seria lugar intrínseco da corrupção; uma outra leitura torna-se possível: são as lágrimas que creem, são as lágrimas o próprio ato de fé. *É preciso a cegueira até para o cego ver*. Trata-se da cegueira necessária para o cego dos olhos do coração poder ver a luz da Revelação, mas uma luz branca que ofusca, já teria relatado Paulo. Portanto, o cego transmuta-se no vidente visionário, enquanto a cegueira surge como mais anterior do que a própria anterioridade da subjetividade cega sacrificada. Anterioridade que já situada como uma privação das luzes por meio do elemento lágrima, Revelação por meio de uma luz noturna, como na "noite deste abismo". *É sempre cega quem recebe o Infinito*. Atentar para o tempo retira a discussão da empiricidade da mulher, para trazer a cega chorosa, que pelo seu corpo expropriado endereça o afeto manifestado nas lágrimas para aquém-além da empiricidade da própria manifestação, afetada, se retomada toda a discussão que já tratei até agora, por um rastro do transcendental.

---

<sup>607</sup> MAMMÌ, Lorenzo. *O espírito na carne: o cristianismo e o corpo*.

Por isso, homens também choram. Havia carpideiros desde a tradição do Egito Antigo<sup>608</sup>, há conhecimento de carpideiros no Brasil<sup>609</sup>. Eles apenas não tiveram preponderância na história, dado que esta seria uma tarefa "essencialmente" feminina. Quando se chora não é preciso ser mulher, quando um homem chora ele não precisa se tornar afeminado. Quando se chora, o olho pisca e a lágrima escorre sobre a face. *A cega chorosa* revela-se enquanto feminino no momento em que a expropriação de sua essencialização já aconteceu. *Condição de impossibilidade* de todo vínculo ético-político, logo, social. Condição de impossibilidade de toda ontologia e epistemologia. *Rastro de tudo que se tornou invisível* aos olhos conquistadores. A interrupção que ela provoca sem desfrutar da intencionalidade acolhe todo outro que chega, hospitalidade incondicional, porque ela não mais os controla pela visão. Que a *hospitalidade* tenha esse caráter do rastro do feminino e, ao mesmo tempo, remeta à mulher, incita essa pesquisa a desbravar a impossibilidade de tematizá-los no próximo capítulo.

---

<sup>608</sup> SALES, José das Candeias. *As carpideiras rituais egípcias: Entre a expressão de emoções e a encenação pública. A importância das lamentações fúnebres*, p. 65.

<sup>609</sup> HEIDRICH, Elisa Beschorner. *Quando o de fora faz a gente mergulhar para dentro*, p. 49.

### 3. A maior jornada é sair de casa\*: experiência aporética da hospitalidade

*Articular essa formação ideológica – medindo silêncios,  
se necessário – no objeto de investigação é parte  
do nosso projeto de "desaprendizagem".*

Gayatri Spivak

Se fora exposta até aqui o foracluído, subjetividade exilada que recebe a infinitude do outro incondicionalmente por meio da expropriação de suas propriedades, tendo na hospitalidade incondicional a invisibilidade dessa subjetividade, e apontando, ao fim, para a cega e para a chorosa – ainda que na suplementariedade ou, antes, porque na suplementariedade – como suas figuras por excelência; Derrida também lembra que há uma tradição vitoriosa da hospitalidade na qual, em seu nome, apresentou-se, como condição, o sacrifício de mulheres.

Dando continuidade aos eventos bíblicos, duas passagens são retratadas para ilustrar essa tradição. A primeira, de *Gênesis:19*, conta sobre o momento em que o povo de Sodoma pede para conhecer (penetrar)<sup>610</sup> os *hóspedes* que Ló, ele mesmo estrangeiro entre os sodomitas, havia acolhido em sua casa e, para não entregá-los, entretanto, oferece suas duas filhas virgens para serem sexualmente abusadas, preservando, assim, os convidados. A segunda, de *Juízes:19*, discorre sobre um ancião que abre as portas de sua casa ao levita, assim como à sua concubina e a seus servos, para passarem a noite, quando surgem os filhos do povo de Belial e cercam a casa do ancião pedindo para conhecer (penetrar) o *hóspede*, e eis que é oferecida a concubina para que nenhum mal fosse feito contra ele. Ela foi abusada toda a noite e chegou desfalecida à porta do ancião, onde estava hospedado seu senhor, que a carregou até sua casa nos Montes de Efraim e a despedaçou em doze partes para ser enviada a todos os territórios de Israel<sup>611</sup>.

---

\* Provérbio popular

<sup>610</sup> O próprio Derrida comenta as diferenças de tradução que utilizam o verbo conhecer e penetrar, no sentido sexual da expressão. Mantive os dois no corpo do texto. DERRIDA, Jacques. *Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar da hospitalidade*, pp. 131-135.

<sup>611</sup> DERRIDA, Jacques. *Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar da hospitalidade*, p. 131.

Esses trechos revelam o sacrifício da mulher como sustentáculo de uma relação de condição de hospitalidade, ou seja, quando só é possível se responsabilizar por quem é recebido em casa, se há mulheres passíveis de serem oferecidas em sacrifício. O destaque dado para a cega e para a chorosa, em uma inversão deslocada de seu estatuto inferior – seja em relação ao vidente, seja em relação ao cego –, não insensibiliza Derrida diante das desigualdades presentes e provenientes da diferença sexual, tanto quanto não a dissocia da classe ou raça, se assim se pode interpretar uma espécie de "out of join"<sup>612</sup> o lugar de uma concubina, naquele tempo – uma mulher que não tem o mesmo estatuto da esposa na união familiar, *geralmente serva* e, por vezes, *vinda de outra nação* –, para falar de uma tradição que impera em nosso momento histórico no qual “em nome da hospitalidade, todos os homens dedicaram uma mulher, mais precisamente uma *concubina*”<sup>613</sup>.

Essa hospitalidade marcada, portanto, pela diferença sexual, encontra-se na filosofia derridiana em vários de seus trabalhos, como acompanhado nos capítulos anteriores. Contudo, a *aporia* da diferença sexual na qual o feminino e a mulher não assumem apenas um sentido, ou seja, apenas o da subordinação em sacrifício ou apenas o da sacrificialidade receptora de Outrem, embora as figuras da cega e da chorosa serem alçadas, nesta pesquisa, à exemplaridade da hospitalidade incondicional dada a sua anterioridade à subjetividade ensimesmada e, até mesmo, da sacrificada; elas também não fogem à *aporia*, que foi somente nomeada na leitura de Levinas por Derrida<sup>614</sup>. Isto posto, será mais fácil compreender porque

<sup>612</sup> "Out of join" é o termo que Derrida usa em *Espectros de Marx* reutilizando a expressão de Shakespeare para falar de um agora desajuntado, um agora sem conjuntura, o que permanece como presença virtual e inefetiva como um fantasma. DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx*, p. 17 e 35. Em *Adeus a Levinas*, ele ainda retoma o termo para dizer sobre a anacronia, um tempo fora de si. DERRIDA, Jacques. *Adeus a Lévinas*, p. 135.

<sup>613</sup> [Grifo meu]. DERRIDA, Jacques. *Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar da hospitalidade*, p. 135.

<sup>614</sup> Alguém poderia alegar que a mulher tem maior destaque em *Esporas: os estilos de Nietzsche*, obra na qual, desde o início, a mulher é anunciada como tema de seu trabalho (p. 21). Derrida, aí, versa sobre a relação entre a mulher e a verdade (ou a não-verdade) a partir de suas interpretações das obras do filósofo prussiano. Diante dessa leitura, sua atenção volta-se, grande parte do tempo, para o interesse da desconstrução do ontológico. No entanto, no momento em que ele se refere à leitura de Nietzsche, agora por Heidegger, trazendo a necessidade de ler a história da verdade como uma história da apropriação não subjugada à questão do ser, uma fenda abre-se para a hospitalidade, traduzida pelos termos *dar-se, tomar posse, troca, dívida*, etc. (pp. 83-85). Nesta inversão, a diferença sexual revela-se, uma vez que a apropriação reenviaria, do fundo do abismo, a não-verdade. Sendo acompanhada do deslocamento, surge, então, uma não verdade que não é mais uma negação da verdade e sim um dom que não pode ser apropriado: não-lugar da mulher (p. 88). Assim, a "mentira" da mulher é pronunciada ao final do livro, simultaneamente à revelação da dissimulação de Derrida à respeito de que ela teria sido seu tema neste trabalho: "não há dom do ser a partir do qual alguma coisa como um dom determinado (do sujeito, do corpo, do sexo e de outras coisas semelhantes – a mulher então não terá sido meu tema) deixa-se apreender e colocar em oposição". DERRIDA, Jacques. *Esporas: os estilos de Nietzsche*, p. 89. Embora seja possível ler aí uma *aporia* entre a mulher e o feminino, ela não foi nomeada desta forma nesta obra e o fato de Levinas já propor uma antecedência da ética, do acolhimento, em relação à ontologia, orienta os comentários de Derrida para a anterioridade da diferença sexual à própria ética, e por isso, é com Levinas que essa relação se constitui

a diferença sexual esteve associada, por Derrida, ao campo ético-político, resultado, também, de uma eleição de proximidade – ainda que haja discordâncias – à filosofia de Emmanuel Levinas<sup>615</sup>, a qual defende a ética como filosofia primeira, apoiada na subjetividade exilada hospitaleira, "localizada" em uma anterioridade imemorable, antes mesmo de um passado presente, das normas e das leis, que ressoa o tempo messiânico, como já tratado.

Desse modo, a enxertia da invisibilidade da cega chorosa – indissociável, nela mesma, as figuras da cega e da chorosa – na subjetividade sacrificada imemorial deve, então, vir à presença, mas uma presença não mais fenomenológica. Um rastro retorna e assombra, no tempo cronológico, o estatuto de inferioridade da mulher, reconhecido, por exemplo, tanto na ausência de grandes cegas na cultura grega e bíblica, quanto na concubina oferecida em sacrifício. Tê-las "encontrado", a cega e a chorosa, enquanto acolhedoras de Outrem, para além de suas próprias transcendentalidades e empiricidades, se não permitiu ainda discutir diretamente a mulher e o feminino – tentativa que levarei a cabo neste capítulo – marcou, ao menos indiretamente, a diferença sexual no deslocamento da hospitalidade condicional, aquela em que somente se recebe o outro se for possível dobrá-lo a si, excedendo até a hospitalidade incondicional, em que se recebe todo e qualquer outro para além de seus predicados.

Se essas figuras prometeram uma hospitalidade incondicional, e suas flexões no gênero feminino não consistem em um mero acaso, pois suas invisibilidades e desqualificações conferidas pela tradição justificam a desinência; talvez tenha chegado a hora de tratar delas. Se elas marcam sem marcar um deslocamento da hospitalidade, isso envolve uma ética anterior à ontologia atrelada, como se percebe, à diferença sexual, que não deixará de ter um espaço importante nos pensamentos sobre a ética em Levinas, signatário da afirmação de que "o feminino foi encontrado nesta análise [sua obra *Totalidade e Infinito*] como um dos pontos cardeais no horizonte em que se situa a vida interior"<sup>616</sup>. Um feminino,

---

com a relevância que filósofo franco-magrebino atribui à diferença sexual no campo ético-político em sua filosofia.

<sup>615</sup> A responsabilidade pelo outro, subjetividade ética, enquanto uma interrupção ontológica, política estética... marcando uma alteridade para além do ser "permite [Derrida] subscrever tudo o que Levinas nos diz". [Interpolação minha]. DERRIDA, Jacques. *Adeus a Levinas*, p. 136.

<sup>616</sup> [Interpolação minha]. LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*, p. 140. Ao contrário da tese de Helder Machado, a respeito da relação entre ética e política na filosofia de Levinas, considero a diferença sexual extremamente importante nessa relação, ainda que se constitua aqui uma leitura no campo da pré-ética, corroborando com Derrida. Apesar de Machado reconhecer o feminino na filosofia levinasiana como acolhedor do *eu*, não se propõe a explicar o motivo pelo qual Levinas associa mulher ao feminino. Indicando e considerando suficiente a possibilidade da associação entre os termos, essa junção se daria pela necessidade de

como se notará, também assombrado pela mulher. Assim sendo, como ler a diferença sexual na hospitalidade derridiana? Ou melhor ainda, como Derrida lê a diferença sexual na ética levinasiana? Ele menciona em *Adeus a Lévinas* duas possíveis leituras: uma androcêntrica e um manifesto feminista.

A outra abordagem desta descrição não protestaria contra um androcentrismo clássico. Poderia mesmo, ao contrário, fazer deste texto uma espécie de manifesto feminista. (...) Seria preciso escolher aqui entre duas leituras incompatíveis, entre uma hipérbole androcêntrica e uma hipérbole feminista? E existe lugar para uma tal escolha numa ética?<sup>617</sup>

O fato da *hipérbole feminista* não protestar contra uma *hipérbole androcêntrica*, quer dizer que a leitura na qual a mulher é oferecida em sacrifício pode ao mesmo tempo ser interpretada como um *manifesto feminista*. Isso significa que o lugar inferior que ocupar, em uma interpretação com viés androcêntrico, pode ser *invertido e deslocado* por uma interpretação com viés feminista, sobrevivendo um não-lugar afirmativo<sup>618</sup>, libertador da sua subordinação – assim foi com o cego e depois, simultaneamente, com a cega; assim se deve compreender essa leitura de uma *hipérbole feminista* que não protestaria contra um androcentrismo: da mesma posição que ocupar, passando pelo deslocamento, deve resultar em outro não-lugar. Tal desprendimento não invalida as críticas que possam ser realizadas ao

---

*frisar a pluralidade dos entes habitantes da casa.* MACHADO, Helder. *Relação entre ética e política no pensamento de Emmanuel Levinas*, p. 84. De fato, a mulher é habitante da casa, mas como mostrarei, nunca proprietária. Portanto há maneiras distintas de habitar. Sabendo que a morada é elo entre o mundo interior e exterior para Levinas, portanto, perpassando pela ética, pelo social e pela política, é preciso, então, compreender as qualificações e o papel que desempenham as marcações sexuais para não ignorar as diferenças, não ignorar uma história de subordinação das mulheres e, também, por meio dessas relações, quando assumida a não identificação do feminino à mulher, atingir um "lugar" muito além da indicação de uma pluralidade.

<sup>617</sup> DERRIDA, Jacques. *Adeus a Levinas*, pp. 60-61.

<sup>618</sup> Até este momento, trabalhei nos capítulos anteriores com o não-lugar designando a espaço-temporalidade da expropriação, "local" para lá do ser, onde o traço retraído se torna invisível, de onde o rastro vem. Aqui, insiro, ao tratar da aporia, a afirmação do não-lugar em detrimento de uma operação da *aufhebung* de Hegel, que na interpretação derridiana submete as diferenças opositoras a um terceiro. A questão sobre a necessidade de afirmar a alteridade radical, não a submetendo ao Mesmo – ou negaria a alteridade –, é realizada pelo próprio Derrida: "Como justificar a escolha da *forma negativa (aporia)* para designar ainda um dever que, através do impossível ou do impraticável, anuncia-se toda via de modo afirmativo?" A designação *im*(praticável) e *im*(possível) conteriam essa negatividade afirmativa, e por que utilizá-la para afirmar? A resposta de Derrida: "É que é preciso evitar a boa consciência". DERRIDA, Jacques. *Aporias: morrer – esperar-se nos "limites da verdade"*, p. 31. Derrida convoca Hegel, com quem dialoga e disputa pela afirmação da diferença sem precisar fagocitá-la. Diferentemente das sucessões de figuras que rumam em direção à liberdade racional, à boa consciência, ou à consciência feliz (HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*), a aporia em Derrida é justamente a impossibilidade da contradição não se submeter à *aufhebung*, o que não significa manter a contradição infinitamente nomeada por Hegel de má infinitude. A negação afirmativa da aporia vem de um deslocamento espaço-temporal, no qual a infinitude não se a-presenta como negação, mas como um passado imemorable, ou seja, não se trata de uma consciência que, no final do percurso, compreenderia sua história, submetendo, em alguma medida, as contradições como momentos de sua formação.

lugar da mulher na ética levinasiana, que apesar de dominante, também não corresponde ao único comentário possível. As leituras devem interagir em uma relação de *iterabilidade*, isto é, repetirem-se sem retornarem ao Mesmo, repetição na alteridade<sup>619</sup>, *différance* que na substituição, enxerta a diferença entre elas, que se distinguiriam pela associação "das mulheres empíricas de fato" ao androcentrismo do "ser feminino" à *hipérbole feminista*<sup>620</sup>.

A busca desse *outro* não-lugar que não recairia no *mesmo* lugar, como poderia acontecer com um certo androcentrismo que intencionaria uma inclusão da mulher no esquema que a exclui, tentando torná-la visível; depende muito do leitor<sup>621</sup> e, especialmente, da leitora<sup>622</sup>, que nunca está obrigada a dar tal sentido, nos conta Derrida em *En ce moment même dans cet ouvrage me voici*. A leitura vinda do outro, ou da outra, constitui-se de maneira tal que é impossível a ouvir, seja porque sua fala é silenciosa, seja porque quando alguém a ouve a reduz, tornando-a não audível, como se observa no texto *Tímpano*:

Um discurso que se chamou *filosofia* – o único sem dúvida que jamais entendeu receber o seu nome senão de si mesmo e não cessou de murmurar sobre ele quase desde a inicial – quis sempre, incluindo o seu, dizer o limite. Na familiaridade das línguas ditas (instituídas) por ele naturais, as que lhe foram elementares, este discurso ateu-se sempre em assegurar o controle do limite (*peras, limes, Grenze*). Reconheceu-o, concebeu-o, estabeleceu-o, declinou-o segundo todos os modos possíveis; e desde então, no mesmo lance, para melhor dispôr dele, transgrediu-o. Era necessário que seu próprio limite não lhe parecesse estranho. Apropriou-se portanto do conceito dele, acreditou dominar a margem do seu volume e pensar seu outro. (...)

A exterioridade, a alteridade, são conceitos que, por si só, nunca surpreenderam o discurso filosófico. *Este sempre se ocupou deles de sua livre vontade*. Debaixo

<sup>619</sup> "(...) iterabilidade inscreve irredutivelmente uma alteração na repetição (ou na identificação)". [Tradução minha]. No original: "(...) iterability inscribes alteration irreducibly in repetition (or in identification)". DERRIDA, Jacques. *Limited inc a b c...*, p. 62.

<sup>620</sup> DERRIDA, Jacques. *Adeus a Levinas*, p. 60.

<sup>621</sup> Com a desconstrução da hierarquia entre expressão e signo indicativo, Derrida retira do significado a representação ideal da coisa. A interioridade contaminada pela exterioridade, ou melhor, suplementada pela exterioridade, implica que o sentido encontra-se prévio à interpretações, transformação que Maria Clara Castellões de Oliveira indica com um "leitor produtor de sentidos". Cf. OLIVEIRA, Maria Clara Castellões de. *A Tradição interpretativa de rabinos e cabalistas, a crítica literária e a tradução*.

<sup>622</sup> "Não somente o que se encontra dito aí sobre esse tema, mas do dizer entrelaçado que vem do outro e que não volta a si mesmo, que vem (por exemplo, exemplarmente) de você (vem), leitora obrigada" [tradução minha]. No original: "Non pas seulement ce qui s'y trouve dit à ce sujet mais du dire entr(el)acé qui y vient de l'autre et n'y revient jamais à lui-même, qui vient (par exemple, exemplairement) de toi (viens), lectrice obligée". DERRIDA, Jacques. *En ce moment même dans cet ouvrage me voici*, p. 192. Embora, nesse excerto, seja imputada à leitora uma certa obrigação, Derrida trabalha, ao longo de todo esse texto, com uma noção de obrigação levinasiana que vem antes do contrato, portanto não se trata de uma obrigação legal, acordo ou dívida – estes sempre retornam ao mesmo. A obrigação que acompanha a leitora é de uma responsabilidade que é suporte ao outro, acolhimento que como se verá, é resposta antes mesmo de qualquer questão: aquilo que Levinas chama a ler, na sua incondicional abertura, o que vem do outro.



desses títulos conceituais, nunca o excederemos, o excesso é seu objeto. Em vez de determinar essa outra circunscrição, de a reconhecer, de a praticar, de a trazer à luz, de a produzir, numa palavra (esta palavra é atualmente "pele nova" mais frustrada da denegação metafísica que se entende bem com todos esses projetos), tratar-se-ia, mas segundo um movimento inaudito para ela, de um outro que não seria já o *seu outro*<sup>623</sup>.

É por isso que, retomando *En ce moment même dans cet ouvrage me voici*, mais uma vez, depare-se com um texto que se utiliza do diálogo – tal como em *Memórias de cego*. Mas agora, nesse caso, entre uma personagem feminina e uma masculina. Esse texto inicia com o espanto desta última ao ter sua voz ouvida pelo outro, no caso, outra – sua interlocutora –, configurando, tal situação, um estranho acontecimento<sup>624</sup>, pois como se pode ouvir o inaudível? E encerra com uma dificuldade da personagem masculina em ouvir a personagem feminina, insinuando uma certa apropriação da voz da outra, uma certa indistinção entre as vozes, pois poderia ele duvidar de estar preso ao solilóquio husserliano<sup>625</sup>? Conjecturas minhas à parte, diante do apagamento da voz do feminino, enfim, ele clama por sua interrupção:

– Eu já não sei mais se você [voz feminina] está dizendo o que diz sua obra [de Emmanuel Levinas]. Isso talvez retorne ao mesmo. Eu já não sei se está dizendo o contrário ou se já escreveu algo completamente outro. Não ouço mais a tua voz, mal a distingo da minha, de qualquer outra, tua falta se faz para mim ilegível de repente. Interrompa-me<sup>626</sup>.

Roga-se pela interrupção de uma voz feminina que pudesse fazê-lo evitar o encerramento em si mesmo, na esperança de se manter no endereçamento ao Outro no momento mesmo em que parece se apropriar dele, ou, neste caso, dela. É por meio desta tentativa de interrupção que adentro à filosofia levinasiana para esboçar a arquitetura de uma ética anterior à ontologia, política, estética... na qual a diferença sexual não é neutra. Far-se-á

<sup>623</sup> DERRIDA, Jacques. *Tímpano*, pp. 11-13.

<sup>624</sup> "Se você me ouve, já é sensível ao estranho acontecimento. [Tradução minha]. No original: "Si tu m'entends, déjà tu es sensible à l'étrange événement". DERRIDA, Jacques. *En ce moment même dans cet ouvrage me voici ici*, p. 159.

<sup>625</sup> "Se o ser é, com efeito, processo de reapropriação, não se poderá percutir a «questão do ser» com um novo tipo sem mediar com aquela outra, absolutamente extensiva, do próprio. Ora esta não se deixa separar do valor idealizante do  *muito-próximo*, o qual não recebe seus poderes desconcertantes senão da estrutura do ouvir-se-falar. O  *proprius*, pressuposto de todo e qualquer discurso sobre economia, a sexualidade, a linguagem, a semântica, a retórica, etc., não repercute o seu limite absoluto senão na representação sonora". DERRIDA, Jacques. *Tímpano*, pp. 17-18.

<sup>626</sup> [Tradução minha]. No original: "Ja ne sais plus si tu dis ce qui dit son œuvre. Ça revient peut-être au même. Je ne sais plus si tu dis le contraire ou si tu as déjà écrit tout autre chose. Je n'entends plus ta voix, je la distingue mal de la mienne, de tout autre, ta faute me devient illisible tout à coup. Interromps-moi". DERRIDA, Jacques. *En ce moment même dans cet ouvrage me voici ici*, p. 201.

isso, entrelaçando a exposição com a leitura de Derrida, mas no entanto, não se pode permitir que esses dois filósofos permaneçam aqui em uma relação fraternal. Tal como antes, haverá interrupções dessa camaradagem com leituras, principalmente de filósofas, respondendo já desde os primeiros capítulos o chamado de Derrida.

### 3.1. Inverso da separação: Acolhimento da mulher/recolhimento de si

A *ética* como filosofia primeira, defendida na obra *Totalidade e Infinito*<sup>627</sup>, por Emmanuel Levinas, foi concebida como uma crítica acerca do privilégio do *ser* sobre o *ente*. Com a preponderância de uma *ética*, Levinas quis elevar uma relação intersubjetiva em que “um Mesmo tem em conta o irreduzível Outrem”<sup>628</sup>, ou seja, uma alteridade que não pode ser reduzida e conhecida pela compreensão do *ser*. Isso ocorre pela impossibilidade de tomar Outrem como objeto, resultando em uma inversão da importância ontológica ao priorizar a *ética* – âmbito do *ente* – em detrimento da *ontologia* – âmbito do *ser*. Contrário a uma tradição que identificava no *ser* um fechamento à alteridade<sup>629</sup>, sempre buscando reduzir o outro ao Mesmo; a singularidade humana, em Levinas, é corporificada no *ente*. A proposta de uma diferença ôntico-ontológica, na qual o *ente* não pode ser englobado totalmente no *ser*, tem seu ápice no que o filósofo chama de *hipóstase*<sup>630</sup>, momento no qual o *ente* se destaca do

<sup>627</sup> LEVINAS Emmanuel. *Totalidade e Infinito*.

<sup>628</sup> O absolutamente Outro, aquele que não pode ser reduzido, não alter-ego, é designado por Levinas por Outrem, exterioridade [Autrui] (p. 26). "Outrem não é outro de uma alteridade relativa como, numa comparação, as espécies, ainda que fossem as últimas, que se excluem reciprocamente, mas que se colocam ainda na comunidade de gênero (...) A alteridade de Outrem não depende de uma qualquer qualidade que o distinguiria de mim, porque uma distinção desta natureza já implicaria entre nós a comunidade de gênero, que anula já a alteridade (...) Outrem não nega pura e simplesmente o Eu (...) permanece infinitamente transcendente, infinitamente estranho". LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*, p. 173.

<sup>629</sup> Levinas identifica desde a filosofia grega uma prevalência do *ser* sobre *ente*, tendo seu apogeu na filosofia heideggeriana, pois embora Heidegger tenha reconhecido a diferença ôntico-ontológica por meio de uma dupla tradução para o termo grego *éon* – substantivo e verbo –, mantém a associação do *ser* ao *ente*, sufocando essa diferença e impossibilitando qualquer abertura à alteridade.

<sup>630</sup> A *hipóstase* seria da ordem de uma suspensão de uma existência impessoal do *Ser*, continuando a referência à filosofia heideggeriana. Isso permitiu o nascimento do sujeito, que na sua pessoalidade resultou no aparecimento do substantivo, o *ente*. Levinas conservaria aqui a diferença ôntico-ontológica heideggeriana por meio da tentativa do *ente* – que para Levinas esteve na tradição filosófica sob domínio da compreensão do *Ser* – finalmente conquistar *sua* existência. "A hipóstase, a aparição do substantivo, não é somente a aparição de uma categoria gramatical nova, ela significa a suspensão do há anônimo, a aparição de um domínio privado, de um nome. Sobre o fundo do há surge um ente. A significação ontológica do ente na economia geral do *ser* – que Heidegger coloca simplesmente ao lado do *ser* por uma distinção – encontra-se, assim, deduzida. Pela hipóstase o *ser* anônimo perde o seu caráter de há. O ente – o que é – é sujeito do verbo *ser* e, por isso mesmo, exerce um domínio sobre a fatalidade do *ser* que se tornou seu atributo. Existe alguém que assume o *ser*, de agora em diante seu *ser*". LEVINAS, Emmanuel. *Da existência ao existente*, p. 100. Sobre o desenvolvimento da hipóstase em *Da existência ao existente*, conferir KORELC, Martina. *O problema do ser na obra de E. Levinas*, Capítulo III.

*ser*. Esse é o nascimento do sujeito em Levinas: uma identidade do eu construída por um movimento de retorno a si, no qual sua duplicação se afirma no *ser*, mas também, ao mesmo tempo, um movimento de contração, que permite ao *ente* sair do *ser* e soerguer o humano<sup>631</sup>.

Essa subjetividade contraída será compreendida como uma subjetividade ética obrigada ao acolhimento de Outrem quando não mais se identifica a si. Tais questões serão abordadas, principalmente, na obra *Totalidade e Infinito*, de 1961, a qual me atarei para alcançar os propósitos de apresentá-la com as devidas marcações da diferença sexual. Nessa obra, a subjetividade é constituída a partir de um *eu* no mundo que estabelece inicialmente relações de fruição com o outro. *Fruição* é esta sensibilidade que permite gozar das coisas, por meio do *corpo*, sem as constituir, nomear ou conhecer. *Sensibilidade*, por sua vez, quer dizer contentamento e satisfação – e apesar da fruição não poder conhecer as coisas, nem por isso se torna inferior à razão, como a tradição filosófica costuma a posicionar: não está contemplada no âmbito irracional, é antes ulterior à representação, esta sim, que nomeia e conceitua, tal qual a intencionalidade husserliana, cuja anterioridade, como visto com os deslocamentos propostos por Derrida, revelava-se no transbordamento e contaminação pela sensibilidade como condição de possibilidade.

Assim, as coisas que se oferecem à fruição – categoria universal da empiria<sup>632</sup> – trazem um excesso de sentido que é aquilo que extravasa do movimento da redução do objeto representado. Esse excesso não oferece uma face a ser tematizada: o que parece, a princípio, uma anatomia, por assim dizer, é imprescindível para o pensamento de Levinas. Trata-se de um conteúdo sem forma que ele designa *elemento*: o que não pode ser possuído, uma vez que as coisas como coisas se referem à propriedade, e elas chegam antes sem herdeiros. As qualidades sensíveis que se fruem no elemental são maneiras pela qual é possível *viver de*, viver do verde das folhas, do rubro deste pôr do sol<sup>633</sup>.

---

<sup>631</sup> De uma maneira geral, sem especificar ou comparar as obras de Levinas, se há uma identificação neste processo de diferenciação entre *ente* e *ser*, é porque a tentativa do *ente* em se destacar do *ser*, por um lado, não foi plenamente bem sucedida: o retorno da existência do *ser* opera na identificação de um *eu* a *si* quando da afirmação do *ente*, permanecendo um encerramento. Indicativo que de alguma forma não é possível deixar de *ser*. Por outro lado, se há uma contração na própria identificação, e o *ente* pode, enfim, destacar-se do *ser*, é porque a esperança da sua libertação vem do Outro, defasagem de um tempo na identificação que permite um desvio a si.

<sup>632</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*, p. 117.

<sup>633</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*, p. 119.

A fruição de uma coisa – mesmo tratando-se de uma ferramenta – não consiste apenas em pôr essa coisa em relação com o uso para que foi fabricada – a pena para a escrita, o martelo para o prego a espetar – mas também em sofrer ou alegrar-se com esse exercício<sup>634</sup>.

É nesse sentimento produzido no uso das coisas, ou nas coisas que retornam à condição de elemento, que o viver é fruir a vida enquanto felicidade. Embora a fruição acompanhe a utilização dos utensílios no seu limite técnico e em suas finalidades, ela consistiria no contentamento da existência que não mais assenhoraria o *existente*. Por isso, mais do que comer para manter a própria existência, um sentido que pressuporia um conhecimento biológico, o fim é o próprio alimento. Alimenta-se numa situação em que se está surdo ao Outro e de barriga vazia<sup>635</sup>. "*Na fruição sou absolutamente para mim. Egoísta (...) sozinho sem solidão (...) surdo a outrem*"<sup>636</sup>. Enquanto o excesso de sentido do *alimento* fruído afaga a saciedade, a necessidade de fruí-lo não pode ser compreendida como uma falta<sup>637</sup>. Para Levinas, a fisiologia é quem ensina a necessidade como falta. Conquistar a independência de um *eu* por meio da fruição é já transcender o plano fisiológico, estando fora da categoria do *ser*<sup>638</sup>. "Viver de... é a dependência que se muda em soberania, em felicidade essencialmente egoísta (...) independência da felicidade"<sup>639</sup>. O *ente* deixaria de ser o sujeito do verbo *ser*<sup>640</sup> e passaria a ser autônomo na sua felicidade em fruir, por isso "fora da categoria do ser". A subjetividade do *eu* é constituída no movimento do sentimento, não um suporte para a fruição, porque já é fruição<sup>641</sup>. Por meio dessa independência, o *ente* desenvolve-se em antecedência ao *ser*:

<sup>634</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*, p. 117.

<sup>635</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*, p. 118.

<sup>636</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*, p. 118.

<sup>637</sup> Há um prazer mesmo no suprimento da falta que fará com que o ente conquiste uma independência em relação ao que necessita. Cito o exemplo de Martina Korelc: "A sede é certamente uma necessidade e dependência do eu em relação ao outro que ele, a água; mas, beber a água para matar a sede é um prazer que desmente a relação apenas fisiológica da necessidade como falta". KORELC, Martina. *O problema do ser na obra de E. Levinas*, p. 172.

<sup>638</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*, p. 100.

<sup>639</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*, p. 100.

<sup>640</sup> Há uma diferença da noção de hipóstase nesta obra em relação às anteriores. Na nota 630, ao citar *Da existência ao existente*, a hipóstase foi retratada como possibilidade da subjetivação do *eu* tomar o controle enquanto sujeito do verbo *ser*. Em *Totalidade e Infinito*, o recuo ao *ser* é dado pela fruição e não pela subjetivação. Essa mudança é também apontada por Martina Korelc para quem "Levinas parece 'corrigir' ou desdobrar a primeira relação com o *ser* que descreveu nas obras anteriores como hipóstase, mostrando de que modo entra nela originalmente a relação com o mundo. O fato *nu* de existir como pôr-se sobre o *ser* [fruição, viver de...] não é nunca *nu*, diz o autor, mas já encarnado nos conteúdos que o preenchem e constituem". [Interpolação minha]. KORELC, Martina. *O problema do ser na obra de E. Levinas*, p. 171.

<sup>641</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*, p. 104.

O surgimento de si-mesmo a partir da fruição e onde a substancialidade do eu é percebida não como sujeito do verbo ser, mas como implicada na felicidade – não tendo a ver com a ontologia, mas com a axiologia – é a exaltação do ente *sem* mais. O ente não estaria, portanto, sujeito à jurisdição da «compreensão do ser» ou da ontologia (...) O ente é «autônomo» em relação ao ser. Não indica uma participação no ser, mas felicidade. O ente por excelência é o homem<sup>642</sup>.

Sendo assim, nenhuma atividade antecede a sensibilidade<sup>643</sup>. A fruição é a primeira atividade que faz surgir um *eu*. Entretanto, se a relação entre subjetividade e elemento fruído não estabelecem uma relação de escravidão, pois não se trata de uma falta, ainda assim, a independência conquistada durante a fruição não se satisfaz mais somente pela felicidade do gozar. O *eu* está lá, vivendo da felicidade das coisas, mas preocupado pela insegurança do futuro, com suas impermanências e volatilidades; recolhe-se, então, em *casa*. Nesse sentido, o que segue a passagem da fruição é o *recolhimento*. Entendo que esse é um momento importante na filosofia de Levinas porque a independência de outrora não cumpre mais a "autonomia" da satisfação de suas necessidades, implicando voltar-se a si, uma tomada de distância em relação à satisfação já insatisfeita. Com isso, interpreto que o *recolhimento* deve se apresentar em ao menos duas direções, sendo a primeira a do *ser-da-possesão*: na habitação o *eu* refugia-se e contempla pela janela as coisas que estão à disposição ali para pegar ou largar. Assim, a contemplação supõe o apanhar pelas mãos, e por meio delas, o trabalho transforma o elemento em coisas, a natureza em mundo<sup>644</sup>. A casa não suspende a relação com as coisas – inclusive está aberta a elas –, mas oferece o espaço para que sejam ali depositadas. "O elemento fixa-se entre quatro paredes da casa, acalma-se na posse"<sup>645</sup>, como resultado da aquisição do trabalho. O ser da coisa chega a ser tocado e imediatamente suspenso, perdura no tempo como *substância*. O que na verdade é guardado na casa é um ser fenomenal enquanto aparência, enquanto *haver*. É justamente porque essa coisa não é *em si*, é que pode ser quantificada, trocada e refletida – e pode ser, portanto, medida – pelo dinheiro. Sua susceptibilidade permite a contestação de outros possuintes: surge daí a necessidade do discurso. Revela-se, então, a segunda direção: a pressuposição do *recolhimento* para o alcance da *relação intersubjetiva*.

Desse modo, a morada, portanto, consolida-se como elemento comum às duas direções impulsionadas pelo recolhimento: espaço para resguardar as coisas e pressuposto necessário

<sup>642</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*. p. 104.

<sup>643</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*, p. 141.

<sup>644</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*, p. 139.

<sup>645</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*, p. 140.

às relações intersubjetivas. Ela oferece o acolhimento ao próprio *eu* afetado pela ansiedade de garantir seu futuro. Como oferecer esse espaço de forma a propiciar um sentimento de ser bem recebido e não converter a *casa* em apenas mais uma coisa que guarda outras coisas? Uma coisa tão importante deve assumir um estatuto de um acontecimento novo, um *utensílio* distinto que aparece no recolhimento<sup>646</sup>. Ao invés do recolhimento conferir um movimento de negação da fruição, o recuo em relação às coisas implica uma novidade que aparece positivamente como “condição do recolhimento”: é preciso a *presença prévia* de Outro, uma alteridade que não se choca com o *eu*, que não lhe indague, e que se apresente como “o fenômeno original da doçura”<sup>647</sup>. Doçura de quem se manifesta como *alteridade sem linguagem*, presente discretamente em sua ausência, com a função de acolher por excelência.

E o Outro, cuja presença é discretamente uma ausência a partir da qual se realiza o acolhimento hospitaleiro por excelência que descreve o campo da intimidade, é a Mulher. A mulher é a condição do recolhimento, da interioridade da casa e da habitação<sup>648</sup>.

A *mulher* é, então, a condição do *acolhimento* da *casa*, espaço cuja preponderância na filosofia levinasiana se deve à compreensão de que morar significa se manter no mundo ou existir separadamente de Outrem. Isso ocorre pelo fato do ato de trabalhar a partir da casa identificar o Eu ao Mesmo: quando a alteridade é reduzida por meio da posse, ela é reduzida a um Mesmo<sup>649</sup>. Qualquer outro reduzido deixa de ser outro. E quando um Eu se identifica, ele ignora Outrem<sup>650</sup>. Esse é um movimento do *ser-da-posse* no ente<sup>651</sup>. Levinas insiste que não se trata do Mesmo se opor ao outro, mas da maneira pela qual aquele se posiciona diante de um mundo que se oferece ou se recusa à posse. E se é pelo trabalho que se possui o outro, e pela casa é possível trabalhar, é nesta que se permanece o Mesmo separado de Outrem – constituição da própria interioridade. A casa, então, estabelece-se como um dos utensílios capazes de preservar os limites dessa relação.

Assegurado pela *casa*, o Mesmo é recebido pela mulher *como se* esta fosse a primeira habitante, o que não significa que ela a possuía previamente. Sua função é acolher quem

<sup>646</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*, p. 152.

<sup>647</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*, p. 134.

<sup>648</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*, p. 138.

<sup>649</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*, p. 25.

<sup>650</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*, p. 50.

<sup>651</sup> Mesmo e Outro são categorias lógicas do *ser*. LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*, p. 27.

chega. A casa só será possuída, assim como viabilizará posses, pelo *proprietário*. Este alcança seu estatuto, quando, da casa, o *eu* descobre o mundo por meio do trabalho e suspende a independência conquistada pela fruição, portando os objetos com intenção de fazê-los durar, conferindo-lhes o estatuto de haver, ou seja, de posse. Assim, a casa possibilita o trabalho que já não é mais *apenas* da ordem da sensibilidade, senão do domínio: acalma a preocupação com o futuro e oportuniza o confinamento como recolhimento que se interioriza na habitação. Como já dito, uma maneira de ser separado do Outro ao impor os limites da relação.

Se fosse depender do proprietário, ele persistiria confortável e conquistando novas posses. Infelizmente, para um *ser* de poder, o mundo é composto por mais de um Mesmo isolado e de outros *entes* que não podem ser possuídos ou tematizados, mas são possuintes: "A separação só é radical se cada ser tiver seu tempo, isto é, sua *interioridade*"<sup>652</sup>. Então, quem chega da exterioridade, interpela pelas posses conquistadas. Quem é esse? É o *Rosto*<sup>653</sup> de Outrem, aquele que aborda de cima, vindo Infinitamente – alteridade já não tão discreta quanto a da mulher<sup>654</sup> – questionar suas posses. Não tendo a mulher a qualidade de adquirir *mercadorias* guardadas na casa, tampouco podendo questioná-las, é designada *sem linguagem*. Ainda assim consegue, por meio do acolhimento, provocar a interrupção do poder e convidar à piedade por quem indaga. Diante do *infinitamente* Outrem, abre-se a casa para abrigá-lo: "Nenhum rosto pode ser abordado de mãos vazias e com a casa fechada: o recolhimento numa casa aberta a Outrem – a hospitalidade – é o fato concreto e inicial do recolhimento"<sup>655</sup>. Na relação com o Rosto, uma distância infinita é ultrapassada no *instante* em que o *eu* depõe sua soberania, abrindo espaço para hospedar o Infinito, aceitando despir-se de sua imanência de possuidor; engendrando, desse modo, a transcendência<sup>656</sup> em direção a

<sup>652</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*, p. 45.

<sup>653</sup> Em *Totalidade e Infinito* o rosto é a maneira pela qual Outrem se revela, recusando-se aos poderes de o representar ou trabalhar sobre ele, ou seja, irredutível. Impedido de se tornar o Mesmo por sua exterioridade, constitui-se como alteridade radical, resistência ética. Se não pode ser visto ou apanhado, deverá ser acolhido, porque receber Infinitamente Outrem é dar, doar. "O homem enquanto Outrem chega-nos de fora, separado – ou santo – *rosto*. A sua exterioridade – quer dizer, o seu apelo a mim – é a sua verdade". [Itálico meu]. LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*, p. 271.

<sup>654</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*, p. 152.

<sup>655</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*, p. 154.

<sup>656</sup> Considerando a diferenciação ôntico-ontológica na filosofia levinasiana, que também envolve a separação do Mesmo em relação a Outrem – exterioridade e alteridade absoluta –; o acesso a Outrem, que poderia ser entendido como dificultoso dada a impossibilidade de totalização entre um e outro, deve-se à "distância – diferentemente de toda a distância – [que] entra na *maneira de existir* do ser exterior". [Interpolação minha]. LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*, p. 23. Essa distância é a transcendência enquanto Desejo – porque não mais necessidade da satisfação da fruição – e inadequação.

Outrem. O recolhimento nessa segunda direção, como havia sugerido, passa de um *ser-da-posse* para uma *ética do ser-para-Outrem*.

O Desejo<sup>657</sup> pelo Outro, por aquele que tem um rosto e não um preço, posto que não pode ser medido, tematizado, consumido como um objeto do trabalho; esse desejo é ainda mais alto, provocando no *eu*, em nome da preocupação com outro, o sacrifício de sua felicidade no momento de fruição. É no ápice do seu desejar que o *ser-da-posse* se torna *ser-para-Outrem*<sup>658</sup>. Esse gesto ético de abertura de quem não aborda ninguém de mãos vazias, o dizer sim, que exclui o fechamento – ou assassinato – de Outrem, traz uma contestação de si em favor de uma relação com o Infinito, denominada por Levinas de *linguagem*. É dentro da linguagem que a *razão* se instaura, caracterizada como a capacidade do *eu* de se relacionar em sociedade<sup>659</sup>, justamente porque ao designar algo, modifica-se a sua relação de fruição e de possuidor (Mesmo separado/*ser-da-posse*) para colocar os objetos na perspectiva de Outrem<sup>660</sup> (subjetividade oferecida/*ser-para-Outrem*): “a palavra que designa as coisas atesta sua partilha entre mim e os outros”<sup>661</sup>.

Insisto nessa relação intersubjetiva, que, para Levinas, supõe um *eu* que acolhe Outrem ao se recolher. Se a exigência do recolhimento, na primeira direção (*ser-da-posse*), clamava pela antecedência do acolhimento da mulher na casa; na segunda (*ser-para-outrem*), não se pode deixar de lembrar, a relação intersubjetiva – a transcendência enquanto recebimento da ideia do Infinito – também depende de seu acolhimento para suscitar esse instante da hospitalidade por meio das portas e janelas abertas. “É preciso, pois, que no ser separado a porta sobre o exterior esteja a um tempo aberta e fechada. É preciso, pois, que o encerramento do ser separado seja suficientemente ambíguo”<sup>662</sup>. Portanto, se é na casa que a posse é possível pelo trabalho, separando o Mesmo de Outrem, é também desde a casa que as coisas serão doadas, porque a doação depende justamente da constituição de um *eu* voltado para si mesmo durante seu recolhimento e na sua impossibilidade de ser englobado pelos

<sup>657</sup> Diferentemente da necessidade que entra no Mesmo, o Desejo vai para “*uma coisa inteiramente diversa, o absolutamente outro*”. LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*, p. 21. Ao contrário do pão fruído que alimenta e satisfaz, o desejo é desmedido e precisa do afastamento, da distância. “O desejo metafísico tem uma outra intenção – deseja o que está para além de tudo o que pode simplesmente completá-lo. É como a bondade – o Desejo não o cumula, antes lhe abre o apetite”. LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*, p. 22. O desejo, portanto, não se apropria.

<sup>658</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*, p. 50.

<sup>659</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*, p. 187.

<sup>660</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*, p. 187.

<sup>661</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*, p. 187.

<sup>662</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*, p. 132.



limites dados pela casa. Nesse sentido, a relação entre Mesmo e Outrem não extingue a separação.

A doação, então, será o recurso pelo qual ocorre a libertação do caráter de proprietário. Realizada por meio da *representação*, caracterizará, ao mesmo tempo, a *liberdade*. Tem-se aqui uma concepção de liberdade que é sair do encerramento em si mesmo, tendo suas propriedades compartilhadas. Outrem põe o *eu* em questão e, por consequência, suas posses, fazendo com que ele as rejeite e as doe. Assim, Outrem *liberta o ser* de suas mercadorias, oportunizando finalmente a visão das coisas em si mesmas e suas representações<sup>663</sup> manifestadas nas palavras. Nesse momento, as coisas recebem um nome e tornam-se conceitos. A representação ultrapassa o trabalho por conta da generosidade pela qual partilha as coisas conquistadas.

As portas e janelas abertas determinam, assim, a hospitalidade (ou não) a Outrem. Ocorre que a infinitude do Outro obriga um primeiro *sim* por meio da dissimetria posta entre infinito e finito, já que Outrem chega da altura<sup>664</sup> da sua Infinitude. Jacques Derrida, comentando a obra de Levinas, questiona justamente se haveria alguma *decisão* se coubesse ao *eu* decidir sobre o Outro<sup>665</sup>. E antes que o finito possa dizer um primeiro *sim*, ele ainda é precedido pelo *sim* do outro. Derrida retoma a afirmação de Levinas de que "Não sou eu – é o outro que pode dizer *sim*"<sup>666</sup>. Haveria, então, um *sim* antes da solicitação de hospitalidade, um *sim* que faz abrir as portas antes mesmo de alguém precisar bater, que conclama um *sim* obrigado pela dissimetria, ou melhor, da altura dessa dissimetria. Afinal, pode-se imaginar como se daria isso a partir da refutação de uma autonomia da subjetividade ao ser libertada pela doação de suas posses. Este *sim* não é dado pela subjetividade hospitaleira senão for precedido pelo *sim* do Outro, este que decide como um *Outro-no-Mesmo*, subjetividade sacrificada, perseguida, que carrega a alteridade em Si, retratada no capítulo anterior em *De outro modo que ser ou para lá da essência*. É essa alteridade irreduzível, essa alteridade radical, esse Outro que, antes de tudo, em mim, diz *sim*. Levando às últimas consequências esse argumento: a decisão caberia sempre ao Outro; em decorrência, a decisão nunca seria do

<sup>663</sup> Não cabe desenvolver aqui, mas Levinas distingue o *fenômeno* de *ser*. Sendo o fenômeno o ser que aparece, a despeito de permanecer ausente; o ser já seria a *coisa em si* que se manifesta na palavra. LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*, pp. 163-164.

<sup>664</sup> O Infinito chega de uma altura que não é da altura de um céu, mas designada, por Levinas, de invisível; uma vez que o Rosto de Outrem, no qual o Infinito se revela, não é possível de ser visto. LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*, p. 23.

<sup>665</sup> DERRIDA, Jacques. *Adeus a Levinas*, p. 41.

<sup>666</sup> LEVINAS, Emmanuel *apud* DERRIDA, Jacques. *Adeus a Levinas*, p. 41.

*eu*. Assim, suspeita-se da autonomia de um *eu* a quem tudo corresponde e não precisa levar em conta ninguém. Isto posto, pergunto: quando não há alteridade que não possa ser reduzida, há decisão ou apenas se reproduz a "ordem natural das coisas" sem precisar de nenhuma interrupção?

A hospitalidade, o acolhimento, na filosofia levinasiana, são concebidos como aberturas do *eu* em receber para além de si mesmo, isso porque recebem o Infinito na sua finitude. Desse modo, quando mencionei em outros momento deste trabalho a respeito da capacidade de receber o outro, já queria dizer esse transbordamento da capacidade de um *eu*. Como comentado, isso interrompe a propriedade, inclusive considerada uma interrupção à fenomenologia pela própria fenomenologia. Interrupção que é posta por um intervalo no espaço-tempo, por meio de uma abertura da interioridade à exterioridade, tal como Derrida a lia no rastro do invisível contaminando a subjetividade transcendental; embora Levinas não estivesse de acordo com a contaminação<sup>667</sup>, já que a separação permanece nos limites da casa. Com ou sem contaminação, a interioridade tem seu espaço aberto, momento no qual o *eu* não decide em um primeiro momento sobre sua doação. Todavia, como esse movimento é um movimento incessante, uma vez que o discurso e o encontro com Outrem não sucede uma única vez, ao se renovar a cada instante, emerge a possibilidade para o *ser-da-posse* fechar suas portas em seguida. Mas Derrida nos lembra que o primeiro *sim* é já uma resposta: "é preciso *começar por responder*"<sup>668</sup>. Então, digo: responder é receber. Afinal, trata-se de uma resposta antes da questão, ética antes da ontologia. Nesta última, sim, há condições de dizer não.

Há pouco aleguei, com Levinas, que a razão era a capacidade do *eu* de se relacionar em sociedade, e acabei de expor que a hospitalidade, em sua filosofia, é a capacidade do *eu* de receber Outrem para além de si mesmo. Desse modo, a relação com Outrem por meio da linguagem e da razão ocorre por um acolhimento racional. Ainda que a ontologia seja posterior à ética, o *ser-para-Outrem* é resultado de um *deslocamento* da razão junto ao acolhimento para uma anterioridade que pode identificar a sensibilidade à razão. Se a sensibilidade em um primeiro momento não comportava o pensamento quando na fruição não

---

<sup>667</sup> Derrida diz sobre Levinas: [Tradução minha]. "Aparentemente, ele ama o rasgo, mas detesta a contaminação". No original: "Il aime apparemment la déchirure mais il déteste la contamination". DERRIDA, Jacques. *En ce moment même dans cet ouvrage me voici*, p. 177.

<sup>668</sup> DERRIDA, Jacques. *Adeus a Levinas*, p. 42.

havia preocupação com outro<sup>669</sup>, ela nunca foi irracional, apenas anterior à representação. Como acabou sendo adiada por meio do trabalho, que assegurava a permanência das coisas, no movimento alcançado de um *ser-para-Outrem*, a razão expressa no acolhimento do Rosto só pode ser de um *acolhimento racional*. Derrida, pensando sobre a relação entre receber e acolher, expõe a relação reorientando-a contra uma oposição tradicional:

Só se pode apreender ou perceber o que *receber* quer dizer a partir do acolhimento hospitaleiro, do acolhimento aberto e oferecido ao outro. A razão é ela própria um *receber*. Outra maneira de dizer, se quisermos falar ainda sob a lei da tradição, mas contra ela, contra as oposições legadas, que a razão é sensibilidade. A própria razão é acolhimento enquanto acolhimento da ideia do Infinito e o acolhimento é racional<sup>670</sup>.

Não por acaso, lembra Derrida, as portas da casa são figuras cuja abertura manifestam as palavras<sup>671</sup>. Retomo esse lugar já dito do recolhimento em casa que direciona pela janela para um *ser-da-posses* que trabalha, e pela porta, ao *ser-para-Outrem* que se doa: a anterioridade de um acolhimento é necessária para que o recolhimento se realize e oportunize seus sentidos. Apesar do movimento do acolhimento aparecer *após* o recolhimento, este já *supõe* o acolhimento. "Levinas abre sempre o recolhimento a partir do acolhimento. Ele lembra a abertura do recolhimento pelo acolhimento, o acolhimento do outro"<sup>672</sup>. Essa *anterior posteridade* não trata de uma mera exposição metodológica, mas de uma "estrutura ontológica da recordação"<sup>673</sup>. O *adiamento* é o próprio tempo, "futuro em que a memória se apoderará de um passado que existiu antes do passado"<sup>674</sup>. Essa anterioridade não se põe em presença, apagamento pelo qual se pode compreender a "suposição" de um movimento a outro: tudo o que fora esquecido suporta. E se o acolhimento é anterior ao recolhimento, ele *supõe* a mulher, a primeira habitante, jamais a proprietária:

Para que a intimidade do recolhimento possa produzir-se na ecumênia do ser é preciso que a presença de Outrem não se revele apenas no rosto que desvende a sua própria imagem plástica, mas que se revele, simultaneamente com essa presença, na sua retirada e na sua ausência. Esta simultaneidade (...) [é] a própria essência da discrição<sup>675</sup>.

<sup>669</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*, p. 122.

<sup>670</sup> DERRIDA, Jacques. *Adeus a Levinas*, pp. 43-44.

<sup>671</sup> DERRIDA, Jacques. *Adeus a Levinas*, p. 44.

<sup>672</sup> DERRIDA, Jacques. *Adeus a Levinas*, p. 52.

<sup>673</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*, p. 151.

<sup>674</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*, p. 152.

É interessante notar como esse movimento do recolhimento, em *Totalidade e Infinito*, que supõe um acolhimento que se manifesta posteriormente, depende, para sua abertura, ao mesmo tempo, da mulher que acolhe o proprietário para que, enfim, este acolha o infinito. Outrem a partir da revelação do Rosto. A *mulher* com toda sua gentileza, *discreta na ausência*, converte-se, na anterioridade, em acolhedora por excelência – dotada, por conseguinte, de linguagem silenciosa. Segundo Derrida, essas características da mulher não correm o risco de passar entre o ético e o político, mas entre o ético e o pré-ético, como se houvesse um acolhimento antes da ética, uma acolhedora por excelência – mesmo ou porque – diante de tantas faltas, ela é posicionada antes da transcendência, antes da eleidade do Rosto, antes da linguagem<sup>676</sup>. Essa anterioridade, poderá ser entendida, como se notará ao longo desse estudo, tanto como uma outra instância do Mesmo, considerando o pré-ético situado em uma linha cronológica do tempo; quanto uma abertura temporal para uma anterioridade mais anterior que a própria ética, cujo desenvolvimento argumentativo apenas será esboçado, dissimetria que vem interromper o curso do tempo linear, colocando esses movimentos em uma *anterior posteridade*, cuja falta de ciência não impede que se produza assim: tempo messiânico.

### 3.2. A mulher como chave da casa?

Pude explorar até aqui o desempenho indispensável da mulher no papel de acolhedora em vistas da consumação de um movimento de *recolhimento* de uma subjetividade que engendra uma maneira de *ser*, ao mesmo tempo, egoísta e aberta a Outrem. Uma das possibilidades de entender este "lugar" é destinar à mulher na casa a sustentação de uma ética. Entretanto, isso manifestaria um impedimento de sua participação na própria ética, e em decorrência, no social e na política. Isso porque o *Infinitamente* Outro, de Levinas, já carrega consigo o *terceiro* que reclama por justiça e apela para uma igualdade que não poderia se dar em uma relação ética, intersubjetivamente dissimétrica entre Infinito e finito, mas em uma relação simétrica no campo social<sup>677</sup>.

Dado que me ocupava da relação a dois, entre Mesmo e Outro, a relação social<sup>678</sup>, que ainda não havia aparecido na maneira como expus até aqui a filosofia levinasiana, derivaria

<sup>675</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*, p. 138.

<sup>676</sup> DERRIDA, Jacques. *Adeus a Levinas*, p. 55.

<sup>677</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*, p. 190.

dessa relação intersubjetiva desde a presença do terceiro. Este teria as mesmas condições que Outrem de intimar as posses e, dada a necessária comparação entre eles, a medida seria requisitada enquanto justiça do direito. O *terceiro*, diz Levinas, apresenta-se na *nudez*<sup>679</sup> do rosto como pobre (necessitando de posses), estrangeiro (Outro que não é o Mesmo) e igual (exigindo cálculo e portanto, reciprocidade)<sup>680</sup>. Essa igualdade é demandada ao mesmo tempo em que o *Rosto* de Outrem se apresenta, na sua resistência à tematização, porque o terceiro já está lá. Devido a essa presença, Derrida retoma o argumento de Levinas usando aspas quando se refere à "presença do terceiro" – participante também da relação intersubjetiva:

Já em *Totalidade e Infinito*, é preciso insistir, Lévinas reconhece esta "presença do terceiro", e esta questão da justiça desde o primeiro instante, se assim se pode dizer do rosto, como no limiar do face-a-face: "O terceiro me observa nos olhos do outro – a linguagem é justiça. Não que haja à princípio rosto e que em seguida o ser que ele manifesta ou expressa, se preocupe com a justiça [...] A palavra profética responde essencialmente à epifania do rosto [...] epifania do rosto enquanto ele atesta o terceiro"<sup>681</sup>.

Inexistiria para Levinas um intermediário entre o *Mesmo* e o *terceiro*, por isso a justiça reclamada pelo terceiro não viria "em seguida" da revelação do Rosto de Outrem. A expressão do terceiro encontrar-se-ia no rosto, mais precisamente, nos seus olhos, que, na verdade, consistem nos olhos de "toda a humanidade que nos observa"<sup>682</sup>. E nos "olhos do outro" entende-se o rastro do terceiro em Outrem – por isso as aspas de Derrida para indicar a "presença" –, que nem na sua imediatividade, uma vez que não há comunhão com o outro ou com o *outro do outro* – lembrando que são separados –; e nem na mediaticidade, porque não

<sup>678</sup> "Uma relação com o Transcendente – livre, no entanto, de toda dominação do Transcendente – é uma relação social". LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*, p. 64. Marca-se, aqui, a intrinsecabilidade da relação ética intersubjetiva e a relação social.

<sup>679</sup> A nudez das coisas geralmente é avaliada pelo cumprimento de sua função, sem apresentar nenhum ornamento, segundo a metáfora apontada por Levinas. Uma opacidade do mundo que se perde em sua forma, pode tê-la reintroduzida por uma finalidade nova, a beleza. Ao contrário da ciência ou arte que ao colocarem luz sobre a forma, encontram a beleza ou a função das coisas, a linguagem, maneira pela qual Outrem se revela, tem outra tarefa: "consiste em encontrar em relação com a nudez liberta de toda a forma, mas que tem um sentido por si mesma, significante antes de projetarmos luz sobre ela, que não se apresenta como privação de fundo de uma ambivalência de valores – como bem ou mal, como beleza ou fealdade – mas *como valor sempre positivo*. Uma tal nudez é o rosto". O rosto então não será desvelado pela ciência ou pela arte, revela-se sob uma luz que é exterior a quem tenta olhá-lo, que vem de si próprio e não em referência à quem o acolhe, já que não é possível vê-lo. Ainda, a nudez também será compreendida, por Levinas, como relativa ao pudor, e também ao rosto, pois "só um ser absolutamente nu pelo seu rosto pode também desnudar-se impudicamente". LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*, p. 61.

<sup>680</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*, pp. 191-192.

<sup>681</sup> DERRIDA, Jacques. *Adeus a Levinas*, p. 80. Os colchetes pertencem à própria citação e a referência a Levinas pode ser encontrada em LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*, p. 191.

<sup>682</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*, p. 191.

há intermediário nessa relação<sup>683</sup>; mas na sua presença-ausência, assente uma igualdade produzida "onde o Outro comanda o Mesmo"<sup>684</sup>. Um *rastr*o de um terceiro que interrompe o face a face intersubjetivo e, por meio da linguagem como maneira de compartilhar as posses, instauraria a comunidade humana para além das semelhanças dos conteúdos biológicos<sup>685</sup>, favorecendo os critérios da diferença dissimétrica e da linguagem. Contudo, essa comunidade criada é a da fraternidade<sup>686</sup>.

Interpretações que comungam uma leitura androcêntrica da filosofia levinasiana, mostrarão como a mulher, com sua linguagem silenciosa, constituiria um "terceiro" intermediador anterior, sem possuir os privilégios que foram tratados há pouco. A ela seria rechaçado tanto o estatuto de *segundo* (Outrem), quanto o de *terceiro* (outro presente-ausente no Outrem) – reservados a um Outro homem com quem se forma uma sociedade fraternal – para reivindicar igualdade, porque não disporia das mesmas capacidades de Outrem de pôr em questão as posses. Ao contrário, ela habitaria e organizaria a casa cuja função é, dentre outras, permitir o *trabalho* e o *ser-da-posses*: uma alteridade facilitadora de uma ética e desprovida de relação social. Seria ela uma chave que abre e fecha a porta da casa que dá acesso à linguagem falada? Linguagem que no discurso da relação intersubjetiva se contrapõe à linguagem silenciosa da mulher na casa.

Esse papel é criticado, por exemplo, na história da filosofia, por Simone de Beauvoir. Na terceira parte do primeiro volume de *O Segundo Sexo* é possível ter acesso à sua compreensão acerca do processo de *transcendência* do homem em detrimento da *imanência* da mulher. Para a filósofa, a alteridade positiva e verdadeira só poderia ser auferida por um igual no caso de um homem sendo *outro* para um homem; encontro que acarretaria a passagem da *imanência* à *transcendência*. Diferentemente de Levinas – em que diante de uma face que não pode ser reduzida, a *transcendência* converte-se em *liberdade* da subjetividade oferecida a Outrem –, para Beauvoir, o homem, apesar de conquistar sua soberania pela *transcendência*, sente-se em perigo diante da soberania de Outro. Com medo, prefere situar-se entre a *imanência* e a *transcendência*. Apesar do *ser* renunciar à posse para transcender à existência, esse processo nunca se completa. Aqui aparece a mulher beauvoiriana no seu papel de facilitadora:

---

<sup>683</sup> DERRIDA, Jacques. *Violência e Metafísica*, p. 129.

<sup>684</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*, p. 192.

<sup>685</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*, p. 191.

<sup>686</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*, p. 191.

“(...) ela é o intermédio entre a natureza exterior ao homem e o semelhante que lhe é idêntico. Ela não lhe opõe nem o silêncio inimigo da natureza, nem a dura exigência de um reconhecimento recíproco, por um privilégio único, ela é uma consciência e no entanto parece possível possuí-la em sua carne (...)”<sup>687</sup>.

Em sua descrição histórica, a mulher, em Beauvoir, não conquista a posição de sujeito, pois não adquire reciprocidade; consiste em ser *objeto* do homem, auxiliando sua saída da imanência para a transcendência, a despeito de sua própria permanência no primeiro estado<sup>688</sup>. Perde a possibilidade de manter a relação sujeito-objeto, porquanto seu destino é condicionado pelo homem, mas também se escolhe como Outro<sup>689</sup> no contexto de sua socialização. Tornada objeto e não conseguindo retornar a si como sujeito, cabe-lhe a função de facilitadora entre a imanência e a transcendência masculina. Da mesma forma, seria possível uma certa leitura da mulher levinasiana que a conduz para o lugar de auxiliadora do trajeto, sem ela mesmo nunca alcançar a transcendência, permanecendo na casa, abrindo e fechando a porta. Ainda que essa seja uma alteridade positiva, que não choca com a subjetividade que acolhe – aquela, reservada ao homem, que, por isso, tornar-se-á proprietário da casa –, esse papel se assemelha ao desempenhado pela alteridade negativa da mulher n' *O Segundo Sexo*, que ajuda o homem a se tornar soberano, desprovido, na relação com a mulher, do perigo de ser reduzido a objeto.

Essa mesma falta de reciprocidade da mulher na filosofia levinasiana, levou Beauvoir a inserí-la numa tradição que permanentemente secundariza a mulher. Tal comentário foi consumado em nota introdutória e cita a passagem na qual o filósofo se questionava sobre a possibilidade de haver uma alteridade como maneira de *ser* positiva ao mesmo tempo que não pudesse ser complementada, incorporada ou vinculada à consciência. Lévinas conclui: “a contrariedade que permite ao termo permanecer como absolutamente outro, é o feminino”<sup>690</sup>. Beauvoir responde, em tom irônico, supondo que o filósofo não tenha esquecido que a mulher possui também consciência de si, e que, para além do fato de Levinas não reconhecer a reciprocidade entre sujeito e objeto, na relação entre a mulher e o homem, a primeira aparece

<sup>687</sup> BEAUVOIR, Simone de. *O Segundo Sexo: fatos e mitos*, p. 200.

<sup>688</sup> Não se trata de dizer que a mulher não é sujeito enquanto possui consciência de si, mas que historicamente a mulher foi constituída como Outro Absoluto do homem, tornando-se seu objeto, em que o seu Para-si é renegado. "Ao se apreender e ser apreendida concretamente como Outro, o que se manifesta na mulher é o esforço em renegar o movimento constitutivo do ser Para-si que é". GUNELLA, Elis Joyce. *Ontologia e Ética n' O Segundo Sexo de Simone de Beauvoir*, p. 25.

<sup>689</sup> BEAUVOIR, Simone de. *O Segundo Sexo: fatos e mitos*, p. 202.

<sup>690</sup> LEVINAS, Emmanuel *apud* BEAUVOIR, Simone. *O Segundo Sexo: fatos e mitos*, p. 13. A referência a Levinas pode ser encontrada em LEVINAS, Emmanuel. *Le temps et l'autre*, p. 140.

na sua descrição como mistério, mais do que isso, seria definida como misteriosa *para* ele, e, com isso, afirmar-se-ia um privilégio masculino:

Suponho que Levinas não esquece que a mulher é igualmente consciência para si. Mas é impressionante que adote deliberadamente um ponto de vista de homem sem assinalar a reciprocidade do sujeito e do objeto. Quando escreve que a mulher é mistério, subentende que é mistério para o homem. De modo que essa descrição que se apresenta com intenção objetiva é, na realidade, uma afirmação do privilégio masculino<sup>691</sup>.

A força argumentativa de Beauvoir ganha contornos tradicionais pelo papel que tem sido relegado às mulheres, especialmente se considerada a associação realizada por Levinas entre mulher e domesticidade. Porém, o ponto em que ela insiste, do Sujeito Absoluto reservado aos homens; e às mulheres, a alteridade do Outro Absoluto<sup>692</sup> – onde insere a nota denunciando os problemas da filosofia levinasiana –, ignora a divergência como ambos pensam essa alteridade. Na própria nota de Beauvoir, a citação do excerto escolhido de *Le temps e l'autre* demonstra a preocupação do autor com uma alteridade positiva, contrária à negatividade postulada por ela:

*Não haveria uma situação em que a alteridade feminina definiria um ser de maneira positiva, como essência? Qual é a alteridade que não entra em pura e simples oposição das duas espécies de mesmo gênero? Penso que o contrário, absolutamente contrário, cuja contrariedade não é em nada afetada pela relação que se pode estabelecer entre si e o correlativo, a contrariedade que permite ao termo permanecer absolutamente outro, é o feminino. O sexo não é uma diferença específica qualquer... A diferença dos sexos não é tampouco uma contradição... Não é também uma dualidade de dois termos complementares, porque esses dois termos complementares supõem um todo preexistente... A alteridade realiza-se no feminino. Termo de mesmo quilate, mas de sentido oposto à consciência<sup>693</sup>.*

A incompatibilidade entre as duas filosofias – o que torna, às vezes, difícil a comparação – impede que a alteridade da mulher proceda igualmente em ambos. Como visto em *Totalidade e Infinito*, o feminino esteve primeiramente correlacionado à ordem da sensibilidade e não à da razão, por isso, não pode ser iminentemente alçado à consciência, isto é, à consciência representativa. Isso porque a razão já foi deslocada, enquanto recepção do Infinito, para a anterioridade da sensibilidade. Embora a subjetividade hospitaleira permita a

<sup>691</sup> BEAUVOIR, Simone de. *O Segundo Sexo: fatos e mitos*, nota 3, p. 13.

<sup>692</sup> BEAUVOIR, Simone de. *O Segundo Sexo: fatos e mitos*, p. 201.

<sup>693</sup> [Grifo meu]. LEVINAS, Emmanuel *apud* BEAUVOIR, Simone de. *O Segundo Sexo: fatos e mitos*, nota 3, p. 13. A referência a Levinas pode ser encontrada em LEVINAS, Emmanuel. *Le temps et l'autre*, p. 140.



consciência de si – "em sua casa" – em outros moldes que não os referidos por Beauvoir, ao ocupar um lugar na anterioridade, a posição da mulher ganharia atributos de oposição à consciência. Mas somente se isso não significar uma relação de negatividade, uma vez que a presença discreta da mulher é positiva e não uma oposição ao *recolhimento*. Com isso, Levinas quer evitar a oposição simétrica e recíproca. E, talvez, aqui, só se possa compreender essa positividade, que não é negatividade do *seu outro*, se levada em conta a anterioridade do tempo messiânico, saindo da lógica do tempo linear. Mas esta não parece ser a leitura beauvoiriana.

Essa alteridade da mulher, se, todavia, é considerada, para a filósofa, o *Outro Absoluto*<sup>694</sup>; em Levinas, é apenas na relação intersubjetiva, da qual a mulher não participaria, adotando uma *leitura androcêntrica*, que Outrem é posto como diferença absoluta. O absolutamente Outro advém, dentre outras coisas, da separação radical entre o Mesmo e o Outro. É verdade que, mesmo em *Totalidade e Infinito*, a mulher está dentre as alteridades elegidas por Levinas, como ele apontou também em *Le temps e l'autre*, mas neste último ela se encontra em uma absolutização da alteridade no âmbito erótico, que como será tratado, não ganha o estatuto ético da fraternidade. Por isso, o Absolutamente Outro não possui as mesmas qualificações nas duas filosofias. As divergências, já postas com relação à positividade e negatividade da alteridade feminina, revertem-se na pretensão de uma assimetria que interrompe a totalidade, defendida por Levinas, em desarmonia com a mulher objeto incorporada ao sujeito homem, descrita por Beauvoir. O filósofo franco-lituano busca a constituição de uma individualidade pacífica que leva em conta Outrem, sem reduzi-lo e, ao mesmo tempo, sem dissolvê-lo na coletividade. Uma alteridade negativa, seja da mulher, seja de Outrem, aprisionar-se-ia no modo de *ser-da-posse*. A crítica de Beauvoir preservaria em Levinas o que precisamente ele mais critica: a violência do Mesmo.

Logo, para Levinas, tanto a alteridade discreta, da mulher, quanto a indiscreta, de Outrem, são alteridades positivas. De uma parte, a relação sexual não é complementar ("a diferença dos sexos não é tampouco uma contradição... Não é também uma dualidade de dois termos complementares"), e de outra, a totalidade não fecha o círculo entre a finitude do Mesmo e a Infinitude do Outro. Manter uma relação com Outro exige distância, cuja separação, que tem seus limites assegurados na casa, designa impossibilidade de sua assimilação. A relação com a negatividade faria o objeto retornar ao Mesmo. É o que ocorre

<sup>694</sup> BEAUVOIR, Simone de. *O Segundo Sexo: fatos e mitos*, p. 201.

com o *trabalho* desde a casa: o *não-eu* elemental torna-se coisa, uma posse, logo, reduzida ao Mesmo. Apesar de termos comentado que Levinas diz que o Mesmo não se opõe aos objetos no mundo, a identificação entre o *eu* e o Mesmo por meio do trabalho é agora interpretada por Derrida, em seu texto *Violência e Metafísica*, por um jogo de identificação que conserva *certa* negatividade, uma vez que o *eu* não sai de si neste movimento:

O eu é o mesmo. A alteridade ou a negatividade interior do eu, a diferença interior é apenas aparência: uma *ilusão*, um "jogo do Mesmo", o "modo de identificação" de um eu cujos momentos essenciais chamam-se o corpo, a posse, a casa, a economia, etc. Lévinas consagra-lhe belas descrições. Mas esse jogo do mesmo não é monótono, não se repete no monólogo e na tautologia formal. Trabalho de identificação e produção concreta do egoísmo, ele comporta uma *certa* negatividade. Negatividade finita, modificação interna e relativa pela qual o eu finge ser ele mesmo em seu movimento de identificação. Altera-se, assim, rumo a si em si<sup>695</sup>.

Com isso Derrida pode dizer, ao contrário da relação que se estabelece com as posses, que na relação com Outrem – separação e transcendência metafísica<sup>696</sup> na filosofia de Levinas – não se aplicaria a categoria da negatividade<sup>697</sup>, ou já seria reduzido ao Mesmo. Fosse assim, nunca se poderia encontrar com ele. No entanto, mais adiante, insistindo na questão da positividade dessa alteridade que não pode ser reduzida, restará ainda uma dúvida sobre como seria possível falar de uma positividade de um outro irreduzível por meio do negativo *in* antes de (in)finito, ou seja, um não-finito que não fosse já negatividade.

De fato, a filosofia de Levinas, em *Totalidade e Infinito*, mostra a irrealizável produção de uma linguagem que pretende dizer um Outro sem utilizar a linguagem da redução ou de um *Lógos* que sempre torna o outro objeto, inclusive Outrem. Antes de dar lugar a uma crítica que favoreceria uma visão androcêntrica, por exemplo, beauvoiriana, em que se poderia ao negatar a positividade da Infinitude do Outro a transpassar à alteridade da mulher – já que se trata de uma das alteridades elegidas por Levinas –, reverberando a negatividade da alteridade feminina postulada pela filósofa; Derrida opera um deslocamento a partir da constatação de que não há outro jeito de dizer o excesso de infinitude a não ser usando dessa mesma linguagem<sup>698</sup>. Dizer *não* anteriormente a algo, não seria o mesmo que dizer o seu oposto, mas "dizer que a exterioridade infinita do Outro *não* é espacial (...) não designá-la

<sup>695</sup> DERRIDA, Jacques. *Violência e Metafísica*, p. 133.

<sup>696</sup> A metafísica é a relação do Mesmo e do Outro sem totalização. LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*, p. 27.

<sup>697</sup> DERRIDA, Jacques. *Violência e Metafísica*, p. 134.

<sup>698</sup> DERRIDA, Jacques. *Violência e Metafísica*, p. 160.

senão por via negativa não é reconhecer que o Infinito não se diz?"<sup>699</sup>. Ao invés de negar a possibilidade de dizer positivamente um *outro* por meio de uma linguagem sempre negativa, reduzindo o Outro ao Mesmo; afirma-se um Outro *impensável, indizível*, para *além* do Ser e do Lógos<sup>700</sup>. Ainda, sua positividade também guarda uma *certa* negatividade<sup>701</sup>, entendida aqui como aquela à qual Outrem irá resistir, impossibilitando o trabalho ou a tematização de atuar sobre ele. Dessa maneira, estaríamos diante do impossível dentro das regras estabelecidas pela ontologia. Ir para lá da essência, como discutido no segundo capítulo, não diz o outro modo *do ser*, mas outro modo *que ser*, silencioso no que diz respeito às regras gramaticais, dito na inviabilidade de vertê-lo:

Esse chamado *não deve poder nem se pensar e nem se dizer*. Em todo o caso, o fato de a plenitude positiva do infinito clássico não poder traduzir-se na linguagem, senão traindo-se por uma palavra negativa (in-finito), talvez situe o ponto em que, mais profundamente, o pensamento rompe com a linguagem<sup>702</sup>.

Dessa maneira, seria possível transformar, com Derrida e Levinas, um "pensamento que rompe com a linguagem" em deslocamento para o acolhimento racional e "a impossibilidade de dizer" em linguagem silenciosa porque *impensável, indizível*. Deparar-se-ia aqui, novamente, com a positividade da mulher?

A relação com o Infinito por meio do acolhimento anterior à propriedade depende dessa linguagem silenciosa. Que não seja uma relação de negação, enquanto exclusão, mas um deslocamento no qual funciona como *intermediação assimétrica* entre a imanência e transcendência. Nesse abrir e fechar a porta para que a consciência de si possa falar, aí, é possível detectar a mulher vítima de um sacrifício, condição de possibilidade de uma relação ética em que um sacrificante se oferece para hospedar Outrem, que vem de cima, com a Infinitude de um deus, que comanda e assujeita o colhedor dos benefícios da consagração, mas que sem ela, não teria podido receber o Infinito? Por meio da pessoa oferecida, no caso, a mulher, ou potencialmente oferecida, uma vez que ela pode ainda não ter sido imolada – como ocorre nos exemplos bíblicos de condição de hospitalidade de Ló, mas que vive na expectativa e iminência de cumprir seu papel –, o sacrificante entra em contato com o Infinito, porque a mulher o recebe.

<sup>699</sup> DERRIDA, Jacques. *Violência e Metafísica*, p. 161.

<sup>700</sup> DERRIDA, Jacques. *Violência e Metafísica*, p. 163.

<sup>701</sup> DERRIDA, Jacques. *Violência e Metafísica*, p. 162.

<sup>702</sup> DERRIDA, Jacques. *Violência e Metafísica*, p. 163.

Se a relação a dois entre finito e Infinito, então, dispensa um terceiro intermediário, ou seja, as tarefas de um sacerdócio digno de tocar a vítima, ainda assim um intermediário é necessário, nesse caso, uma oferenda *intermediária*. Não há renúncia da oferenda-mulher para que o sacrifício se efetue, ao contrário, ela consiste em uma parte estritamente necessária do rito, pois sua vida oferecida justifica a busca pela purificação do sacrificante ao transcender. Em outras palavras, ela abre a porta da casa para o *ser-da-posse* se tornar *ser-para-Outrem*, acolhendo a alteridade irreduzível.

Tomou-se acima a definição de sacrifício elaborada por Marcel Mauss e Henri Hubert, para realizar as imprescindíveis correspondências metafóricas: "o sacrifício é um ato religioso que mediante a consagração de uma vítima modifica o estado da pessoa moral que o efetua ou de certos objetos pelos quais se interessa"<sup>703</sup>. Escolhi Mauss e Hubert não apenas por tratarem do tema posto em questão – o sacrifício –, mas devido, do ponto de vista antropológico, adotarem metodologicamente uma análise a partir de textos sânscritos e bíblicos<sup>704</sup>, privilegiando o diálogo com nossos autores. Também não possuem interesse em tipificar os diferentes sacrifícios, mas encontrar uma unidade à qual possam ser reportados, como a definição reproduzida. Desse modo, se acatada essa definição, ainda se pode dar mais um passo: assumir que a subjetividade contraída, subjetividade ética de Levinas, aquela que retorna sobre si mesma pelo recolhimento para não se identificar tautologicamente – apesar do trabalho –, produzindo modificações em si – do *ser-da-posse* ao *ser-para-Outrem* –; ela realiza esse movimento pela transcendência. Para isso, demanda inevitavelmente a intermediação da mulher.

Retornarei mais a frente a esse assunto. Quis antes assinalar uma visão androcêntrica da mulher, na filosofia levinasiana, que não derivasse necessariamente de uma exclusão pela negatividade: uma assimetria que não seja negativa, uma oferenda que não seja objeto, uma vez que a vítima passa pelo processo de santificação quando a divindade é convidada a descer sobre a oferenda, garantindo a diferença positiva do descompasso, no sentido em que tocaria, por um *instante*, o estatuto de Outrem. Mesmo assim, a mulher mantém-se no lugar de condição de possibilidade de uma ética, condição da comunicação, vítima que sustenta as relações sem delas efetivamente participar. Catherine Chalié, autora de *Figures du féminin: Lecture d'Emmanuel Levinas*, concordaria com essa positividade da dissimetria provocadora

<sup>703</sup> MAUSS, Marcel; HUBERT, Henri. *Sobre o sacrifício*, p. 21.

<sup>704</sup> MAUSS, Marcel; HUBERT, Henri. *Sobre o sacrifício*, p. 15.

de desigualdade, pois as figuras do feminino, tais como "manifestação sem manifestação, ouvir sem palavras, linguagem silenciosa"<sup>705</sup>, com as quais se recebe o proprietário em casa, não são sociológicas, nem tampouco psicológicas, mas paradigmas moral e ontológicos: a gentileza com que a mulher recebe não tem altura da Infinitude e, por isso, é impedida de transcender e participar da relação ética<sup>706</sup>. Sua função é permitir que o masculino rompa com o exterior inabitável, fazendo aparecer um lugar no espaço – a casa – para assegurar suas coisas, uma vez que ele mesmo é incapaz de defendê-las. O homem é desorientado e, tendo seu trabalho explorado – maneira pela qual Chaliier entende a insegurança da instabilidade dos alimentos que segue o momento da fruição –, busca na morada, por meio da recepção da mulher, um repouso que o fortaleça. Ela o auxilia reorientando e revigorando, fazendo com que ele supere a alienação de seu trabalho por meio de uma relação positiva – e não de oposição – na qual há compartilhamento com Outrem<sup>707</sup>: "O acolhimento feminino não pode reivindicar nada exceto a condição da ética"<sup>708</sup>. Contudo, esse lugar anterior a uma ética, igualmente apontado por Derrida, pode significar não apenas o lugar de segurança (sim, ainda ontológico) das posses do trabalho, por todas as tarefas que a mulher cumpre dentro de casa, mas também de expropriação da subjetividade. Pois, lembrando uma vez mais, Outrem é o único que pode pôr em questão as posses, afinal a mulher como primeira habitante da casa, e não proprietária, apenas recebe o proprietário. Declaradamente hospedeiro, o proprietário é convertido em hóspede, isto é, acolhido quando chega em casa, o hospedeiro deixa, por meio dessa ação passiva, de ser o donatário para ser hospedado:

Ele recebe a hospitalidade que ele oferece *na* sua própria casa, ele a recebe *de sua* própria casa – que no fundo não lhe pertence (...). A habitação se abre ela mesma, a sua "essência" sem essência, como "*terra de asilo*". O que acolhe é sobretudo acolhido em-si. Aquele que convida é convidado por seu convidado. Aquele que recebe é recebido, ele recebe a hospitalidade naquilo que ele considera sua própria casa<sup>709</sup>.

Portanto, o "em casa", anteriormente chamado de consciência de si enquanto subjetividade hospitaleira, é *expropriado pela mulher*. Assim, pode-se entender melhor o que

<sup>705</sup> CHALIER, Catherine. *The exteriority of the feminine*, p. 177.

<sup>706</sup> CHALIER, Catherine. *The exteriority of the feminine*, p. 174. Este texto é um capítulo traduzido de *Figures du féminin: Lecture d'Emmanuel Levinas* para a língua inglesa.

<sup>707</sup> CHALIER, Catherine. *The exteriority of the feminine*, pp. 171-173.

<sup>708</sup> [Tradução minha]. No original: "The feminine welcome can not lay claim to being anything but a condition of ethics". CHALIER, Catherine. *The exteriority of the feminine*, p. 174.

<sup>709</sup> DERRIDA, Jacques. *Adeus a Levinas*, p. 58.

Levinas quis dizer com uma alteridade feminina "oposta" – não no sentido da lógica formal, mas operando já na dissimetria – à consciência que tanto incomodou Beauvoir: a mulher expropriaria a própria consciência representativa, portanto justamente o que ela não poderia possuir era a consciência representativa. *A casa que não tinha sido posta em questão por Outrem, agora é posta em questão pela mulher passivamente.* Ela não indaga, ela recebe e apoia a doação. É interessante recuperar onde Derrida se ampara para realizar tal passagem: um deus que expropria o "proprietário" de seu próprio mesmo e a *ipse* de sua "ipseidade"<sup>710</sup> aparece em Rosenzweig, com a divindade reivindicando sua terra e concedendo ao povo eterno o lugar de estrangeiro em sua própria casa<sup>711</sup>. A despeito da aproximação "parecer forçada ou artificial", alega Derrida, o argumento é utilizado justamente para fazer valer as semelhanças entre a lei divina, que faria do habitante um hóspede recebido em sua própria casa, e o ser feminino, como "acolhedor por excelência". Uma afinidade entre deus e mulher?

Essa aproximação teria sido melhor compreendida entre o *Infinitamente* Outro e deus<sup>712</sup>, na dimensão do divino aberta pela relação com o Rosto de Outrem. Mas agora ela se compraz com a mulher? Erguer uma relação mais próxima entre a mulher e o *divino*, que acabou de ser observada pela associação com a lei divina e na exposição da mulher ao sacrifício, ganhará outros apontamentos na última seção deste trabalho. Aqui, o pertinente é pensar *a necessidade da mulher expropriar a subjetividade para que a porta seja aberta: para hospedar Outrem é preciso antes ser hóspede da própria casa; para acolher, é preciso antes ser acolhido.* Caso Outrem viesse de sua altura expropriar a subjetividade, seria entendido como uma dominação. Como a mulher expropria a subjetividade com sua doçura, essa abertura é de uma passividade que se entende como responsabilidade por Outrem e não por um domínio. A casa oportuniza o trabalho que gera posses, mas ao expropriá-las, o ser feminino oportuniza o compartilhamento das posses – transcendência – com Outrem. A mulher na sua antecendência engendra também o posterior compartilhamento.

Mas seria a *mulher* ou o ser *feminino* que expropriaria a subjetividade? Até aqui se usou *mulher* e *feminino* como um par sinônimo para caracterizar suas posições de limiar no âmbito de uma *pré-ética*. Mas Derrida já tinha nos alertado para duas leituras em Levinas que nos levam para direções distintas: uma *hipérbole androcêntrica* e uma *hipérbole feminista*,

<sup>710</sup> DERRIDA, Jacques. *Adeus a Levinas*, p. 58.

<sup>711</sup> Por exemplo, Deus se dirige aos hebreus e outros povos em *Levítico*, 25:23: "A terra não será vendida perpetuamente, pois que a terra me pertence e vós sois para mim estrangeiros e hóspedes". *Bíblia*.

<sup>712</sup> DERRIDA, Jacques. *Adeus a Levinas*, p. 131.

que dependeriam, em cada caso, de assumir um termo ou outro. Stella Sandford avalia esse posicionamento a partir da sequência cronológica das obras de Levinas, o que ajuda a demarcar melhor essas leituras. Defende que as teóricas feministas que desejam efetuar seus trabalhos de crítica devem afirmar a associação entre o conteúdo empírico – a *mulher* – e o que a autora denomina de categoria filosófica – o *feminino*<sup>713</sup> –, baseando-se, especialmente, nas primeiras obras do filósofo, contempladas aproximadamente até 1960. Ao passo que, se for levada em conta a filosofia levinasiana como um todo, principalmente as obras posteriores, é importante negar o vínculo: essa diferenciação entre tais termos atingiria o objetivo, buscado por Levinas, de produzir uma estrutura da diferença sexual capaz de operar seu papel puramente metafísico, ou seja, livre das predicções fisiológicas. Contudo, longe de se constituir como uma estrutura formal abstrata, o que resta é uma diferença sexual identificada à alteridade feminina quando esta é expressa por um ponto de vista do homem que assume o outro como mulher<sup>714</sup>. Com Derrida, esse mesmo argumento aparece em *En ce moment même dans cet ouvrage me voici*:

Sua assinatura [de Levinas] assume, portanto, a marca sexual, fenômeno marcante na história da escrita filosófica, na medida em que esta sempre teve interesse em ocupar essa posição sem remarcá-la ou sem assumi-la, sem assinar sua marca. Mas também me parece que a obra de E.L [Emanuel Levinas] tenha sempre secundarizado, derivado, a alteridade como diferença sexual<sup>715</sup>.

Disso resulta, segundo Sandford, ao contrário do que pretendia Levinas, uma diferença sexual absorvida no seu conteúdo imanente, operando com a transposição da mulher empírica, já que Levinas assume o eu masculino a partir de sua marca sexual. Por isso, mesmo obras posteriores a 1960, como as que trabalhei nesta pesquisa – *Totalidade e Infinito* e *De outro modo que ser ou para lá da essência* – acarretariam a impossibilidade de considerar os termos de maneira separada<sup>716</sup>. O *manifesto feminista*, no qual Derrida propõe a positividade do feminino dissociada da imanência da empiricidade da mulher, deveria utilizar-se da metáfora.

<sup>713</sup> SANDFORD, Stella. *Levinas, feminism and the feminine*, p. 149.

<sup>714</sup> SANDFORD, Stella. *Levinas, feminism and the feminine*, pp. 149-150.

<sup>715</sup> [Tradução minha]. No original: "Sa signature [de Levinas] assume donc la marque sexuelle phénomène remarquable dans l'histoire de l'écriture philosophique, si celle-ci a toujours eu intérêt à occuper cette position sans la remarquer ou sans en assumer, sans en signer la marque. Mais aussi bien l'oeuvre d'E.L. me paraît avoir toujours secondarisé, dérivé, l'altérité comme différence sexuelle". DERRIDA, Jacques. *En ce moment même dans cet ouvrage me voici*, p. 194.

<sup>716</sup> A separação entre os termos *mulher* e *feminino* na obra *De outro modo que ser ou para lá da essência* não será analisada nesta pesquisa, mas indicada como sugestão na Conclusão para dar continuidade à interpretação do *Manifesto feminista*.

Mas para Sandford, o uso de metáforas, mesmo no deslocamento, continuaria aludindo ao empiricamente existente. Esta é a acusação conferida a Derrida por esquecer tal remissão ao dizer que o *manifesto feminista* deve se apropriar do feminino e se distinguir da mulher empírica<sup>717</sup>.

A ausência de um ou dois textos específicos onde ele teria sido exposto gerou um dos objetivos desse trabalho, justamente para contribuir na elucidação do que se poderia julgar uma falta, tendo já Carla Rodrigues iniciado essa empreitada em *Dois palavras para o feminino: hospitalidade e responsabilidade*. Embora ela não trabalhe precisamente com o *manifesto* enquanto expressão orientadora e nem exclusivamente com a leitura derridiana de Levinas, introduzindo outros filósofos lidos pelo filósofo, tais como Nietzsche e Heidegger; entrega uma tese sobre o feminino como pensamento da desconstrução<sup>718</sup>. Nesse momento, vou desviando meu tijolo dessa construção, (des)assentando-os com Rodrigues, para dizer que se Derrida não o desenvolve enquanto tal é porque não é uma interpretação possível de se fazer em um ou dois textos, mas em todo seu pensamento enquanto hospitalidade. Não vou me deter mais aqui porque estou adiantando conclusões.

Seja como for, há, a favor de Derrida, o fato de que se ele insinua uma distinção entre mulheres empíricas e feminino para poder desenvolver suas duas leituras, não se pode esquecer, elas são aporéticas e, por isso, *uma hipérbole feminista não protestaria contra uma hipérbole androcêntrica*. Haverá um deslocamento, sem dúvida, mas ambas leituras ocorrem *ao mesmo tempo*: a questão é que uma terá o estatuto de condição de (im)possibilidade da outra. Nem feminino e nem mulher são negados – assim como o signo indicativo contaminava de realidade a ideia e trouxe abaixo a separação deste com o signo expressivo, revelando-se simultaneamente no deslocamento temporal como condição de possibilidade da presença por meio da piscadela de olho; o feminino também contaminará as mulheres empíricas na sua anterioridade de condição de possibilidade, como será desenvolvido a seguir e, mais especificamente, na próxima seção sobre a *Fenomenologia do Eros*. Em suma, a *contaminação* entre as duas leituras está sempre operando, pois Derrida não arrogaria por uma distinção pura, e muito menos negaria a subordinação da mulher, reconhecendo que a tradição vitoriosa da hospitalidade teve sempre como condição o sacrifício de mulheres. Que a metáfora faça referência às mulheres empíricas não é um demérito, porque qualquer ideia

<sup>717</sup> SANDFORD, Stella. *Levinas, feminism and the feminine*, pp. 150-154.

<sup>718</sup> RODRIGUES, Carla. *Dois palavras para o feminino: hospitalidade e responsabilidade*, p. 179.



abandonada a si mesmo estaria mais perto do pior dos cálculos, segundo o filósofo, quando ela pode ser "reapropriada pelo mais perverso"<sup>719</sup> deles. A metáfora retira o sentido literal, mas continua a guardar a relação com a presença que ela expropria.

Retomando a leitura androcêntrica da identificação que Beauvoir faz entre mulher e feminino nas obras de Levinas, parece que isso seria algo inevitável por se tratar, segundo Sandford, das primeiras obras do autor. A filósofa francesa publicou *O Segundo Sexo*, em 1949, e referiu-se à obra *Le temps e l'autre*, de 1948, por isso as dificuldades de comparação entre o Absoluto Outro: mulher, para Beauvoir; Outrem homem, para Levinas. Para aquelas e aqueles que preferem ver a dissociação, entre mulher e feminino, o limite posto por sua leitura poderia ser explicado pelas implicações filosóficas de Levinas não estarem bem resolvidas até sua obra *Totalidade e Infinito*, publicada em 1961<sup>720</sup>, como pondera Tina Chanter. Por isso, Beauvoir não teria obrigações de desdobrá-las. Todavia, Chanter não se manterá ao lado da filósofa. Ela é conhecida por conduzir uma leitura positiva do feminino em Levinas, tentando levar a cabo a sua proposta:

Ao identificar o feminino com a discrição, Levinas não está reafirmando irrefletidamente a invisibilidade das mulheres; ele está fazendo dessa invisibilidade histórica uma positividade filosófica – em um movimento que protesta o mundo viril em que tudo é "claro como o dia"<sup>721</sup>.

O argumento de Beauvoir seria considerado impróspero na medida em que pareceria apropriado à mulher transcender e repetir o Mesmo<sup>722</sup>, enquanto, para Chanter, as teóricas feministas deveriam seguir a radicalidade do pensamento levinasiano no que diz respeito à prioridade da alteridade sobre o Mesmo. Prioridade de um feminino como diferença que não se põe enquanto inferioridade ou repetição<sup>723</sup>, uma vez que não se a-presenta sob a luz da visibilidade. Arrisco considerar, com Chanter, uma invisibilidade de um outro que vem antes do *eu*. O feminino como alteridade provocaria pensá-lo de uma outra maneira – com a invisibilidade da cega chorosa – e por isso, por mais que se posicione em um espaço

---

<sup>719</sup> DERRIDA, Jacques. *Força de lei*, p. 55.

<sup>720</sup> CHANTER, Tina. Introdução à *Feminist Interpretation of Emmanuel Levinas*, p. 4.

<sup>721</sup> [Tradução minha]. No original: In other words, by identifying the feminine with discretion, Levinas is not unthinkingly reasserting the invisibility of women; he is making of this historical invisibility a philosophical positivity—in a move that protests the virile world in which everything is ‘clear as day’. CHANTER, Tina. *Feminism and the Other*, p. 36.

<sup>722</sup> CHANTER, Tina. Introdução à *Feminist Interpretation of Emmanuel Levinas*, p. 3.

<sup>723</sup> CHANTER, Tina. *Feminism and the Other*, p. 52.

reconhecidamente tradicional, como a casa, não poderia ser mais entendido como lugar que guarda traços dessa tradição<sup>724</sup>, e eu completaria, talvez apenas rastros.

Em *Feminism and the Other*, Chanter constata na casa um lugar que traz estabilidade e propicia ao *eu* a troca da espontaneidade da fruição pela intimidade familiar, advinda da invisibilidade da discrição do silêncio feminino<sup>725</sup>. Uma parte expressiva desse texto questiona o momento da filosofia levinasiana em que essa familiaridade na casa propicia o trabalho e a representação. A autora apresenta duas variáveis para explicar esse suporte: a *extensão da distância* criada entre o *eu* e o gozo – por meio da qual a gentileza pode fluir na *suspensão da imediaticidade* da fruição –, e o grau de *dependência da intimidade* criada pela relação com o feminino. Chanter avalia que por meio da circulação da mercadoria no mercado livre, no qual é possível ser vendido o produto de seu trabalho, explica-se a maneira pela qual o trabalho e representação podem acontecer<sup>726</sup>: o trabalho é tanto caracterizado pela ambiguidade das mãos autorais que o produziram, quanto pela perda do reconhecimento de sua autoria, ocasionado pela falta de identificação de sua produção no momento da circulação. Essa interpretação de Chanter se baseia na alegação de que, para Levinas, o Outro só pode ter a posse de algo que o *eu* produziu porque na casa as posses foram preservadas, mas também porque o *anonimato* foi alcançado para a mercadoria poder ir "para as ruas". Para o filósofo franco-lituano, o trabalho traz para a casa a coisa como posse e a introduz no mundo da identidade, ao passo que, pelo fato de suspender a coisa em si e conservar o estatuto de haver, pode transformá-la em mercadoria quantificável, comparável e refletida no dinheiro. Quando isso ocorre, perde novamente sua identidade<sup>727</sup>. Isso ajuda a compreender a importância da casa para o *ser-da-posse* que trabalha e, ao mesmo tempo, representa suas posses apoiado nas suas doações. Segundo Chanter, é nesse *equivoco*, no sentido de dubiedade apresentado no movimento de trazer e doar o resultado do trabalho para e a partir da casa, que o feminino deve operar, ao mesmo tempo, enquanto expropriador das mercadorias anônimas e preservador das posses e identidades<sup>728</sup>.

<sup>724</sup> CHANTER, Tina. *Feminism and the Other*, p. 52.

<sup>725</sup> CHANTER, Tina. *Feminism and the Other*, p. 39.

<sup>726</sup> CHANTER, Tina. *Feminism and the Other*, p. 42.

<sup>727</sup> Para Levinas, o trabalho é um movimento de aquisição de uma coisa enquanto fenômeno. Um movimento para si que domina a matéria, renuncia ao anonimato, dado que o trabalho introduz o mundo identificável. Uma vez que esse fenômeno pode ser transformado em mercadoria, quando abordado como matéria, a coisa perde a identidade. Cf. LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*, pp. 142-145.

<sup>728</sup> CHANTER, Tina. *Feminism and the Other*, pp. 41-42.

Nesse último sentido, há uma convergência com o que foi chamado, com Derrida, de dimensão expropriadora do feminino, já que a zona de expropriação era o "não-lugar" para onde o traço se retirava se convertendo em fronteira invisível na presença. Sendo a primeira habitante da casa, ela desloca tornando o proprietário hóspede de sua própria casa. Na leitura de Chanter, essa expropriação se daria no momento mesmo de doação da posse, como uma espécie de retraimento do ser, uma ocultação que diz silenciosamente, uma linguagem de amor<sup>729</sup>, que vai *além e aquém* do Rosto de Outrem. Por um lado, vai além na fecundidade de um *ser* e, por outro, *aquém* no retorno a *si*, durante a relação amorosa<sup>730</sup>, momento que será discutido a seguir. Para Chanter, essa relação que não se sustenta na reciprocidade, mas no *além-aquém*, proporciona ao feminino na casa e na sua relação erótica a impossibilidade de se repetir como Mesmo, portanto, deixaria de replicar o lugar tradicional ao qual vem sendo associado. Acrescento: *se porventura o feminino for uma chave, a abertura da porta para além do Rosto pode nos levar para um outro não-lugar*. Derrida, comenta em *Coreografias* a respeito dessa possibilidade que não deve circunscrever um "lugar da mulher":

Deixando para trás alguns desvios ou etapas, você [entrevistadora Christie V. McDonald] estava me perguntando como eu descreveria o que se chama "woman's place", expressão que alude em geral, se não me engano, a "in the home" (em casa), ou mesmo a "in the kitchen" (na cozinha). Francamente, não sei. Acho que não descreveria esse lugar, evitaria fazê-lo, justamente. Você não teria medo que uma vez comprometidos com o caminho desta topografia, nos encontrássemos forçosamente de volta "at home or in the kitchen" (na casa ou na cozinha) ou até de volta a prisões domiciliares, como se diz em francês, na linguagem penitenciária – e que finalmente retornariam ao mesmo? Por que deveria existir um lugar para a mulher? E por que um, um só, um que fosse essencial?<sup>731</sup>

Há, assim, a possibilidade, com o feminino, de sair de uma lógica fechada sobre si mesmo, que encerra as mulheres empíricas no desempenho de papéis pejorativos, porque exclusivos, em determinadas sociedades. O feminino, como uma espécie de retraimento do ser, transbordaria a experiência da hospitalidade. O retraimento que pode parecer, à primeira vista, um gesto de diminuição e aprisionamento é, na verdade, percebido em um movimento espaço-temporal, no qual há possibilidade de, na anterioridade e no retorno ao lugar de si,

<sup>729</sup> CHANTER, Tina. *Feminism and the Other*, p. 43.

<sup>730</sup> CHANTER, Tina. *Feminism and the Other*, pp. 43-44.

<sup>731</sup> DERRIDA, Jacques. *Coreografias – entrevista com Christie V. McDonald*, p. 03.

abrir-se ao outro e, na dissimetria, ir além da presença aqui e agora da identificação. Equívoco que talvez possamos já traduzir por aporia<sup>732</sup>.

Dado, então, que os termos *feminino* e *mulher* não devem ser tomados um pelo outro, para os propósitos de perseguir a *hipérbole androcêntrica* e a *hipérbole feminista*, a partir de agora, quando ainda não houver *apenas* um dos sentidos operando, mas os dois simultaneamente, introduzirei um hífen para manter esta ligação e ressaltar a diferença com o uso de um dos termos, quando for o caso.

### 3.3. O amor gera o ser: atividades reprodutivas na *Fenomenologia do Eros*

O que ocorre entre a doce hospedeira e o hóspede proprietário dentro da casa não se resume apenas ao acolhimento. Ali, haverá uma *relação erótica*, que por meio de uma linguagem amorosa e silenciosa, lembrando a interpretação de Chanter, gestará o *ser*. A relação erótica não nega a hospitalidade, pois somente por meio dela a transcendência pode ser efetuada, entretanto, o Desejo por Outrem não deve ser confundido com o desejo do amante, como adverte Levinas; o *amor* combina desejo e necessidade, e nessa relação, o outro pode aparecer como objeto sem perder sua alteridade. Se o Desejo se transforma em necessidade, isso tem a ver com uma busca por complementariedade e a possibilidade de fruição do outro; e se conserva a alteridade, é porque ainda visa uma exterioridade do objeto amado, que não pode ser totalmente reduzido. Assim, Levinas pode dizer que o *objeto amado atinge e ultrapassa* o amante e, por isso, permanece aquém (necessidade) e além (Desejo) do Rosto<sup>733</sup>.

Esta posição se alinha com o que vinha se construindo e propondo como leitura de uma *mulher-feminino* situada no limiar entre *ser* e *não-ser*. Ao eleger, neste trabalho, o *recolhimento* como momento importante da filosofia levinasiana, trago uma interpretação sobre as direções as quais aponta – acolhimento de Outrem e o acolhimento do proprietário –, estabelecendo também um elo em que a *mulher-feminino* se situa no inverso da separação do Mesmo engendrada na casa. Tão importante quanto o *ser* manter sua subjetividade não

<sup>732</sup> Fernanda Bernardo também consente com tal tradução: "ambiguidade, ambivalência, contradição ou aporia que Lévinas inscreve na pegada da *skepsis* de um certo cepticismo e que tanto significa a sua resistência à univocidade de um princípio como a sua resistência". BERNARDO, Fernanda. *Justiça's – ambiguidades: da justiça à justiça de Emmanuel Lévinas*, p. 133.

<sup>733</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*, pp. 233-234.

violada pelo Outro, quanto o Outro não ser dominado pelo Mesmo, é a qualidade acolhedora da *mulher-feminino*, seja para – *aquém* – sustentar todas as relações, seja para afirmar a crença – *para além* – num não-lugar. Se aceita essa defesa, de que seu lugar de condição da ética deverá ser entendido por sua posição *limiar*, fica fácil compreender sua indispensabilidade para que o *eu* transcenda e retorne a *si*, fechando-se e abrindo-se simultaneamente – pois “a possibilidade para a casa se abrir a Outrem é tão essencial à essência da casa, como as portas e as janelas fechadas”<sup>734</sup>.

Avalio as qualidades da *mulher-feminino* que justificam tal análise. Ao considerar a alteridade posta positivamente e que antecede o recolhimento de uma subjetividade, Levinas a caracterizou como aquela que introduz a familiaridade e a intimidade; uma presença que se retira; é discretamente ausente; acolhedora por excelência; fonte de doçura; detentora de uma linguagem silenciosa<sup>735</sup>. Virtudes que, inicialmente, beneficiam a afirmação de uma existência de um modo de *ser* no *eu* como egoísmo, ou seja, com as portas e janelas fechadas. Por isso, Chalier afirmara o campo ontológico para algumas das figuras da mulher em Levinas. De fato, o egoísmo é um *acontecimento ontológico*. Entretanto, é importante pontuar que o *acontecimento ontológico* a que Levinas se refere não é idêntico à autêntica ontologia em que o *ente* é compreendido pelo *ser*, afinal, “o homem inteiro é ontologia”<sup>736</sup>, isto é, a diferença ôntico-ontológica não deve priorizar o *ser*. Todavia, pode-se dizer que enquanto o *ser* na subjetividade se encontra no momento da posse, ainda dispõe de uma prevalência sobre o *ente*<sup>737</sup>.

Sendo assim, o modo de *ser* no *eu* como egoísmo reproduz, de certa forma, a tradição filosófica de um fechamento a Outrem. Aqui a alteridade da *mulher-feminino* enseja a preservação das posses: os movimentos do trabalho encerram o outro ao Mesmo dentro da casa. O *ser-da-posse* ainda não é um *ser* ético, *ser-para-Outrem*, que transcenderia, como se pode observar no comentário de Martina Korelc:

O movimento da existência finita, cuja intencionalidade é ser para si, é caracterizado na sua finitude como sensibilidade. Levinas assim integra na sua fenomenologia as lições dos seus mestres [Husserl e Heidegger]. Contudo, para ele, o movimento de ser do eu no Mesmo não é ainda o ser originário do Eu; o ser interior, que se produz

<sup>734</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*, p. 154.

<sup>735</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*, pp. 137-139.

<sup>736</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Entre Nós: ensaios sobre alteridade*, p. 22.

<sup>737</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Entre Nós: ensaios sobre alteridade*, p. 31.

na relação com o mundo, ainda não é “todo ser”. O ser no Mesmo é fenomenal, diz Levinas, afirmando a distinção entre fenômeno e ser<sup>738</sup>.

O *ente* somente poderá se produzir, sem ser violado pelo *ser*, na moralidade, constituindo um modo de *ser* ético. Como nasce, então, o “todo ser”, que Kurelc anunciou como o ainda não ser o *ser-para-outrem*, aquele que não é apenas fenomenal? Ele não se auto-produz. Levinas nos lembra que a alteridade discretamente ausente da *mulher-feminino* “inclui todas as possibilidades de relação transcendente com outrem”<sup>739</sup>. Como já visto, na relação face a face, na revelação do Rosto, na transcendência, o *ser* é expresso na manifestação da palavra. Dado que esse *ser* manifesto na linguagem é um ser ético, solidário, doador, seria possível confundir-lo, a partir de suas características amorosas, com um encontro de dois rostos que exprime *amor*, mas, na verdade, o compartilhamento das posses é efetivado pelo proprietário em direção à hospitalidade a Outrem. Chanter, ao ressaltar o fato de que o equívoco do feminino permite, dentre outras coisas, o anonimato da autoria das mercadorias, ressalta a incapacidade da mulher doar as posses, pois essa virtude se vincula ao *eu* proprietário masculino<sup>740</sup>. O contato no discurso relaciona-se à fraternidade, ou seja, à irmandade entre homens. As possibilidades na relação de transcendência em direção a Outrem que a *mulher-feminino* possui são, na verdade, suportes dessa relação no âmbito do erotismo, por meio da gestação do *ser-para-outrem*, momento no qual realiza toda a preparação para que um ser se torne ético e sociável.

Esse lugar de intermediação da *mulher-feminino*, que não alcança a ética e suas derivações, mas as facilita, vai consolidando a posição de limiar entre *ser* e *não ser* e, sendo assim, é preciso reconhecer que isso significa não lhe estender *nem* o estatuto de *ente nem* o estatuto de ser, *nem* de ser-da-posesse *nem* de ser-para-outrem. Se na hospitalidade coube a ela a primeira habitação na casa para fazer do mundo um espaço habitável ao homem; na relação erótica, esta sim, uma relação amorosa, cabe a ela o papel reprodutivo da progenitura do *ser* ético. Abre-se margem, mais uma vez, para uma leitura androcêntrica, pois o amor na filosofia levinasiana se manifestaria dentro da heteronormatividade com objetivo de cumprir, dentre outras coisas, sua função reprodutiva, se levada em conta a fecundidade – o que justificaria a necessidade da capacidade biológica para este fim, associação explícita à mulher empírica. Mas *também* para uma outra leitura, *talvez* recaindo ainda em certo androcentrismo,

<sup>738</sup> KURELC, Martina. *O problema do ser na obra de E. Levinas*, pp. 182-183.

<sup>739</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*, p. 138.

<sup>740</sup> CHANTER, Tina. *Feminism and the Other*, p. 42.

considerando que qualquer objeto poderia constituir desígnios de amor, tal como "uma abstração, um livro (...). É que, por um aspecto essencial, o amor que, transcendência, vai para Outrem, arremessa-nos para aquém da própria imanência: (...) o ser procura a que se ligou<sup>741</sup>", recorrendo à alegação de Levinas, anos após *Totalidade e Infinito*, sobre a "participação no masculino e feminino [como] próprio de todo o ser humano"<sup>742</sup>, querendo integrá-los a toda e qualquer subjetividade, independentemente da sexualidade de Outrem, para quem o amor se direciona.

Configura-se, assim, uma *mulher-feminino* no limiar que se encontra na direção que vai para exterioridade (pois auxilia a transcendência) e regressa a si (amante do ente ou ser fenomenal na imanência antes de sua transcendência). De qualquer maneira, esse *movimento* depende estritamente da mulher acolhedora como geradora do ser na maternidade: o *ser-para-outrem* nasce da *mulher-feminino* em uma relação erótica com a *paternidade*.

Ora, é preciso o encontro de Outrem enquanto feminino para que aconteça o futuro do filho vindo para além do possível, para além dos projectos (...) Ao mesmo tempo meu e não-meu [do pai], uma possibilidade de mim mesmo, mas também possibilidade de Outro (...)<sup>743</sup>.

Na seção IV, *Para além do Rosto*, de *Totalidade e Infinito*, Levinas aborda a gestação do *ser*. O fato da *mulher-feminino* não dispor do mesmo estatuto de Outrem que possui altura, não significa que ela não possua um rosto. O encontro com o feminino é também por um rosto, porém um rosto que se oferece *para além do Rosto*, justificando o nome da seção. Já que o Rosto exprime significação, pois a linguagem se enuncia nessa relação, o rosto dela, por deter uma linguagem silenciosa não exprime senão a recusa de exprimir. Como se observará, exprime amor como exibição. Levinas considera essa exibição uma *presença exorbitante* que indica *nudez*<sup>744</sup>, um corpo desnudo "que não se confunde nem com o corpo-coisa do fisiologista, nem com o corpo próprio do «eu posso», nem com o corpo expressão, assistência à sua manifestação, ou rosto"<sup>745</sup>. Embora haja uma nudez revelada na franqueza da linguagem

<sup>741</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*, p. 233.

<sup>742</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Ética e Infinito: diálogos com Philippe Nemo*, p. 60.

<sup>743</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*, pp. 245-246.

<sup>744</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*, p. 235.

<sup>745</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*, p. 237. Ressoa aqui uma discussão no interior da história da fenomenologia sobre o papel do corpo que não cabe desenvolver no âmbito deste trabalho. Principalmente para uma discussão que envolve um corpo como sede dos marcadores de raça, classe e gênero, entre outros, Cf. RAMOS, Silvana de Souza. *Merleau-Ponty e a atualidade da fenomenologia*.

– nudez da fraternidade –, a nudez erótica é impúdica e vem de mais longe<sup>746</sup>, segundo Levinas, envolvida nessa relação aquém-além do Rosto.

Inclusive, a condição para que o corpo desnudo possa ser ostentado e assim ganhar todo seu caráter libidinoso é o acolhimento do Rosto de Outrem<sup>747</sup>. Quse se lembre a passagem já referida em que "para que a intimidade do recolhimento possa produzir-se na ecumênia do ser é preciso que a presença de Outrem não se revele apenas no rosto (...) que se revele, simultaneamente com essa presença, na sua retirada"<sup>748</sup>. A retirada era atribuída à alteridade do feminino. Na ocasião, comentei como a *anterioridade* do acolhimento da mulher – ainda que aparecesse *posteriormente* ao recolhimento – era necessária para, então, ser possível acolher o *Infinitamente* Outrem. Isso obriga um passo no qual futuro e passado se sobreporiam ao mesmo tempo para o *acolhimento* ser realizado. Chamo atenção novamente para essa simultaneidade, espécie de dobra messiânica, destacando, agora, na *relação erótica*, a necessidade da presença de Outrem revelar-se no Rosto "para que a nudez possa adquirir a in-significância do lascivo"<sup>749</sup>. A conexão estabelecida aqui entre erótico e ético se deve à fecundação resultar no *Infinitamente* Outrem. Tendo como finalidade a fecundação, a relação erótica poderá suportar a transcendência em direção à Outrem ao exigir a revelação do Infinito.

Que se observe como isso ocorre: evocando, neste momento, a presença da *paternidade*, definida como a maneira de *ser* o *Outro* continuando o *Mesmo*, o *eu* recebe sua unicidade do Eros na paternidade. No entanto, eles não permanecem idênticos. O *eu* liberta-se de si mesmo na paternidade, mas não deixa de ser um *eu*, afinal, o filho também é *eu*, sendo que o pai se estende no filho, ao mesmo tempo em que o filho é exterior ao pai. Sua libertação de si mesmo instala-se por um deslocamento que acarreta a distância entre o *eu* e o *si*, sendo que este último não pode ser mais identificado ao próprio *eu*<sup>750</sup>. Desse modo, o *eu* na fecundidade já transcende o "eu sou eu". A *distância* produzida é extremamente importante porque é ela que garantirá a individualidade, a separação necessária. É nela que o *ente* pode existir e produzir o infinito pela fecundação, mas não sem Outrem se revelar no Rosto.

<sup>746</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*, p. 235.

<sup>747</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*, p. 241.

<sup>748</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*, p. 138.

<sup>749</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*, p. 241.

<sup>750</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*, pp. 253-256.



Uma vez que o Rosto é acolhido, a despeito de resistir à tematização, ou melhor, justamente por resistir, a consciência que não se esgota na representação, agora também condicionará o *tempo*. A distância que foi produzida entre o "eu sou eu" – acabei de mencionar que na fecundidade o eu (pai) sou eu (pai no filho), mas também é outro (filho independente do pai) – é a impossibilidade do Outro constantemente tornar-se o Mesmo, caso fosse englobado. Por meio da distância, pode-se, enfim, abrir-se a um futuro infinito: "Sem multiplicidade e sem descontinuidade – sem fecundidade – o Eu permaneceria um sujeito em que toda a aventura redundaria em aventura de um destino. Um ser capaz de outro destino que o seu é um ser fecundo"<sup>751</sup>. O *tempo* em Levinas, tratado previamente como adiamento, propicia, por meio desse retardamento, uma possível saída de um *eu* e uma ex-propriação para um além Rosto em que não é possível controlar, possuir, conhecer o mundo: o que não retorna a si – a libertação da paternidade – e o que não é tematizado estão no tempo. Por isso, ele diz, um "futuro do filho vindo para além do possível, para além dos projectos", lendo-se como possível o que é projetado e calculado, e para além, o tempo aberto sem horizonte determinado. A possibilidade de ir além do possível, do representado e viver o tempo, é dada pela infinitude que caracteriza o filho, que só poderia surgir de uma fecundação que acontece no *instante* mesmo em que o Rosto aborda de cima, inculcando a ideia do Infinito na subjetividade que já se oferece. Assim, a relação erótica pode oportunizar, no âmbito da pré-ética, o *recolhimento* na direção ética da transcendência a Outrem, pelo nascimento do *ser*, promovendo a hospitalidade para além do fenômeno de *ser*. Que se note aqui uma posição crítica semelhante àquela de Derrida em relação à objetificação do mundo no projeto fenomenológico husserliano.

O rosto que acolho faz-me passar do fenômeno ao ser num outro sentido: no discurso, exponho-me à interrogação de Outrem e esta urgência da resposta – ponta aguda do presente – gera-me para responsabilidade; como responsável, encontro-me reconduzido à minha realidade última<sup>752</sup>.

Realidade última, esta, em que o humano ético acolhe Outrem pois se exige urgência da resposta antes mesmo da interrogação a qual estará exposto, aquela da indagação de suas posses. Entretanto, o *eu* pode manter sua individualidade segura na própria casa – na qual, na verdade, é hóspede –, sendo livre da servidão quando há uma gentil hospedeira ali o

<sup>751</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*, p. 262.

<sup>752</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*, p. 160.

recebendo. A condição de receber o Rosto de Outrem, para que a nudez ganhe seu caráter libidinoso, não invalida a tese da anterioridade do acolhimento da *mulher-feminino* ao proprietário. Seu *deslocamento* para uma pré-ética, conforme advoga Derrida, deve ocorrer *simultaneamente* ao acolhimento do Rosto, embora, haja uma anterioridade de um dos termos como condição de possibilidade, movimento, como se percebe, semelhante aos tratados nos capítulos precedentes. Na especificidade da relação erótica, a fecundação gera o *ser-para-Outrem* necessitada do Rosto, pois sem o Infinito não pode nascer; tanto quanto precisa da *mulher-feminino*, enquanto amada, num *além Rosto como um futuro aberto* e um *aquém Rosto* assegurador do *retorno a si* para não se perder na ultrapassagem. "O intersubjetivo, obtido através da noção de fecundidade, abre um plano em que, ao mesmo tempo, o eu se despoja de seu egoísmo trágico, voltando a si, e, no entanto, não se dissolve pura e simplesmente no coletivo"<sup>753</sup>.

Em suma, a mulher fecundada pelo pai – que só concretiza sua ação quando recebe Outrem em sua casa –, gestante acolhedora do *ser-para-outrem*, exterioriza o filho por meio do tempo Infinito. O filho é *Infinitamente* Outrem. O que caracteriza essa relação da *mulher-feminino para além-aquém do Rosto* é a necessidade de doar sem anular quem doa. Uma vez que não possui o Rosto da fraternidade, facilita a transcendência, agora não pelas posses, mas pelo nascimento do filho *além do Rosto*. Continuando a analogia com a casa, deveria zelar pelas conquistas das posses para que pudessem ser incessantemente doadas, ou seja, manter a possibilidade de ser continuamente fecundada pelo pai, retornando a si *aquém do Rosto*.

Portanto, por meio da relação com a *mulher-feminino*, o eu pode, então, libertar-se da sua identidade na paternidade, capaz de ser constantemente outro a partir de si, porque enquanto amada, ela propicia a relação amorosa. Por meio do *suporte da gestação*, ela permite a transubstanciação do pai em filho. Com isso, Levinas pode afirmar que "a insignificância da nudez erótica não precede a significância do rosto (...) Tem já as formas por detrás de si, vem do futuro, de um futuro situado para além do futuro"<sup>754</sup>. Mas se ela vem de um futuro, além Rosto, futuro aberto do filho, vem também de uma anterioridade *aquém* Rosto. Poder-se-ia também utilizar aqui da figura da fila do tempo judaico para indicar esse detrás de si: a insignificância erótica não vem antes do rosto, mas enquanto costas do próprio rosto, e na sua anterioridade é, também, no mesmo instante, futuro. Nesse caso, em

<sup>753</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*, p. 252.

<sup>754</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*, p. 239.

*Totalidade e Infinito*, anterioridade enquanto avesso, pois ter as formas "por detrás de si" nada mais é do que a *mulher-feminino* posicionada entre *ser* e *não ser*, situando-se no inverso da significação<sup>755</sup>, uma vez que Levinas tinha dito que a nudez abrange a "in-significância do lascivo". Mas também posicionada no inverso da abertura que sustenta o recolhimento de si.

Se o Rosto de Outrem coloca em questão as posses e retira o *ser* de seu egoísmo, o novo *ser* que compartilha as posses busca na *mulher-feminino* a facilitação na figura da gestante para o passo em que o *ser* do *Mesmo* fenomenal se torna *ser-para-Outrem*. De modo que, se em determinada leitura, ela não retira o *ser* de seu egoísmo, ela "arrasta" o amante para um lugar sem controle no âmbito do limiar da habitação, afirma Luce Irigaray, comentando a *Fenomenologia do Eros*, sub-seção da seção IV *Para além do Rosto*, de *Totalidade e Infinito*, no último capítulo de seu livro *An Ethics of Sexual Difference*. O sujeito que consumia tudo o que produzia e controlava tudo o que via, pode ter, agora, sua concepção de mundo revertida pelo prazer sensual<sup>756</sup>: o toque da carícia protege um encontro com Outro que não pode ser consumido nem pelos olhos e nem pela oralidade. Se Irigaray fala da relação erótica como o lugar da perda de controle, é porque Levinas afirma a *carícia* como impossibilidade de se apoderar de algo. Assim, o toque vai em busca do invisível, ou na visibilidade já se apoderaria e controlaria toda a situação. Controlando, não poderia, então, ir além do Rosto, nem a amada poderia se constituir uma alteridade.

A carícia, que não se apodera de nada, é descrita na *Fenomenologia do Eros*, como o movimento que o amante faz perante a fraqueza da amada<sup>757</sup>. Tal fraqueza, diz Levinas, não se compreende no estatuto da inferioridade, mas na qualificação da alteridade<sup>758</sup>, que será, então, sempre associada à amada e não ao amante. Será essa fraqueza que exhibirá a fragilidade e vulnerabilidade extrema, aquelas que indicam a nudez do rosto da *mulher-feminino*. E o que se exhibe, no inverso da significação da linguagem, é, enquanto linguagem silenciosa, concebido como *segredo*. Este lança-se sob a luz, mas nada dele pode ser decifrado: "a simultaneidade do clandestino e do descoberto define precisamente a *profanação*"<sup>759</sup>, que no lugar do ambíguo e do equívoco, garante que o segredo não seja estimado como um *nada*, mas um "não ser ainda", um devir, o *futuro aberto* comentado.

<sup>755</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*, p. 241.

<sup>756</sup> IRIGARAY, Luce. *The Fecundity of caress*, p. 185.

<sup>757</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*, p. 236.

<sup>758</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*, p. 235.

<sup>759</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*, p. 236.

O toque da carícia não procura o desvelamento, busca o invisível por meio da *volúpia*, encontrando o escondido como escondido<sup>760</sup>. A ambiguidade desta exploração, que nada desvela, exhibe um rosto que traz o noturno da clandestinidade e o diurno da descoberta, embora não seja decifrado. Em uma tentativa de iluminar um segredo que não se decifra, chega a esbarrar, segundo Chanter, nas fronteiras do compreensível, do tematizado<sup>761</sup>. Poder-se-ia ler isso em Levinas quando ele traz a contradição, instaurada no *Eros*, com a possibilidade do outro se tornar objeto sem, no entanto, perder sua alteridade, o que o distingue do Rosto que exige *hospitalidade*:

Eis porque através do rosto se escoia a obscura luz que vem além do rosto, daquilo que *ainda não é*, de um futuro nunca suficientemente futuro, mais longínquo do que o possível. Fruição do transcendente quase contraditório em seus termos, o amor não se exprime com verdade nem no falar erótico em que se interpreta como sensação, nem na linguagem espiritual, que o eleva ao desejo transcendente<sup>762</sup>.

Em *Ethics of Eros*, Chanter retoma o equívoco do feminino que havia trabalhado em *Feminism and the Other*: a conexão da habitação com a relação erótica era cometida pela linguagem silenciosa tecida como linguagem de amor, e o equívoco era marcado no lugar de sustentáculo do feminino para conservação das posses ao mesmo tempo em que permitia o anonimato para expropriação das mercadorias. Por sua vez, *na relação erótica*, o equívoco manifesta-se nessa relação além e aquém do Rosto, necessidade e desejo do outro, configurando mais uma vez um limite entre a imanência e a transcendência. No entanto, diz Chanter, esse contraditório que é avesso à significação, só possibilita ao feminino evitar a luz, como segredo, porque há uma referência ao Rosto ou, em outras palavras, porque a linguagem já existe: "Só pode haver não-significação porque a significação já existe ou porque a ordem do significado já está estabelecida. Nesse sentido, eros é sempre consequência da ética"<sup>763</sup>. A condição da manifestação do Rosto de Outrem para que a nudez pudesse vir à tona no rosto do feminino acaba por secundarizar a diferença sexual por conta dessa demanda. Ora, *a despeito de ser a condição da relação com Outrem, a mulher apenas se tornaria disponível para uma relação erótica quando Outrem se revelasse*.

<sup>760</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*, p. 238.

<sup>761</sup> CHANTER, Tina. *Ethics of Eros*, p. 205.

<sup>762</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*, p. 234

<sup>763</sup> [Tradução minha]. No original: "There can only be non-signification because signification already existis, or because the order of meaning is already established. In this sense, eros is always consequente upon ethics". CHANTER, Tina. *Ethics of Eros*, p. 206.

De alguma forma, isso já havia sido tratado com Sandford e Derrida, quando a alteridade era identificada à diferença sexual secundarizada. Este último, ao elogiar a postura de Levinas por assumir a assinatura masculina no fazer filosófico, afastando-se da neutralidade da pretensa subjetividade universal, admite que ele teria também derivado a alteridade como diferença sexual. E, lembremos, o fato de Levinas escrever com a designação no masculino, defende Sandford, acabou por resultar na absorção da imanência da mulher na sua identificação à diferença sexual. Porém, segundo Derrida, a maneira pela qual Levinas discute a questão é invertida, pois haveria uma necessidade de secundarizar a diferença sexual com intuito de manter *antes* uma subjetividade livre de predicados capaz de transcender. Livre, inclusive, de predicados sexuais: porque na doação, no compartilhamento das mercadorias, a subjetividade é expropriada, *eros* deveria, por isso, vir em seguida da responsabilidade ética por Outrem, como afirmará Levinas em *De outro modo que ser ou para lá da essência*<sup>764</sup>. O que justificaria que no *eros* a diferença sexual fosse atrelada à mulher, na filosofia levinasiana, poderia ser explicado, de um certo modo, para Derrida, pelo lugar que a mulher ocupa no judaísmo. Carla Rodrigues atribui a esse argumento derridiano a perspectiva de sua leitura androcêntrica das obras de Levinas:

Caberia interrogar se a ideia judaica do lugar secundário da mulher<sup>765</sup> poderia ser um caminho de afirmação do feminino. Ela é segunda porque assimétrica e inteiramente outra? E porque nessa assimetria, é a mulher que deve ser a segunda? Porque, ao ser diferente, ela se torna também secundária? Não estaria aí a matriz androcêntrica que Derrida identifica?<sup>766</sup>

---

<sup>764</sup> "(...) importava aqui sublinhar a possibilidade da libido na significação mais elementar e mais 'rica' da proximidade, possibilidade incluída na unidade do rosto e da pele, mesmo que somente nos volteios extremos do rosto; sob a alteridade erótica, alteridade do um-para-o-outro: a responsabilidade antes do *eros*". LEVINAS, Emmanuel. *De outro modo que ser ou para lá da essência*, nota 28, p. 107.

<sup>765</sup> As características desse lugar compreendido como lugar secundário da mulher podem ser descritas por Levinas quando nos conta sobre a importância da mulher na história judaica: "Os acontecimentos bíblicos não teriam progredido como progrediram se não fosse por sua lúcida vigilância, a firmeza de sua determinação, e sua astúcia e espírito de sacrifício. Mas o mundo em que esses eventos se desenrolaram não teria sido estruturado como foi – e como ainda é e sempre será – sem a presença secreta, no limite da invisibilidade, dessas mães, esposas e filhas; sem seus passos silenciosos nas profundezas e opacidade da realidade, desenhando as próprias dimensões da interioridade e tornando o mundo precisamente habitável". [Tradução e interpolação minha]. No original: "Biblical events would not have progressed as they did had it not been for their watchful lucidity, the firmness of their determination, and their cunning and spirit of sacrifice. But the world in which these events unfolded would not have been structured as it was – and as it still is and always will be – without the secret presence, on the edge of invisibility, of these mothers, wives and daughters; without their silent footsteps in the depths and opacity of reality, drawing the very dimensions of interiority and making the world precisely habitable". LEVINAS, Emmanuel. *Difficult Freedom*, p. 31.

<sup>766</sup> RODRIGUES, Carla. *Dois palavras para o feminino: hospitalidade e responsabilidade*, p. 108.

Explico: nos textos mais reconhecidamente teológicos, como *Difficile Liberté* e *Du sacré au saint: Cinq nouvelles lectures talmudiques*, Levinas comenta interpretações rabínicas dos Talmudes<sup>767</sup>, ressaltando o feminino derivado do masculino apoiado na descendência quase gramatical de *isha* desde *ish*<sup>768</sup>. A remissão de Derrida a esses textos indicam a importância do pensamento judaico na filosofia de Levinas, que não será aprofundado neste trabalho mais do que já o fiz previamente com o tempo messiânico, pois isso colocaria, nesse momento, a necessidade de avaliar disputas interpretativas do motivo de sua secundarização, sendo que importa que o feminino é secundarizado. Essa derivação que acarreta secundarizar *eros*, que já vem desde os gregos<sup>769</sup>, pode ser encontrada, na filosofia levinasiana, na sua tentativa de ir além do Rosto, na priorização da hospitalidade, mas perdendo a chance de adentrar no inédito de outra sintaxe que não a grega-ocidental, oportunidade que Chalier entende ter sido desperdiçada<sup>770</sup>.

Em *En ce moment même dans cet ouvrage me voici*, Derrida cita<sup>771</sup> um trecho de *Figures du Féminin*, de Chalier, que ainda não havia sido publicado naquele momento, no qual ela discute que, embora Levinas comentasse as interpretações dos Talmudes realçando a importância da separação entre masculino e feminino por não precisarem formar uma unidade na precedência do ser humano – endossando, dessa maneira, a diferença diante da derivação quase gramatical de um termo ao outro –; não se confirma a igualdade entre ambos. Para isso, ele precisaria declarar uma diferença que ocupa uma posição menor frente à humanidade, o

<sup>767</sup> Os Talmudes são livros que contém as leis judaicas (*Mishná*) e seus comentários (*Guemará*) realizados por rabinos baseados nas palavras da Torá, tida pelo povo judaico como a palavra revelada de Deus por meio de Moisés.

<sup>768</sup> "A mulher é chamada *isha* em hebraico, pois ela deriva do homem – *ish*, a Bíblia nos diz". [Tradução minha]. No original: "Woman is called *isha* in Hebrew, for she comes from man – *ish*, the Bible tells us". LEVINAS, Emmanuel. *Difficult Freedom*, p. 34.

<sup>769</sup> Em Platão, por exemplo, o lugar do Eros é secundarizado em relação à beleza, como "algo entre o mortal e o imortal", uma espécie de mediador que teria a capacidade de "interpretar e transmitir aos deuses o que vem dos homens, e aos homens o que vem dos deuses, de uns as súplicas e os sacrifícios, e dos outros, as ordens e as recompensas pelos sacrifícios; e como está no meio de ambos ele os completa" (202 e). Mediação assimétrica, pois ao passo que as coisas belas servem, por assim dizer, à Ideia do Belo, esta é condição de possibilidade da existência daquelas: a ideia existe por si, independentemente de como aparece, não tem "rostro ou mãos, nem nada que o corpo tem consigo, nem como algum discurso ou alguma ciência", por isso, "aparacer-lhe-á ele [o belo] mesmo, por si mesmo, consigo mesmo, sendo sempre uniforme, enquanto tudo mais que é belo dele participa de um modo tal que, enquanto nasce e perece tudo o que é belo, em nada ele fica maior ou menor" (211 a-b). Sendo assim, por mais que o belo, para o humano, seja motivado pelo desejo, ou, como disse Platão, por meio de Pausânias no começo do simpósio, que todo acontecimento "não é belo nem é feio", dependendo, então, de quem o considera; o "belo na forma", arremata Sócrates citando a sacerdotisa Diotima – uma mulher presente na sua ausência, enquanto referenciada – na conversa, é sempre um e igual a si, afinal, "muita tolice seria não considerar uma só e a mesma beleza em todos os corpos" (210 b). PLATÃO. *O Banquete*, pp. 34-42.

<sup>770</sup> CHALIER, Catherine. *The Exteriority of the Feminine*, p. 177.

<sup>771</sup> DERRIDA, Jacques. *En ce moment même dans cet ouvrage me voici*, p. 196.

que não ocorre em virtude da posteridade do feminino se tornar a secundarização da diferença sexual<sup>772</sup>. De acordo com o argumento de Derrida, a subjetividade expropriada de sexo teria condições de anunciar a igualdade entre homens e mulheres. Entretanto, a dificuldade de Chalier em seguir Levinas na substituição de mulher por feminino – pois há toda uma tradição histórica de subordinação da mulher que não sustenta simplesmente a substituição senão com fins de apagamento desta violência<sup>773</sup> – pode explicar o motivo pelo qual essa presumida igualdade não acontece: segundo a autora, há uma recusa de Levinas em abrir mão de selecionar, dar prioridade ao masculino, perdendo a "neutralidade" do humano "porque a gramática [judaica] aqui atesta o privilégio de um nome que associa sempre o desinteresse escatológico à obra da paternidade"<sup>774</sup>. Essa suposta igualdade não se realiza porque o sujeito que expropria, que doa, que transcende, o faz pela paternidade transfigurada em seu filho. Na *Fenomenologia do Eros*, a paternidade entra em cena, a *maternidade* é mencionada apenas uma vez<sup>775</sup>, e, com isso, Derrida, em *Adeus a Lévinas*, atenta para a mudança do "lugar" da mulher, ao final de *Totalidade e Infinito*, que deixará de ser reconhecida como a "acolhedora por excelência" porque as

"Conclusões" de *Totalidade e Infinito* não reconduzem mais este acolhimento hospitaleiro ao "ser feminino" ("o acolhimento hospitaleiro por excelência", "o acolhedor por excelência", "o acolhedor em si" de "A Habitação") mas sim à fecundidade paterna, aquela que abre "um tempo infinito e descontínuo" e sobre a

<sup>772</sup> Ela se refere a um comentário de Levinas a respeito da disputa de interpretações rabínicas sobre a complementariedade da mulher ao homem "Ela [Eva] veio da costela de Adão? Não seria esta costela um *lado* de Adão, criado como um ser único com duas faces que Deus separou, enquanto Adão, ainda andrógono, estava dormindo?" [Tradução e interpolação minhas]. No original: "Did she come from Adam's rib? Was this rib not a *side* of Adam, created as a single being with two faces that God separated while Adam, still androgynous, was sleeping?". LEVINAS, Emmanuel. *Difficult Freedom*, p. 35. Ele continua com a defesa de que na tradição judaica, a separação é mais importante do que a reunião em totalidade. Neste sentido, "Carne da minha carne, osso do meu osso" significa, portanto, uma identidade de natureza entre homem e mulher, uma identidade de destino e dignidade, e também uma subordinação da vida sexual para a relação pessoal que é igualdade em si mesma". [Tradução minha]. No original: "'Flesh of my flesh and bone of my bone' therefore means an identity of nature between woman and man, an identity of destiny and dignity, and also a subordination of sexual life to the personal relation which is equality in itself". LEVINAS, Emmanuel. *Difficult Freedom*, p. 35.

<sup>773</sup> CHALIER, Catherine. *The Exteriority of the Feminine*, p. 178.

<sup>774</sup> [Tradução e interpolação minha]. No original: "Car la grammaire témoigne ici du privilège d'un nom que toujours associe le désintéressement eschatologique à l'oeuvre de paternité". CHALIER, Catherine. *In DERRIDA, Jacques. En ce moment même dans cet ouvrage me voici*, p. 196.

<sup>775</sup> É interessante notar, para quando adentrar na defesa de um feminino que envolve a temporalidade judaica, que a maternidade apareça somente uma vez, nesta obra, como recurso de retomada de um passado não contínuo, portanto, de ruptura: "A noção de maternidade deve aqui introduzir-se para explicar esse recurso. Mas tal recurso ao passado com que, entretanto, o filho rompeu pela sua ipseidade define uma noção distinta da continuidade, uma maneira de reatar o fio da história, concreto numa família e numa nação. A originalidade desse reatamento distinto da continuidade atesta-se na revolta ou na revolução permanente da ipseidade". LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*, p. 257.

qual (...) ela [fecundidade paterna] tem uma relação essencial, senão exclusiva com o filho (...). Lá onde o ser feminino parecia figurar "o acolhedor por excelência", o pai torna-se agora o hospedeiro infinito ou o hospedeiro do infinito<sup>776</sup>.

Assim como Chaliel, Derrida corrobora uma leitura androcêntrica em que a desposseção é concedida à paternidade, como prioridade ao masculino. Em *En ce moment même dans cet ouvrage me voici* reitera essa predileção do filho antes da filha, da paternidade antes da maternidade<sup>777</sup>. Mas como o passo que subordinava a diferença sexual para manter a neutralidade do eu poderia antecipar uma assinatura masculina? A resposta oferecida por Derrida passa por um efeito da secundarização tornado causa<sup>778</sup>. Isto é, posto que a secundarização da diferença sexual é associada à mulher, logo, a consequência seria de um retorno à marcação masculina para essa subjetividade, ou seja, a causa de ter um homem assinando e postergando a *mulher-feminino* à alteridade tende a aparecer como efeito, como se o masculino fosse derivado da marcação secundária do feminino:

(...) a interpretação clássica marca como sexualidade masculina o que se apresenta como uma originalidade neutra ou, ao menos, anterior ou superior a toda marca sexual. Lévinas percebe bem o risco que existiria em apagar a diferença sexual. Ele, então, a mantém: o humano em geral permanece um ser sexuado, mas ele não pode fazê-lo, ao que parece, sem dar à sexualidade (diferenciada) um lugar por debaixo da humanidade (esta que se situa à altura do espírito) e, sobretudo, sem dar simultaneamente ao masculino o lugar de começo e de comando, da *arkhè*, à altura do Espírito. Levando nele mesmo a contradição mais interessada, esse gesto se repete desde, digamos, "Adão e Eva", e a analogia insiste na "modernidade", apesar de todas as diferenças de estilo e de tratamento. Não é isso um traço "matricial", como dizíamos agora há pouco? Ou patriarcal, se você [entrevistadora Christie V. McDonald] preferir, mas isso leva sempre ao mesmo, não é?<sup>779</sup>

Então, se levada à risca a afirmação da condição de Outrem se revelar para que a nudez do feminino possa se exhibir, seria preciso admitir um problema, pois como disse Derrida "como marcar um masculino ali mesmo onde se diz anterior e, inclusive, estranho à diferença sexual?"<sup>780</sup>. A não ser que o *feminino* pudesse ser deslocado, em relação às mulheres empíricas como oposição ao masculino, permitindo operar a *différance*, diferença não binária, não oposicional, múltipla, como Derrida sugere em *Coreografias*:

<sup>776</sup> DERRIDA, Jacques. *Adeus a Levinas*, p. 113.

<sup>777</sup> DERRIDA, Jacques. *En ce moment même dans cet ouvrage me voici*, p. 194.

<sup>778</sup> DERRIDA, Jacques. *En ce moment même dans cet ouvrage me voici*, p. 197.

<sup>779</sup> DERRIDA, Jacques. *Coreografias - entrevista com Christie V. McDonald*, p. 07.

<sup>780</sup> [Tradução minha]. No original: "Comment marquer au masculin *cela même* qu'on dit antérieur ou encore étranger à la différence sexuelle?". DERRIDA, Jacques. *En ce moment même dans cet ouvrage me voici*, p. 184.



e se estivéssemos nos aproximando aqui (já que isso não se alcança como um lugar determinado) da zona de uma relação com o outro onde o código das marcas sexuais já não fosse discriminante? Relação, então, já não assexuada, muito longe disso, mas outramente sexuada, mais além da diferença binária que governa a conveniência de todos os códigos, mais além da oposição feminino/masculino, como também mais além da bissexualidade, da homossexualidade ou da heterossexualidade, que resultam no mesmo? Sonhando em salvar ao menos a oportunidade de colocar esta pergunta, queria crer na multiplicidade de vozes sexualmente marcadas, neste número indeterminável de vozes entrelaçadas, neste móbil de marcas sexuais não identificadas cuja coreografia pode arrastar o corpo de cada "indivíduo", atravessá-lo, dividi-lo, multiplicá-lo, quer seja ele classificado como "homem" ou "mulher" segundo os critérios em uso<sup>781</sup>.

Ou seja, uma leitura cujo *feminino deslocado* fosse já um novo conceito necessário do duplo gesto da desconstrução, tal como defendido no primeiro capítulo, ensejaria uma leitura da *hipérbole feminista*. Um novo conceito necessário *para além da inversão* ocorrida no "primeiro" gesto – privilegiando feminino ao masculino –, *porém não suprimindo o conceito*, portanto, não abrindo mão do feminino, mas o entregando à "deformação geral da lógica, do elemento ou do meio 'lógico' mesmo, por exemplo, pela passagem para além do 'posicional' (diferença determinada como oposição, dialeticamente ou não)"<sup>782</sup>. Talvez um feminino que beire a *incompreensibilidade*, tal qual apontado por Chanter a respeito do segredo e do mistério em Levinas. Ou nas palavras de Bennington: "prossequiremos até um 'antes' das oposições metafísicas que, certamente, não será feminino em si, mas que não se deixará mais marcar como masculino"<sup>783</sup>.

A anterioridade do feminino como pré-ético revelaria *no limiar* do conhecimento um novo "conceito", um futuro aberto, devir, enquanto impredicabilidade sexual. Ao inverter a causa e consequência da assinatura do masculino de Levinas, caso haja alguma relação com a diferença sexual antes da alteridade, trata-se, na verdade, de uma certa impredicabilidade, independentemente do sexo atribuído à subjetividade que será expropriada. Somente, então, seria possível conciliar a anterioridade do feminino a uma alteridade tornada condição de possibilidade da marcação sexual. Um deslocamento das mulher empírica que não a ignora, como gostaria a crítica de Sandford, justamente porque detém o estatuto de condição de possibilidade. Como se uma alteridade feminina expondo a "multiplicidade de vozes sexualmente marcadas", sem ela mesmo conter determinação sexual, acolhesse o proprietário

<sup>781</sup> DERRIDA, Jacques. *Coreografias - entrevista com Christie V. McDonald*, p. 09.

<sup>782</sup> DERRIDA, Jacques. *Coreografias - entrevista com Christie V. McDonald*, p. 06.

<sup>783</sup> BENNINGTON, Geoffrey; DERRIDA, Jacques. *Jacques Derrida*, p. 152.

que ao ser expropriado receberá Outrem, quando este se revelar, para que, assim, a nudez erótica tenha seu lugar com a marca da diferença sexual.

### 3.4. Nem só mulher, nem só feminino: fecundação, sacrifício e expropriação

Lança-se, desse modo, o deslocamento da mulher ao feminino na iminência da visão da cega chorosa nos levar para além: o feminino vale-se da vantagem de se libertar da visão androcêntrica, muito atrelada ainda aos limites biológicos, ou destinos biológicos – termo tão bem utilizado por Beauvoir para defender que a natureza dada não define o sexo de ninguém<sup>784</sup>. No entanto, longe de se reivindicar apenas um incondicional, afastando-se das margens e buscando autonomizar-se; ele transborda, conservando a relação com a mulher, donde sua historicidade interdita qualquer negação de sua subordinação. Mas se o rastro do feminino não ignora totalmente as marcações sexuais, seria possível, então, prescindir da capacidade reprodutiva de determinados seres humanos, afora os critérios em usos para nomear "homem" ou "mulher"? Leu-se em *Coreografias* o questionamento de Derrida acerca da necessidade da *vagina* constituir uma representação da maternidade: "inclusive na representação comum [da mulher], por que a vagina teria que ser somente maternal?"<sup>785</sup>. Entretanto, se o sujeito expropriado ao receber Outrem precisa fecundar para se tornar Infinito, dissimetria proposta por Levinas, corroborada por Derrida, então a geração do *ser* que deverá transcender continuaria a depender da paternidade e da maternidade, ocasionando novamente a divisão binária da qual tentou se desviar? Ou seria assumida, com a empiricidade, a abertura para o outro, sexualidade inumerável? A separação da anterioridade do feminino e a posterioridade da mulher traz alguns incômodos que ainda precisam ser levados em conta, principalmente se o *ser feminino* ainda retiver a atividade reprodutora que parece ter sido relegada apenas ao que se considera mulheres empíricas. E mesmo se estas forem caracterizadas pela reprodução, com qual finalidade se sublinharia esse aspecto? O problema é que se "quem" dispor da capacidade de reproduzir o *ser* mantiver um papel específico e na sua relação dissimétrica perder qualificações, assinalando privilégios para os que as possuem,

<sup>784</sup> O destino biológico é um termo usado por Simone de Beauvoir para defender que a natureza dada não define o sexo de ninguém: "Ninguém nasce mulher: torna-se mulher. Nenhum destino biológico, psíquico, econômico define a forma que a fêmea humana assume no seio da sociedade; é o conjunto da civilização que elabora esse produto intermediário entre o macho e o castrado que qualificam o feminino. BEAUBOIR, Simone de. *O Segundo Sexo: a experiência vivida*, p. 11.

<sup>785</sup> [Interpolação minha]. DERRIDA, Jacques. *Coreografias - entrevista com Christie V. McDonald*, p. 08.

em determinados modos de produção de vida, talvez a questão da nomeação já manifeste seu caráter indiferente, pois seria preciso ir além da nomeação para compreender o que engendraria tal subordinação, uma vez que não se escapa da presença. Um pouco como a crítica de Gayatri Spivak indicando a diferença do corpo da mulher um limite da desconstrução<sup>786</sup>.

Em *Displacement and discourse of woman*, Spivak destaca os termos invaginação<sup>787</sup> e hímen<sup>788</sup>, figuras adotadas por Derrida em *Parages* e *La double séance*, respectivamente; para expor uma tentativa desconstrutora em defesa da feminização da filosofia. No entanto, sua avaliação devolve à Derrida um confinamento do feminino à reprodução. Se, há pouco, citei Derrida questionando justamente se a vagina precisaria reter a representação maternal; tal questão, para Spivak, teria pouca validade, uma vez que a associação se efetivaria em consequência da assunção do filósofo por um *feminino* com estatuto de *ser* – assim como estou tentando o seguir em seu *manifesto feminista*. A crítica de Spivak implica, desse modo, uma categoria filosófica concessora de figuras contaminadas pela empiricidade mas que não se comprometem com a história social, lembrando-nos da crítica de Sandford ao uso de metáforas que não conseguem se desprender totalmente da imanência. Mas esta já foi contrargumentada com a inescapável contaminação defendida por Derrida. Então, se a contaminação está dada, a questão de Spivak permanece. Seria o caso, agora retomando a crítica de Chaliel a Levinas, de simplesmente substituir o termo *mulher* por *feminino*, ignorando toda uma história de subordinação sem dela se responsabilizar por sua transformação? Ao tratar do feminino como *ser*, Spivak considera que a desconstrução se apropria do corpo da mulher, mantendo as características que designam sua inferioridade. Daí o limite que ela entende ter sido posto pela própria desconstrução. Sua orientação, portanto,

---

<sup>786</sup> SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Displacement and discourse of woman*, p. 60.

<sup>787</sup> [Tradução minha]. "A invaginação é o redobramento interno do invólucro, a reaplicação invertida da borda externa à interna de uma forma onde o de fora abre então um bolso". No original: "L'invagination est le repliement interne de la gaine, la réapplication inversée du bord externe à l'intérieur d'une forme où le dehors ouvre alors une poche". DERRIDA, Jacques. *Parages*, p. 143.

<sup>788</sup> [Tradução minha]. "O hímen, consumação dos diferentes, continuidade e confusão do coito, casamento, confunde-se com o que ele parece derivar: o hímen como proteção de tela, porta-joias da virgindade, parede vaginal, véu muito fino e invisível que, diante da histeria, se coloca entre o dentro e o fora da mulher, por consequência, entre o desejo e a realização. Ele não é nem desejo e nem prazer mas entre os dois. Nem devir e nem presente, mas entre os dois". No original: "L'hymen, consommation des différents, continuité et confusion du coït, mariage, se confond avec ce dont il paraît dériver: l'hymen comme écran protecteur, écrin de la virginité, paroi vaginale, voile très fin et invisible, qui, devant l'hystère, se tient entre le dedans et le dehors de la femme, par conséquent entre le désir et l'accomplissement. Il n'est ni le désir ni le plaisir mais entre les deux. Ni l'avenir ni le présent, mais entre les deux. DERRIDA, Jacques. *La double séance*.

propõe um deslocamento da diferença sexual operando conjuntamente à diferença histórica<sup>789</sup>. Sendo assim, a maneira como entendo a crítica apresentada é: não apenas a figura da vagina deveria deixar de ser maternal, mas no que se refere à sua empiricidade, a própria reprodução deve ter outro papel histórico que não o de sustentáculo de uma ética. Fazendo, assim, possível o impossível da vagina, ao deixar de ser apelo reprodutivo. "A forma de família que corresponde à civilização, e que com ela chega definitivamente ao poder, é a monogamia, a dominação do homem sobre a mulher e a família como unidade econômica da sociedade"<sup>790</sup>, já teria dito Engels.

O acontecimento já não seria a impossível possibilidade do impossível? Diálogo com o outro, relacionamento do outro como se fossemos cegos? Teóricas feministas simpáticas à desconstrução gostariam de ter respondida afirmativamente essa questão, esperando o acontecimento da diferença histórica, sem precisarem recair, como videntes, na crítica da metafísica da presença. O deslocamento proposto por Spivak mover-se-ia do hímen ao clitóris, desatrelando-se da reprodução ao prazer. Desse modo, a marcação sexual da *mulher* vinculada à fecundação já seria deslocada tanto quanto o *ser feminino*. Para isso, entendo que é preciso não apenas uma inversão do estatuto da mulher em relação ao homem e, ao mesmo tempo, de um deslocamento da mulher em relação ao feminino, como também, simultaneamente, um assombramento da reprodução por um acontecimento presente na diferença histórico-cronológica: arrisco dizer que a expropriação da paternidade proprietária ofertaria um outro modo de produção de vida quando o filho deixasse de ser a continuidade do pai e, a mãe, sua mera reprodutora.

Sem discutir a diferença histórica, mas revendo a *noção ontológica de fecundação para além da atividade reprodutiva*, Luce Irigaray, se não dá o passo da interrupção da propriedade do filho, ainda demanda um *feminino* levado a outro "lugar". Desta forma, seria possível levar a cabo a proposta levinasiana de superação dos protótipos biológicos empregados. Pois se Levinas afirmou que a "biologia nos fornece os protótipos de todas estas relações", reiterou, em seguida, que "tais relações libertam-se de sua limitação biológica"<sup>791</sup>. Para isso, alega Irigaray, seria necessário recuar no objetivo final da relação erótica convergida para a fecundação – isso conduziria em direção ao desvinculamento das relações

<sup>789</sup> SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Displacement and discourse of woman*, p. 61.

<sup>790</sup> ENGELS, Friedrich. *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*, p. 162.

<sup>791</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*, p. 258.

amorosas restritas a casais heterossexuais, confluindo, talvez, para a sexualidade inumerável insinuada por Derrida. Assim, antes de associar o ato de fecundar à reprodução dos seres, ela percebe que a carícia teria todas as condições de proporcionar o nascimento prévio de uma mulher amorosa<sup>792</sup>, pois, pode-se dizer, ela teria precedência lógica para a geração do *ser-para-Outrem*. Esse nascimento dos amantes, não narrado por Levinas, interpretado por Irigaray como o *nascimento mútuo da amada e do amante* pelo toque, faz surgir a profanação, uma vez que eles se substituem a qualquer criador: "quando os amantes, homens ou mulheres, substituem, ocupam ou possuem o local daqueles que os conceberam, o fundam no antiético, em profanação"<sup>793</sup>.

Segundo Chanter, essa perspectiva de uma auto-criação dos amantes, em Irigaray, desafia a concepção de *eros* em Levinas<sup>794</sup>, acatando o toque antes da oralidade e da visão – e isso não faria rememorar a cega? – e, ainda mais, um toque anterior até mesmo à reprodução, uma forma de "paraíso na Terra". Lembremos: a carícia era aquele movimento que não se apodera de nada, diferentemente da linguagem falada e da visão, que se apropriam do objeto visado. Naquela abordagem, o toque responsabiliza-se pela fecundação, não de um filho, mas dos próprios progenitores em um ambiente profanado ao tomarem o lugar de Deus. É nesse sentido que Irigaray desafiaria a concepção do *eros* em Levinas: o toque deveria iniciar à distância, convidando um e outro para entrar na habitação, onde haveria uma entrega entre os amantes. Não importando suas origens, suas diferenças resultariam no florescimento e renovação de um e outro. A fecundação, por sua vez, corresponderia à união das diferenças no que ela chama de uma rendição do "eu posso", de um corpo individual; que, ao fim, conquistaria a transcendência, acessando o divino, pois, como geradora do ser, ela possui estatuto ontológico, ausente nessa interpretação, o necessário sacrifício de um dos amantes<sup>795</sup>. Todavia, o que Levinas acaba por deflagrar, segundo a autora, é uma profanação que retém a *mulher-feminino* entre passado (aquém) e futuro (além) que nunca a conduz para a transcendência. A impossibilidade de alcançar esse movimento procede do seu reenvio à infância, uma das qualidades por ele atribuída à amada. Com isso, "o ato do amor leva não apenas ao profanar, mas também a uma destruição, uma queda. A mulher amada seria lançada

<sup>792</sup> IRIGARAY, Luce. *The Fecundity of the Caress*, p. 187.

<sup>793</sup> [Tradução minha]. No original: "When the lovers, male or female, substitute for, occupy, or possess the site of those who conceived them, they founder in the unethical, in profanation". IRIGARAY, Luce. *The Fecundity of the Caress*, p. 187.

<sup>794</sup> CHANTER, Tina. *Ethics of Eros*, pp. 218-219.

<sup>795</sup> IRIGARAY, Luce. *The Fecundity of the Caress*, p. 207.

às profundezas para que o amante pudesse ser elevado às alturas"<sup>796</sup>. As características da *mulher-feminino* na fecundidade que permitem a *relação erótica profanada* podem ser encontradas, na *Fenomenologia do Eros*, como: ela é *amada* (passiva) em contraste ao *amante* (ativo); detém a fraqueza; intacta na sua nudez; está para além do *ente* em sua virgindade; possui a fragilidade no limite do *não-ser*; vulnerável; possui um rosto que não exprime; ela é mistério, mortal, regressada à condição da infância, por isso, sem responsabilidade; animalidade.

Poder-se-ia dizer, então, que proporcionar o "paraíso na Terra", na filosofia levinasiana, tem seus custos: *a invisibilidade da relação erótica sucede no avesso da relação ética e social*, participação especial dada ao masculino que vai em direção ao mundo da luz. Como se após lembrar o quanto é bom ser criança, uma hora fosse preciso retornar "à realidade" e às responsabilidades, ou melhor, responsabilidade por Outrem. Esse "amadurecimento", depende, conforme Irigaray, do homem roubar a luz dela, o olhar dela, visando iluminar seu próprio caminho para, fortalecido, chegar à visibilidade<sup>797</sup>. O amante transcende e, nesse momento, o nascimento do ser é descrito como se não houvesse escolha e fosse apenas uma questão da mulher cumprir seu *destino biológico*. A fecundação volta ao seu lugar reprodutivo e Luce Irigaray, inclusive, lê nesse ato um estupro<sup>798</sup>:

Não levando em consideração seus próprios limites, o amante masculino penetra na carne que consome e consuma sem dar atenção ao gesto de sacrifício. Ele "comunga" sem o benefício de ritos ou palavras. Ele está absorvido em nada – a menos que fosse seu Outro? Sem transição detectável. Sem um vestígio deste *estupro*. Se não fosse pelo cansaço e sofrimento da mulher amada, reduzida à infância, entregue a si mesma ou à selvageria animal.

Confundindo um e outro, dobrando-os à mesma lógica, o amante masculino ignora a estranheza irreduzível de um e de outro. Entre um e outro. Ele se aproxima do outro para reduzi-lo àquilo que ainda não é humano em si mesmo. Prazer sensual que não ocorre no reino do humano e não será sua criação<sup>799</sup>.

<sup>796</sup> [Tradução minha] No original "(...) the act of love leads not only to profaning, but also to a destruction, a fall. The beloved woman would be cast down to the depths so that the male lover could be raised to the heights". IRIGARAY, Luce. *The Fecundity of the Caress*, p. 198.

<sup>797</sup> IRIGARAY, Luce. *The Fecundity of the Caress*, p. 210.

<sup>798</sup> IRIGARAY, Luce. *The Fecundity of the Caress*, p. 210.

<sup>799</sup> [Tradução e interpolação minhas]. No original: "Failing to take into account his own limits, the male lover penetrates into flesh that he consumes and consummates with-out attention to the sacrificial gesture. He "takes communion" without benefit of rites or words. He is absorbed into nothing – unless it is his Other? Without detectable transition. Without a trace of this rape. If it were not for the exhaustion and suffering of the beloved woman, who is reduced to infancy, left to herself or to animal savagery. Confounding the one and the other, bending them to the same logic, the male lover ignores the irreducible strangeness of the one and the other. Between the one and the other. He approaches the other to reduce it to that which is not yet human in himself.

Duas atribuições à *mulher-feminino*, citadas por Irigaray nesse excerto, que também integram o rol de qualificações na *Fenomenologia do Eros*, devolvem, novamente, à leitura androcêntrica da fecundação: a animalidade e inumanidade da mulher, justificando a violência da redutibilidade do outro e o estupro. Recupero, assim, o argumento da facilitação da *mulher-feminino* para a transcendência masculina, agora, no *Eros*: esta função compreende a *mulher-feminino* oferecida como "uma ponte entre o pai e o filho. Através dela, que é apenas um aspecto dele, o amante vai além do amor e do prazer em direção ao ético"<sup>800</sup>, fazendo aparecer o que o próprio Levinas advertiu a respeito da irredutibilidade da alteridade, tornando-a apenas um objeto, crítica muito semelhante a de Beauvoir. A animalidade da mulher não é identificada apenas aos conteúdos não racionais, como o lugar da sensibilidade, da infância que não atingiu a idade da razão, mas à substituição que ocorre em rituais de oferenda. Aqui, Irigaray não se dirige à substituição sacrificial que liberta o sujeito de si, apresentada no capítulo anterior, mas utiliza o enredo do *sacrifício* para explicar essa relação possível da *mulher-oferenda* como objeto, ocupando o lugar mais comum destinado aos corpos dos animais, uma vez que a morte do ser vivo elevaria o sacrificante "ao estado de graça"<sup>801</sup>.

Sabe-se que o sacrificante entra em contato com Deus, afinal ele "comunga" por meio do animal oferecido, no caso, a mulher, que após sua "morte", deixa o lugar do profano para se vincular ao sagrado, estabelecendo a ligação entre o consagrador e o divino, conforme o modo como sacrifício é relatado por Mauss e Hubert<sup>802</sup>. Isto é, de alguma forma, a *mulher-feminino* tocaria deus, e Irigaray sabe disso, pois reconhece que a virgindade, a inviolabilidade, a fecundidade do devir<sup>803</sup> seriam atributos femininos que a ligariam ao divino. Segundo Mauss e Hubert, a vítima sempre se diviniza no ritual, embora para Irigaray, apenas quando o homem não a reduz (penetra, controla, utiliza etc.) é que ele a convoca para Deus, momento no qual ambos poderiam transcender. Entretanto, desde sua perspectiva, Levinas acaba por reduzi-la, fazendo-a ocupar o lugar da intermediação. Lugar, que poderia ser

---

Sensual pleasure that does not take place in the realm of the human and will not be its creation". IRIGARAY, Luce. *The Fecundity of the Caress*, pp. 210-211.

<sup>800</sup> [Tradução minha]. No original: "[The seduction of the beloved woman] serves as a bridge between the Father and the son. Through her, who is only an aspect of himself, the male lover goes beyond love and pleasure toward the ethical". IRIGARAY, Luce. *The Fecundity of the Caress*, p. 203.

<sup>801</sup> MAUSS, Marcel; HUBERT, Henri. *Sobre o sacrifício*, p. 17.

<sup>802</sup> MAUSS, Marcel; HUBERT, Henri. *Sobre o sacrifício*, pp. 40-43.

<sup>803</sup> IRIGARAY, Luce. *The Fecundity of the Caress*, pp. 196-197.

justificado pela incapacidade da expropriação da mulher em se tornar feminino, dada a posteridade do eros em relação ao ethos.

Ainda assim, acredito que isso não suscita a perda de seu instante com o divino, dado que Mauss e Hubert alertam para a sacralização da vítima em inúmeros rituais praticados:

Começa-se por consagrá-la [a vítima]. Depois faz-se que as energias nela sucitadas e concentradas por essa consagração escapem, umas em direção aos seres do mundo sagrado, outras em direção aos seres do mundo profano. A série de estados pelos quais passa a vítima poderia então ser figurada por uma curva que se eleva a um grau máximo de religiosidade, no qual permanece só um instante, e daí torna a descer progressivamente<sup>804</sup>.

Portanto, a despeito de ser vítima e oferenda, tendo sua mortalidade decretada ao ser impedida de transcender, ainda assim a mulher tocaria o divino, mesmo que por um *instante*, para, então, retornar ao mundo profano, regressar a si, assim como a carpideira, a chorosa. E se até esse momento o animal foi substituído pela *mulher-feminino*, deve-se, a partir de agora, evocar uma figura da mulher historicamente associada à oferta em sacrifício e encontrada na *Fenomenologia do Eros*, para explicar a nudez erótica como uma "significação às avessas (...) claridade transformada em ardor e noite, uma expressão que deixa de exprimir-se"<sup>805</sup>. São os risos das bruxas que dão o tom dessa linguagem silenciosa, sem palavras, misteriosa, associado à *mulher-feminino*: "Nisso consiste a própria lascívia da nudez erótica – o riso que se difunde nas reuniões shakespearianas de bruxas, cheios de subentendidos, para além da descência das palavras (...)"<sup>806</sup>.

Para ilustrar, cito uma marcante reunião entre três bruxas na caverna, em *MacBeth*<sup>807</sup>, de Shakespeare, que habita nosso imaginário até hoje: de frente a um caldeirão, elas recitam e introduzem vários elementos exóticos integrantes da receita da sopa fervilhante que cozinham, tais como pêlos brandos de morcego, três escamas de dragão, bucho de tubarão, cicuta à noite colhida, ramo de teixo tirado em noite muito escura, etc. Neste momento, uma delas pre-sente a chegada do rei ao sentir uma coceira no dedão. Com efeito, o rei adentra o espaço para ter suas questões respondidas, ao passo que as respostas devem ser ouvidas sem ele mesmo precisar as proferir, pois elas já sabem o que ele pensa. A orientação era apenas

<sup>804</sup> MAUSS, Marcel; HUBERT, Henri. *Sobre o sacrifício*, p. 52.

<sup>805</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*, p. 241.

<sup>806</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*, pp. 241-242.

<sup>807</sup> SHAKESPEARE, William. *MacBeth*, Ato IV, cena I.



escutar, embora, ao final, ele insista em formular sua questão: certificar se a *pre-visão* que fizeram quando ainda ocupava o cargo de General do rei, que vinha se realizando no desdobramento da história, incluindo sua coroação, teria sua efetividade até o fim: perderia sua dinastia para o filho do colega que mandou assassinar. A resposta ele visualiza no caldeirão: os rostos dos futuros reis confirmam a *pre-visão*. As bruxas percebem que isso o afeta e dançam, na tentativa de o alegrar, até desaparecerem. A caverna como o lugar sombrio e escuro, a relação das bruxas com certos animais e ervas, o dedo que coça como uma explicação "sem fundo racional", a linguagem que não precisa ser falada e apenas escutada pois é possível acessá-la sem palavras, a adivinhação do futuro, a dança, são algumas das caracterizações atribuídas à mulheres que, entre os séculos XV e XVIII, foram alvo de violências acompanhadas de suas mortes em praça pública – decapitadas, enforcadas, queimadas, etc. – em nome da purificação das almas cristãs que deveriam se voltar para Cristo:

Nesta época [a partir do século XV] de revoltas populares, epidemias, crise feudal incipiente, tiveram lugar os primeiros julgamentos das bruxas (no sul da França, na Alemanha, na Suíça e na Itália) (...) e o desenvolvimento da doutrina sobre a bruxaria, na qual a feitiçaria foi declarada como uma forma de heresia e como crime máximo contra Deus, contra a natureza e contra o Estado<sup>808</sup>.

A cada morte de uma bruxa, os cristãos acessavam Deus ao verem, encerrarem e, finalmente, libertarem o espírito da vítima afetado pelo suposto pacto com demônios, que essas mulheres teriam firmado, "provada" pelas qualificações adquiridas e confessadas sob extrema violência. É verdade que o sacrifício operado na transição do chamado mundo medieval ao dito moderno não gozava do cuidado de purificação da vítima, anterior à sua consagração, para anunciar sua sacralidade. E se o sacrifício das bruxas continuou a derramar sangue, tão necessário à consagração do povo hebreu para sua aspersão e efusão<sup>809</sup>, o que dizer da "Solução Final" do Holocausto, no qual judeus foram assassinados em massa em campos de concentração, por asfixiamento, sem derramar sangue algum<sup>810</sup>? Apesar da importância do assunto, não devo me concentrar nas derivações e transformações dos sacrifícios, mas já que estes passaram de animais às mulheres e judeus (e ainda nem considere os povos originários das Américas, negros e negras escravizados etc.), vale atentar

<sup>808</sup> FEDERICI, Silvia. *Calibã e a bruxa*, p. 296.

<sup>809</sup> MAUSS, Marcel; HUBERT, Henri. *Sobre o sacrifício*, p. 44.

<sup>810</sup> Conferir essa discussão em *Pronome de Benjamin* em DERRIDA, Jacques. *Força de lei*, pp. 59-145.

para o fato de que essa associação não se dá apenas pela ausência de purificação da vítima nos sacrifícios comentados, uma vez que as reuniões de bruxas eram chamadas de sabá ou sinagoga, referência à perseguição que os judeus também sofriam naquela mesma época e, concomitantemente, foram conhecidos por feiticeiros e adoradores de demônios<sup>811</sup>. Mais um indício de que Levinas, como judeu, não tivesse mesmo apenas uma leitura androcêntrica das mulheres para oferecer: o feminino e a bruxa terão seu apelo transformador pela expropriação que tornaram positivas as qualidades empiricamente inferiores.

Retomando a sacralidade das bruxas, ela poderia ser adquirida no momento em que seu corpo seria despido de contaminação diabólica. Profanadas, deveriam chegar no instante "do grau máximo de religiosidade", agora sim, com suas mortes empíricas, tal qual a dos animais, para que suas condições mortais fossem recebidas em nome da infinitude do cristão devoto. A animalidade dedicada a elas vai além da simples relação de "boa vizinhança" com os gênios malignos, podendo seus próprios corpos serem possuídos pela *besta* e assumirem a transfiguração de um gato, por exemplo, como retratado em *O Martelo das feiticeiras*, tradução para o *Malleus Maleficarum*, manual jurídico escrito pelos inquisidores Herinrich Kraemer e James Sprenger, no século XV, para ser utilizado nos tribunais que levaram à condenação milhares, principalmente mulheres, por feitiçaria:

Ora, cabe agora perguntar se os demônios lhe apareceram naquelas formas criaturais sem a presença das bruxas ou se elas estiveram de fato presentes, convertidas, por algum encanto, na forma daqueles animais. Cabe ressaltar que, embora os demônios possam ter agido dos dois modos, há de presumir-se que, nesse caso, tenham optado pelo segundo deles. Pois ao atacarem o homem em forma de gatos, podiam, repentinamente, por algum movimento local através do ar, transportar as mulheres de volta para suas casas quando a vítima revidasse ao seu ataque (como gatos). Ninguém duvida que isso seja possível pelo mútuo pacto firmado entre ambos<sup>812</sup>.

Esta conexão entre mulheres e gatos foi consumada no contexto de violência de um lenhador contra três moradoras de uma comunidade, que ficaram acamadas, sem conseguir se mover. Em consequência, o lenhador foi preso, mas em sua audiência, suplicava por conhecer as razões da perda de sua liberdade. Eis que lhe contam o motivo. Diante dessa situação, ele disse desconhecer tal ato, pois nunca havia batido em mulher alguma, embora reconhecesse que, naquele dia, havia enfrentado três criaturas em forma de gato. O ataque que sofreu foi considerado obra de Satanás e a violência que praticou, apenas uma defesa. Essa alegação o

<sup>811</sup> Esta informação consta na nota 161 de FEDERICI, Silvia. *Calibã e a Bruxa*, pp. 316-317.

<sup>812</sup> KRAMER, Heinrich; SPRENGER, James. *O Martelo das Feiticeiras*, p. 261.

libertou. Nesse caso, a narrativa n'*O Martelo das feiticeiras* justifica a forma de gatos tomadas por mulheres bruxas dominadas pelos demônios, como se relatou acima, para encobrir atos de violência contra mulheres, se assim se pode ler *out of join*.

A animalidade da *mulher-feminino*, voltando à filosofia levinasiana, perpassa por todas essas questões expostas: da vítima do sacrifício à falta de palavras, da ausência de luz à sensibilidade "não racional", da infantilidade ao corpo possuído pela besta. Por isso, Irigaray não consegue lhe atribuir nenhuma humanidade. Para pensar esse estatuto da *mulher-feminino* em *Totalidade e Infinito*, é preciso recordar que humano é ente que frui, que se abriga em casa para proteger suas mercadorias, sendo que o trabalho faz adiar a fruição, prevalecendo, nesse momento, o *ser-da-posse*. Quando se recolhe em casa, encontra alguém, que apesar de não ser proprietária, configura a primeira habitante. Como morar significa para Levinas se manter no mundo ou existir separadamente de Outrem, para ser considerada humana, a *mulher-feminino* necessitaria, à princípio, somente habitar. Porém, Irigaray a concebe apropriada pelo amante na sua redutibilidade tornada objeto e, assim, o amor não teria lugar em nenhuma morada<sup>813</sup>, já que a união entre a mulher e homem, que resultaria no nascimento mútuo e transcendência de ambos, não se efetiva. A fecundação ocorre pela reprodução do ser: o filho torna-se o duplo da paternidade<sup>814</sup>. De fato, se por um lado, na sub-seção *A morada*, Levinas negará que as "indas e vindas silenciosas do ser feminino"<sup>815</sup> constituem o mistério da presença animal e felina, mais à frente, na *Fenomenologia do Eros*, ele se refere à mulher não apenas como a amada regressada à condição da infância sem responsabilidade, como também a uma animalidade irresponsável que *abandona seu estatuto de pessoa*<sup>816</sup>, de ente, ou seja, mais uma vez insisto, ela não possui estatuto nem de *ser-da-posse*, nem de *ser-para-Outrem*, como se isso afirmasse sua animalidade. No âmbito do *eros*, ela estaria despossuída de humanidade.

Entretanto, se a mulher não é proprietária, tal como o homem, como percebe Irigaray, uma outra leitura não deixa de admitir que ela também habita a casa quando oferece a hospitalidade ao proprietário-hóspede. Portanto, surge uma "*nova maneira de habitar*". Nesse sentido, a leitura da hipérbole feminista, de Derrida, reiterará, ao contrário de Irigaray, que

---

<sup>813</sup> IRIGARAY, Luce. *The Fecundity of the Caress*, p. 212.

<sup>814</sup> IRIGARAY, Luce. *The Fecundity of the Caress*, p. 202.

<sup>815</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*, p. 139.

<sup>816</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*, p. 242.

Nada [há] de animal nela, apesar dos sinais que a descrição parece deixar derivar para esta sugestão. Simplesmente esta linguagem é "silenciosa" e, se há hospitalidade ou "terra de asilo" é justamente porque a habitação ultrapassa a animalidade. Porque se o em-si da habitação é "em-si como numa terra de asilo", isso significa que o habitante aí permanece ao mesmo tempo um exilado e um refugiado, um hóspede e não um proprietário. Humanismo desta "alteridade feminina", humanismo da outra mulher, do outro (como) mulher. Se a mulher, no seu silêncio de seu "ser feminino" não é um homem, ela permanece humana<sup>817</sup>.

Se ela se afasta do *ser* e do *ente*, abandonando seu estatuto de pessoa, para atingir a condição de possibilidade da existência destes; enquanto avesso, ela não poderia se produzir como tal, mas nesta distância, pode interromper a ontologia enquanto propriedade de si, por meio da amparo dessa "nova maneira de habitar", ou como queira Derrida, "humanismo da outra mulher" que expropria o sujeito. Até então, essa passagem era lida ontologicamente por parte das comentadoras, em virtude da impossibilidade da *mulher-feminino* transcender e, por isso, ser obrigada a permanecer na identidade do regresso a si, aquém do Rosto, já que a fecundidade, ao final, ficou a cargo da paternidade, e a passividade da gestante, a cargo da mulher. Pelos olhos cegos de Derrida, mesmo ela não sendo proprietária, provoca, na passividade de quem acolhe, uma outra habitação. Como habitar é se manter no mundo, esse outro jeito de permanecer expropriado de si, vulnerável, é ainda mais que tudo, humano, afinal, a razão não é representativa e foi deslocada para junto da sensibilidade. Nessa distância do afastamento, a *mulher-feminino* pode habitar entre *ser* e *não-ser*, não se afirmando apenas em uma de suas extremidades. *Sua animalidade*, no que a liga às figuras da bruxa e da possibilidade de ser ofertada, *não precisa ser desmerecida quando afirmada sua humanidade*. Como feiticeira, ela *tanto* ofereceria suporte à elevação ética da subjetividade masculina, *como também* o retiraria de sua própria identidade. Esse duplo movimento faz assim, as vias de um *phármakon* – termo utilizado por Derrida, em *A Farmácia de Platão*, para designar o duplo sentido de uma mesma palavra:

A tradução corrente de *phármakon* por *remédio* – droga benéfica – não é de certa forma inexata. Não somente *phármakon* poderia querer dizer *remédio* e desfazer, a uma certa superfície de seu funcionamento, a ambiguidade de seu sentido. Mas é também evidente que, a intenção declarada de Theuth sendo a de fazer valer seu produto, ele *faz girar* a palavra em torno de seu estranho e invisível eixo e a apresenta sob apenas um, o mais tranquilizador, de seus *pólos*. (...) [mas esta decisão por um dos pólos] anula a fonte de ambiguidade e torna mais difícil, senão impossível, a inteligência do contexto. Diferentemente de "droga" e mesmo de "medicina", *remédio* torna explícita a racionalidade transparente da ciência, da técnica e da causalidade terapêutica, excluindo assim, do texto, o apelo à virtude

<sup>817</sup> DERRIDA, Jacques. *Adeus a Levinas*, p. 55.

mágica de uma força à qual se domina mal os efeitos, de uma dinâmica sempre surpreendente para quem queria manejá-la como mestre e súdito<sup>818</sup>.

Daí a separação entre feminino e mulher, que se confundem na anterioridade e posteridade com que se revelam, podem ter não só no deslocamento, mas na coabitação, uma resposta. Peço licença, então, para fazer um breve desvio para mostrar essa associação entre *mulher-feminino* e *phármakon*, agregada a outras articulações costuradas por Derrida, para pensar os duplos sentidos. A tradução de *phármakon* por *remédio*, nas obras de Platão, não é considerada suficiente pelo filósofo franco argelino. Embora não deva ser recusada e nem aceita. O fato é que, mesmo quando usado para fins terapêuticos, Platão duvidaria das "boas intenções" da droga, o que indicaria que nem sempre ela é benéfica. Por isso, apenas decidir por uma das traduções, a do remédio, sempre ocultaria o outro sentido também dado pelo filósofo grego. Segundo Derrida, Platão exporia essas ambiguidades em duas situações<sup>819</sup>: a) em *Protágoras*<sup>820</sup> e *Filebo*<sup>821</sup>, o *phármakon* proporcionaria a *cura* ao mesmo tempo em que manifestaria *efeitos colaterais dolorosos* e; b) em *Timeu*<sup>822</sup>, a nocividade do *phármakon* seria motivada pela sua *artificialidade*. Nesta última situação, pressupõe-se a ideia de que a vida natural, inclusive a doença, deve ter seu curso natural preservado, sua finitude respeitada, ao passo que, a artificialidade do *phármakon* teria o poder de deslocar o mal. Uma intervenção externa contrariaria o movimento endógeno do próprio organismo vivo que, em *Fedro*, é associado ao *Lógos*<sup>823</sup>, ameaçado de contaminação pela *escritura*. Esta que não contém a

<sup>818</sup> DERRIDA, Jacques. *A Farmácia de Platão*, p. 44.

<sup>819</sup> DERRIDA, Jacques. *A Farmácia de Platão*, pp. 46-47.

<sup>820</sup> "E se lhes apresentássemos o problema pela outra face e lhes disséssemos: Amigos quando afirmais que certas coisas boas são dolorosas, não tendes em mente as dos tipos dos exercícios físicos, das expedições militares, e dos tratamentos médicos por cauterização, amputação, ingestão de mezinhas e dietas prolongadas, que são boas em si mesmas, porém dolorosas, não concordariam conosco?". PLATÃO. *Protágoras*, (354 a), pp. 110-111.

<sup>821</sup> Derrida fala da *ubris*, como excesso violento desmedido dos gritos dos loucos, e da fricção em casos, por exemplo, de sarnas, como um tipo de *phármakon* com natureza mista: dor e prazer ao mesmo tempo, ao coçar. Vejamos no diálogo que Protarco mantém com Sócrates: "**Sócrates** – Seria o caso da cura da sarna e de outros estados parecidos, por meio da fricção, sem o recurso de medicamentos. Pelos deuses! Que nome daremos à sensação que experimentamos em tais ocasiões? Dor ou prazer? **Protarco** – Um mal de natureza mista, Sócrates, é o que eu diria". PLATÃO. *Filebo*, (46 a).

<sup>822</sup> Após apontar a ginástica e as oscilações em transportes, como navios, que livram o corpo da fadiga, Timeu indica o terceiro movimento para reforçar o corpo: "A terceira forma de movimento, útil para quem em certas alturas tenha extrema necessidade, mas que não deve ser empregue em nenhuma outra circunstância por quem tenha bom-senso, trata-se do tratamento médico de purificação farmacêutica; é que não devemos irritar com fármacos as doenças que não constituem grandes perigos. Toda a estrutura das doenças se assemelha de algum modo à natureza dos seres-vivos. É que a constituição dos seres-vivos, em todo o conjunto das espécies, tem uma duração de vida pré-definida e cada ser-vivo nasce com a existência que lhe foi destinada (...)". PLATÃO. *Timeu-Crítias*, 89 b-c, pp. 204-205.

<sup>823</sup> Sócrates se dirige a Fedro: "Eis portanto um ponto de que não discordará: todo discurso deve ser como um ser vivo, ter seu organismo próprio (...) de modo que tanto órgãos internos como externos se encontrem ajustados uns aos outros, em harmonia com o todo". PLATÃO. *Fedro*, (264 c), p. 98.

verdade por consistir em uma "mera" repetição, oferece os componentes para sua comparação com *phármakon*:

*Fedro* – Que te parece excelente Sócrates, achas que eu, um simples profano, poderia repetir dignamente, de cor à altura de seu autor, o que Lísias, o mais hábil dos escritores contemporâneos, escreveu em tanto tempo e com tanta paciência? Ah! Antes assim fosse, pois isso significaria para mim ganhar mais do que uma grande fortuna!

(...)

Sócrates – Está bem, mas antes mostra-me meu amigo, o que escondes com a mão esquerda por debaixo do manto... Quase juro que é o discurso! Se de fato assim é, fica sabendo que gosto muito de ti, mas que, estando Lísias presente desta maneira, não estou disposto a me deixar utilizar como ouvinte de um discurso repetido, não achas?<sup>824</sup>

No diálogo entre *Fedro e Sócrates*, Derrida recorre ao argumento que explicita a maneira pela qual a escritura é abordada como representação exterior à fala, sem dotação de sentido, porque carrega um suporte para os que não conhecem a verdade e precisam se apoiar no conhecimento "de cor". Uma recitação contrariaria o exercício da dialética socrática em favor da voz. No decorrer do diálogo, será atribuída à escritura a capacidade de re-memorar, mas nunca de trazer a memória viva das coisas acarretando em uma "escritura essencialmente nociva [tal qual o *phármakon*], exterior à memória, produtora não de ciência mas de opinião, não de verdade mas de aparência"<sup>825</sup>.

No entanto, as coisas não se passam assim tão exteriormente. Essa passividade do suporte que se oferece no conhecimento "de cor" não deixa já de habitar o próprio Lógos<sup>826</sup>. Uma vez que a memória é finita, e segundo Derrida, Platão a reconhece atribuindo-lhe a vida, a "mortalidade" da memória requer um suporte que a permita perseverar no tempo<sup>827</sup>. Se com tais condições não é possível memorar tudo, então o suporte à memória viva, por um suplemento de rememoração artificial, constitui-se necessário, ou seja, há participação da escritura no próprio Lógos, que *não se define mais nem como ente nem como não-ente*<sup>828</sup>. A despeito de sua qualificação sedutora – como se fosse mais fácil se apoiar na passividade de um suporte do que em uma ação ativa da memória –, a repetição da repetição já acontece, ou seja, uma memória maquinal sem vida continua a repetir a própria repetição que é a memória

<sup>824</sup> PLATÃO. *Fedro*, (228 a:e), pp. 11-13.

<sup>825</sup> [Interpolação minha]. DERRIDA, Jacques. *A Farmácia de Platão*, p. 50.

<sup>826</sup> DERRIDA, Jacques. *A Farmácia de Platão*, p. 65.

<sup>827</sup> DERRIDA, Jacques. *A Farmácia de Platão*, p. 56.

<sup>828</sup> DERRIDA, Jacques. *A Farmácia de Platão*, p. 56.

viva. "É esta vida da memória que o *phármakon* da escritura viria hipnotizar: fascinando-a, fazendo-a sair, então, de si e adormecendo-a no monumento"<sup>829</sup>.

A escritura, o *phármakon*, com sua lascividade, ex-propriadaria a certeza do Lógos encerrado em si mesmo. A não identificação de si, saída do controle, suporte como condição de possibilidade, atestam os mesmos elementos que considerei no *Eros*, de acordo com o papel de sedução da *mulher-feminino* na ética levinasiana. Antes de seguir adiante, não se deve esquecer a figura da bruxa nesse contexto: vale ressaltar a suspeita com relação à escritura e à eficiência do *phármakon* que Derrida também alia à suspeita em relação à magia dos feiticeiros<sup>830</sup>, na *República*, de Platão. Estes, igualmente sedutores, são adivinhos não bem vistos na *pólis* e que continuam poder de persuadir e prejudicar inimigos com "fórmulas mágicas e sortilégios"<sup>831</sup>. O desprezo com essas figuras não ocorreria, para Derrida, pela corrupção que uma contaminação poderia indicar. Esta não está mais em jogo, na medida em que a desconstrução já trouxe a participação do elemento "corruptor" como suporte. Ocorre porque – de fora já estando dentro –, denunciam a insegurança de uma propriedade.

Tal insegurança pode ser revelada, do mesmo modo, pela *mulher-feminino* entre *ser* e *não-ser*, entre *ente* e *não-ente*, no âmbito de um *entre*, que em Derrida carrega o peso de um *indecidível*, isto é, a constante exclusão que um duplo valor enseja, por exemplo, de um *phármakon*, como comentado, este que pode ser traduzido tanto por cura, quanto por veneno. Detenhamo-nos nessa questão do duplo valor: a escritura tornada coabitadora do Lógos, diz Derrida, na sua associação ao *phármakon*, não poderia ser definida *nem* como *ente* *nem* como *não-ente* (que se perceba que se trata da mesma estrutura que sugeri para a mulher). Isso indicaria uma escritura afastada desses termos, não participando de ambos ao mesmo tempo. Portanto, apesar de associada ao *phármakon*, que participa pela exclusão, ao mesmo tempo, dos termos que assumem duplo valor; a escritura, ao negar *ente* e *não-ente*, não coabitaria ambos. A indecidibilidade do *phármakon* constituída no seu *nem* (só) cura *nem* (só) veneno,

<sup>829</sup> DERRIDA, Jacques. *A Farmácia de Platão*, p. 52.

<sup>830</sup> Maria Regina Candido alerta para ausência de pesquisa sobre feiticeiros na Antiguidade e também para a inadequação da tradução do termo, mas, ainda assim, considerado o mais próximo do nosso vocabulário, como se notará a seguir: "Entre os gregos, a evocação à alma dos mortos por vezes se aproximava das práticas de magia, cujos praticantes contavam com diferentes denominações segundo as especialidades, tais como: *pharmakeus*, *epodos*, *psychagogos*, *necromanteos* e *goetes*. E, em latim, *veneficus*, *cantatrix*, *magus* e *saga*. Cada palavra contém um significado específico de determinada prática mágica com difícil equivalência na língua portuguesa, fato que dificulta a tradução desses vocábulos, levando-nos ao emprego de termos comuns, como mágico, feiticeiro ou bruxo". CANDIDO, Maria Regina. *Atenas e a materialidade do ofício de aprendiz de feiticeiro*, p. 19. Dentre os termos, Derrida utiliza o *pharmakeus*.

<sup>831</sup> PLATÃO. *A República*, (364 d), pp. 55-56.

mas se "colocando" *entre* um valor e outro, assim como o traço não era *nem* sensível *nem* inteligível, distingue-se do *nem ente nem não-ente* da escritura. Não é aí que está o seu duplo valor. Por meio da distância da escritura ao *ente* e *não-ente*, ao *ser* e *não-ser*, um terceiro excluído é afirmado. Ao negar *ente* e *não-ente*, a escritura, e agora também, caso se queira chamar a mulher, podem, ao não participar das extremidades dos termos, esvaziar-se, ou expropriar-se de qualquer valor que possa acarretar um encerramento em si mesmo e, enfim, afirmar-se na abertura para uma alteridade. Nesse instante, sim, habitando, *ao mesmo tempo*, o que abre para seu duplo valor, mas sem fagocitá-los: no caso da escritura, o monumento onde é adormecida a memória viva coabita o Lógos; no caso da mulher, as *mulheres empíricas*, que sustentam todas as relações de modo a sempre serem sacrificadas, são coabitadas por um *ser feminino* que forja a indecidibilidade entre ambos.

A filósofa Carla Rodrigues também depõe sobre a indecidibilidade da *mulher* por vias de um Derrida leitor de Nietzsche, mas que subscrevo para a leitura que realizei da *mulher-feminino* na *morada* e no *eros* por vias de um Derrida leitor de Levinas:

Derrida vai associar o homem ao logos e a mulher à escritura, de tal forma a transformá-la em mais um de seus indecidíveis. Esse terreno movediço em que ele coloca a mulher, o terreno do *indecidível*, seria o mesmo solo em que estaria a "verdade" não como base livre a qual estaria construído o edifício da metafísica, mas como turfa, espécie de argila de consistência macia, formada quase totalmente por matéria orgânica<sup>832</sup>.

É, pois, preciso ter cuidado com a interpretação dos indecidíveis. Que a *mulher-feminino* habite o *entre*, podendo coabitar essas leituras, não quer dizer que, para o fim das hierarquias – finalidade para a qual Derrida tenta contribuir, e Spivak bem o sabe, apesar da provocação pertinente no que concerne à diferença histórica –, para uma leitura da hipérbole feminista, bastaria decidir pela figura da bruxa, pura e simplesmente, como saída da oposição de subordinação da mulher ao homem. Como já desenvolvi, apenas a inversão por um dos polos não dá conta desse suporte. É necessário deslocar ao *não-lugar da cega chorosa, esta visionária que por meio da visão do devir aproxima da adivinhação da bruxa*, não-lugar sombrio, sem fundo racional, com linguagem silenciosa: impredicabilidade sexual, surgida, nesse contexto, do deslocamento entre *ethos* e *eros*, no qual as marcações sexuais não desapareceriam – afinal, a leitura androcêntrica não foi descartada –, mas se tornariam indiferentes.

<sup>832</sup> RODRIGUES, Carla. *Mulher, verdade, indecidibilidade*, p. 110.



Foi questionado, nesse deslocamento, se para Derrida, seria possível se libertar do estatuto ontológico reprodutivo da mulher, uma vez que em Levinas o movimento de ser fecundada era contumaz. Se a impredecibilidade sexual se referia a uma indiferença, isso significava abrir mão do papel reprodutivo, já que estava contaminada? Uma possibilidade foi seguir com Irigaray, cuja análise, justamente, proporcionava uma fecundação que não se erige à reprodução ontológica, mas ela acabou identificando, em Levinas, a fecundação reprodutiva. Seria possível, com Derrida, ainda manter uma leitura da hipérbole feminista em que esse papel reprodutivo fosse indiferente e por isso não pautasse privilégios? Por si, só, isso responderia à crítica de Spivak em considerar figuras atreladas à fecundação e não o clitóris, por exemplo? Ou essa postura derridiana arriscaria ostentar apenas um dos polos dos indecíveis, tentando trazer positivamente uma das oposições ao homem, sem ser *seu outro*, mantendo no mesmo lugar o *outro* do homem?

Porque o que ocorre quando apenas se assume um dos polos é reforçar o que se estava tentando negar. Como se ao assumir a bruxa cega chorosa, na tentativa da libertação de estereótipos da mulher, fosse reforçada a figura da donzela e, portanto, sua oposição ao cavaleiro. A discussão entre Carla Rodrigues e Vladimir Safatle<sup>833</sup>, ilustra bem o caso em que, durante a *Marcha das Vadias*<sup>834</sup>, erguer o *slogan* "todas somos vadias" acabou configurando uma ironia<sup>835</sup> ao reforçar o seu contrário. Entendo que, ao afirmar na inversão que propõe a totalização das mulheres como vadias, ganhou maior peso social, na contraposição à generalização, o que se poderia chamar de "bela, recatada e do lar". Isso ocorreu, segundo Safatle, devido à falta de esperança de uma saída do que se propunha libertar. Assim, a figura da vadia, neste contexto, mostrou-se apenas uma inversão que teve como consequência o reforço do que se queria libertar. Espera-se mais do que isso: um deslocamento que torne indiferente as marcações sexuais. Isso está longe de significar o fim

<sup>833</sup> Discussão transmitida online durante o lançamento do livro. RODRIGUES, Carla; SAFATLE, Vladimir. Debate *O luto entre clínica e política*.

<sup>834</sup> Movimento que se inicia no Canadá e atualmente acontece em vários países, incluindo o Brasil, em uma marcha que reúne mulheres com roupas socialmente reconhecidas como "sedutoras" onde protestam contra a ideia dominante de que as mulheres vítimas de estupro são responsáveis por esse ato, uma vez que se comportam de modo a provocar essa atitude em homens – o que (pretensamente) justificaria qualquer ação de violência para satisfazer o desejo alheio.

<sup>835</sup> A ironia, segundo Safatle, é o "modo privilegiado de estetização de sujeitos não-substanciais, [que] volta à cena quando nos confrontamos com realidades históricas em crise de legitimação, incapazes de responder às expectativas de validade com aspirações universalizantes, mas que não têm à sua disposição uma nova legalidade". [Interpolação minha]. SAFATLE, Vladimir. *Muito longe, muito perto: dialética, ironia e cinismo a partir da leitura hegeliana de O sobrinho de Rameau*, p. 36. Assim, um sujeito irônico não possui expectativas correspondentes ao presente, mas também não as possui para o futuro. Caberia apenas a negatividade da situação pela inversão com intuito de mostrar a inadequação em que vivem.

da mulher. Mas se expropriação não elimina a apropriação, o que ocorre, então, na indecidibilidade é uma oscilação *entre* um outro opositivo ao homem, que Derrida chamou *mulher*; e um outro que não é mais *seu* outro, que Derrida chamou *feminino*. Como quando Derrida qualificou a alteridade em o *Tímpano*. Retomo a passagem já referida:

A exterioridade, a alteridade, são conceitos que, por si só, nunca surpreenderam o discurso filosófico. *Este sempre se ocupou deles de sua livre vontade*. Debaixo desses títulos conceituais, nunca o excederemos, o excesso é seu objeto. Em vez de determinar essa outra circunscrição, de a reconhecer, de a praticar, de a trazer à luz, de a produzir, numa palavra (esta palavra é atualmente "pele nova" mais frustrate da denegação metafísica que se entende bem com todos esses projetos), tratar-se-ia, mas segundo um movimento inaudito para ela, de um outro que não seria já o *seu outro*<sup>836</sup>.

A função de suporte da *mulher empírica*, o lugar invisível que historicamente a determina, quando reconhecido e *posto à luz*, converte-se em *outro* do homem, alteridade susceptível de redução ao Mesmo. E, por isso, Derrida apresenta dificuldades em lidar com a visibilidade da diferença histórica. *A indecidibilidade passa, então, a ser passível de leitura, a partir da impossibilidade da mulher de se realizar plenamente como ser e como ente, por isso nem ser nem não-ser*. Este passo permitiu a abertura ao feminino, uma mulher que não é fisiológica ou psíquica, engendrando seu duplo valor: *nem só mulher, nem só feminino*. Deslocado da oposição ao homem, o feminino seria "um outro que não seria já o *seu outro*". O mesmo vale para a figura da bruxa cega chorosa, que sozinha não dá as cartas para o jogo da indecidibilidade. Caso não seja deslocada, continua em movimento de inversão, perdurando a mesma lógica da mulher, portanto *outro* do homem: aquela que é sensível em oposição ao inteligível, que não tem acesso à intuição de essência em contraposição ao vidente, aquela que deve ser sacrificada em oposição ao que transcende.

Minha aposta aporética é precisamente a interrupção da propriedade que o feminino suscita, ao mesmo tempo, em que a mulher a sustenta. Entretanto, se a propriedade não pode – e nem deve, segundo Derrida – ser totalmente destruída, pode ser transformada no movimento da desconstrução. Para isso, o deslocamento entre *ethos* e *eros*, ao mesmo tempo em que inverte a subordinação da mulher em relação ao homem; não deve se posicionar na inclusão do Mesmo. Deve, então, produzir um novo conceito, neste caso, deformando o feminino para além, assinando com ele a impredecibilidade. Para que a mulher não se defina pelo seu papel reprodutivo, ou seja, para que a marcação sexual seja deslocada simultaneamente ao feminino,

<sup>836</sup> DERRIDA, Jacques. *Tímpano*, pp. 11-13.

a vadia, a bruxa, a cega, a chorosa, devem poder ser assumidas sem produzir o reforço de seu contrário. Uma nova forma de produção e reprodução de vida urge eticamente. "Trata-se de arrancar a mulher de seu papel de simples instrumento de produção"<sup>837</sup>. Trata-se de uma fecundação (se é que esse termo ainda teria validade) que não se alce mais à reprodução vinculada às marcações sexuais. Trata-se da interrupção da continuação do pai pelo filho. Tudo isso depende, já que não podemos – e nem devemos – fugir da presença, de uma ontologia, nesse caso, de uma propriedade que não seja mais individualista nem essencialista. Cada indivíduo é chamado a sair do conceito do Eu, mais especificamente, lembra Levinas, o ser humano moderno, que "se toma a si mesmo como um ser entre os seres, enquanto sua modernidade rebenta como uma impossibilidade de manter-se em casa"<sup>838</sup>. Afinal, nessa nova habitação, a *mulher-feminino* nos conduz para um devir expropriado.

---

<sup>837</sup> MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Manifesto Comunista*, p. 55.

<sup>838</sup> LEVINAS, Emmanuel. *De outro modo que ser ou para lá da essência*, p. 195.

## uma outra maneira de habitar

e

### Rastro do feminino

*Esta transferência da exploração  
do trabalho da mulher para as classes  
mais desfavorecidas,  
que é muito comum  
nos países dependentes,  
somente  
pode ser eliminada por meio  
da eliminação estrutural  
das condições gerais de  
dominação da mulher*

Vania Bambirra

Desde o primeiro capítulo, tratei do rastro que vinha de uma anterioridade, mas não de um passado que pudesse se apresentar à presença, por isso mais passado que o presente passado. Uma anterioridade que vinha, de um lado, tentando ser recomposta em memória, com o traço da sombra da desenhadora cega; de outro, absolutamente imemorable, a ponto de não se a-presentar e nem se repetir tal como era. Assim, encontrei na tradição da cultura judaica o espaço-tempo do esquecimento como condição para reatualizar a memória sem precisar reproduzi-la: há rememoração quando teria sido esquecido o que se passou ou apenas se re-apresentariam todos os momentos *ipses literis* sem espaço para o novo. A anterioridade do que não podia ser lembrado foi, então, considerada condição para lembrar. A contaminação do que fora esquecido movimentava a novidade ao reunir em um único instante passado-presente-futuro, conjugando diversas experiências, inclusive as não restritas à cultura judaica, como no exemplo pascal em que a libertação da escravidão e o exílio transbordam os eventos para além dos vividos pelo povo judeu.

Isso tudo colocava a necessidade da retenção da memória – compreendida, pela tradição em que se ilumina o objeto para o conceituar, como aquela que é trazida à presença, ou seja, a-presenta-se tudo o que fora captado pela *intueri*, ao passo que afirma a si mesmo –, ser interrompida para acolher a novidade. Com a não-presença descontinuando a unidade temporal, o próprio sujeito constituído em presença também era interrompido. Essa maneira de sair de si para acolher o Outro exigiu um sacrifício (seja no passado imemorial, seja no

presente que levava ao passado esquecido), expropriando a subjetividade repleta de predicados.

O movimento do desvio a si, dessa maneira, consolidou-se enquanto deslocamento para receber a alteridade radical. Dado que a interrupção do sujeito havia sido engendrada pela não-presença, limite posto na impossibilidade de tematizar Outrem, isto é, pela impossível visão do outro *enquanto* tal; a incognoscibilidade desse sujeito nada mais seria do que o sacrifício do olhar do vidente. Ao evocar os acontecimentos da cegueira externa para dizer desse piscar de olhos, deparei-me com a suplementação interna da visão com os olhos do coração.

No entanto, o movimento dos olhos de dentro não consistia num pestanear, mas em receber uma luz para ver Outrem. A anterioridade que teve condições de interromper a visão interna foi introduzida nas lágrimas responsáveis pela cegueira que borram a visão, não permitindo ver e nem deixar de ver. Lágrimas de carpideiras, como sugeri, que tradicionalmente foram associadas ao feminino, à sensibilidade, à fraqueza diante da razão. Por outro lado, para ter o coração tocado pela luz divina, a cegueira era imprescindível, o que colocou as lágrimas numa relação de fé. A revelação que passou a ser vista pela luz noturna do choro trouxe uma constatação: *é sempre cega quem recebe o Infinito*. Mas para compreender a lágrima, como feminino, a flexão de gênero da cega não deveria ser tomada biologicamente, pois operava desde a anterioridade na sua expropriação.

Sendo assim, se para receber Outrem, invisível, era preciso uma cega chorosa – mesmo que expropriada –, a diferença sexual tornou-se elemento importante na noção de hospitalidade. O sacrifício do que era anterior, posto para fora, encontrava-se na urdidura desses fios entrelaçados e tensionava *tanto a um sacrifício do que era oferecido* e tentava ser incluído, quanto *assombrava como um sacrifício que suporta* sem precisar vir à visibilidade – o qual foi chamado foracluído. Enderecei, então, a discussão sobre a maneira pela qual sacrifício e diferença sexual se entrecruzavam na recepção do outro. Para tanto, remeti à ética do acolhimento, desdobrando duas leituras que se estabeleceram a partir da conjunção e separação entre mulher e feminino, cujas funções participavam de modos diversos do "lugar" da hospitalidade.

Na primeira leitura apresentada, da *hipérbole androcêntrica*, o feminino foi associado às mulheres empíricas, elas mesmas operando a função do trabalho reprodutivo ao ficar a

cargo da organização de toda a casa, além de oferecerem antes toda gentileza ao proprietário que recebe Outrem; e da procriação do filho, continuidade do pai, ao mesmo tempo em que se tornava Infinito. É como se para hospedar Outrem, a mulher fosse sacrificada para que ele pudesse transcender na relação intersubjetiva, momento no qual ele também precisava estar cego para "ver" o rastro do Infinito que o obrigava a acolher. Ela "aparece", por isso, na intimidade, mas privada da relação ética (a dois) e social, que se instaura com a chegada do terceiro.

Discreta, ela não participava dessas relações: a hospitalidade a Outrem engendra a fraternidade. O suporte, por ela oferecido, sustentava uma visão para além do horizonte, figura que também encontrei no sacrifício das bruxas, cuja sensibilidade se anuncia por uma pré-visão. Nessa leitura, a mulher nunca pode ser Outrem, estrangeiro, hóspede; nunca será como aquele que vem de cima e demanda compartilhamento do que é guardado em casa. Ao contrário, para compartilhar as posses, uma mulher escorava o hospedeiro.

No entanto, uma outra leitura começou a despontar quando a mulher mais do que sacrificada em nome da transcendência, mais do que escora sem nenhuma participação, foi sugerida enquanto passividade da expropriação, com maior afinidade com o sacrifício que sustenta desinteressadamente em plena escuridão, sem tensionar vir à luz do dia. Apontei para essa situação por dois caminhos: pelo anonimato das mercadorias, momento no qual a mulher passa ao feminino, num movimento de retraimento, ocultando-se silenciosamente, permitindo a circulação dos objetos; e, também, com a proposta da dessacralização do erótico, por meio da constituição da habitação pelos dois amantes, tanto quanto da impredecabilidade sexual do feminino quando expropriada a subjetividade.

Essas leituras envolvem a *interrupção da equivalência entre mulher e feminino*, constituindo as pistas da *hipérbole feminista*, que já estão lá, mesmo dentro da leitura androcêntrica. Derrida a trata, como mencionei, por um *ser* feminino, cujo estatuto foi alvo das críticas de Spivak. Pretendo desenvolver melhor essa leitura em pesquisas futuras, o que exige adentrar mais especificamente nas qualidades maternas da subjetividade sacrificada em *De outro modo que ser ou para lá da essência*, de Levinas.

Isso porque, em alguma medida, ao considerar a subjetividade num passado imemorial, como não-lugar do sacrifício e acolhimento do outro, pode-se instaurar uma confusão entre o feminino e o exercício da maternidade do outro gestado pela subjetividade

sacrificada. Essa concepção de doação de si no suporte ao outro se mantém ainda muito atrelada à concepção biológica da mulher e, portanto, à visão androcêntrica. Em contraposição a leituras realizadas, como as de Magali Mendes de Menezes<sup>839</sup>, pretendo expor, a partir do desenvolvimento dos argumentos da expropriação das mercadorias de Chanter, da dessacralização de Irigaray, conjuntamente a uma inquietação de Sandford<sup>840</sup> sobre a possibilidade de uma maternidade maculina, uma leitura de Derrida, particularmente concentrada no texto *En ce moment memê dans cet ouvrage me voici*. Nesse texto, o elemento judaico – agora não mais o da secundarização da mulher, cujo argumento Carla Rodrigues atribuiu à leitura androcêntrica de Derrida, mas o messiânico – traz, com o exílio, uma nova maneira de habitar pela alteridade mais outra que o completamente outro da subjetividade sacrificada. Leitura do feminino enquanto rastro que não compactua(ria) com a atividade da reprodução. Esse acolhimento e hospitalidade do feminino, que comecei a trabalhar com a cega chorosa como rastro do que se tornou invisível aos olhos conquistadores, deve responder o motivo pelo qual a *hipérbole feminista* de fato não está escrita em determinados textos, mas *permeia toda filosofia da desconstrução de Derrida*.

Desse modo, a interpretação de um feminino associada à subjetividade sacrificada não deve ser tomada como redenção e encaminhar para uma ética do cuidado, tal como a abordagem inicial e estadunidense é baseada na expressão da feminilidade, refletindo as atividades afetivas e maternais da mulher, que engendrariam uma outra postura diante de dilemas morais, em oposição à ética dos princípios masculina, a exemplo das discussões oferecidas por Carol Gilligan e Nel Noddings<sup>841</sup>. Essa vertente encontra a citação à Helena Hirata, no final do segundo capítulo, ao se associar à escola francesa que prioriza a noção de vulnerabilidade – esta que Levinas também congrega em sua subjetividade maternal – justamente quando insere o elemento do trabalho, neste caso, geralmente realizado por mulheres, diante de uma construção histórica do modo organizacional de nossa sociedade.

Sendo assim, já tendo assumido em nota minha posição junto a algumas teóricas feministas por uma ética que é trabalho, é preciso, portanto, explicitar o pressuposto que assumi na análise de *Totalidade e Infinito*, na qual igualei os movimentos do trabalho e acolhimento – enquanto trabalho, mas não temporalmente –, ainda que o autor mantenha a

---

<sup>839</sup> MENEZES, Magali Mendes de. *A maternidade como expressão da subjetividade na obra de Emmanuel Levinas*.

<sup>840</sup> SANDFORD, Stella. *Masculine Mothers?*

<sup>841</sup> NODDINGS, Nel. *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*.

distinção. Enquanto a interpretação da visão androcêntrica depende, de um lado, dessa identificação, por outro, tendo a interpretar a *hipérbole feminista* por um acolhimento enquanto tempo messiânico, que tudo recebe – com todos os riscos que sobrevêm – e condiciona a (im)possibilidade do vínculo social a partir da crença em Outrem, da expropriação das mercadorias na casa, da interrupção da propriedade carregada na continuidade entre pai e filho.

Essas interrupções do feminino trazem para a relação da mulher na casa, destituída da possibilidade de ser Outrem quando realiza o trabalho do cuidado, uma possibilidade de deslocamento. Então, o feminino faria a mulher participar das relações que antes apenas escorava? Ao que parece, Outrem não deve somente ser flexionado no gênero feminino ou ocorreria apenas uma inversão. Guardar o nome do feminino na impredicabilidade sexual é uma inversão acompanhada de deslocamento apenas quando o feminino também é significação, tempo messiânico. Constitui-se, assim, uma questão importante: se a *mulher* deixar de ocupar o lugar de escora das relações entre homens e se assumir o *ser feminino*, um rastro na sua impredicabilidade sexual, como as relações de hospitalidade se manteriam?

Se nos agarrarmos à presença, um espaço vazio necessariamente se abriria, ao passo que para manter as relações de hospitalidade este deveria ser ocupado. E, geralmente, por mulheres e (i)migrantes, como já foi alertado por teóricas da ética/trabalho do cuidado:

Atualmente já não é possível estudar o trabalho do cuidado nas grandes metrópoles sem abordar o impulso das migrações internacionais femininas, especialmente a partir dos anos 2000. Essas migrações, no contexto da globalização, concorrem para determinar categorias de migrantes, e com isso a própria divisão sexual do trabalho doméstico se altera<sup>842</sup>.

Helena Hirata, no seu estudo comparativo do trabalho do cuidado no Brasil, França e Japão, relata que no processo de globalização, os países do Norte e Sul global não enfrentam as mesmas consequências. Enquanto nos chamados desenvolvidos, a entrada de mulheres imigrantes com pouca qualificação formal subsidia o trabalho de mulheres executivas com diplomas universitários; nos subdesenvolvidos, abre-se as portas para revelar a carência de serviços estatais oferecidos à população<sup>843</sup>. Nesses contextos específicos dos países

<sup>842</sup> HIRATA, Helena. *O cuidado: teorias e práticas*, p. 54.

<sup>843</sup> HIRATA, Helena. *O cuidado: teorias e práticas*, p. 55.



investigados, o "estrangeirismo" das cuidadoras<sup>844</sup> divergem quanto à origem: na França são trabalhadoras imigrantes; no Brasil, há um fluxo migratório interno advindo especialmente de zonas rurais e pobres; e, no Japão, são mulheres adultas autóctones que desempenham essas atividades<sup>845</sup>. Com isso, finalmente as mulheres ganhariam estatuto de estrangeiro, de Outrem?

Apesar de suas vulnerabilidades, elas não chegam de cima, como Levinas dizia sobre a chegada de Outrem com sua exigência de acolhimento. Elas chegam apenas para suportar, privando-se das coisas que elas mesmas permitem acontecer. O seu estrangeirismo, que inclusive é reconhecido no título de Outrem dado a ela pelo filósofo, não é do mesmo estatuto do que chega como rastro do Infinito. Ele exhibe mais uma vulnerabilidade que a subordina, pois se está sob o regime da presença. Afinal, Levinas afirma em *De outro modo que ser ou para lá da essência*, que se é vulnerável e, por isso, se é passível de ser explorado e não primeiro se torna vulnerável para depois ser explorado<sup>846</sup>. Quando algumas mulheres saem dessa posição de sustentáculo, outras entram, sejam elas imigrantes ou não, racializadas ou não, embora os dados estatísticos revelem que o são em sua maioria. As relações de acolhimento conservam-se e circunscrevem a solução à reposição de alguém.

Por esse motivo, uma simples inversão – por exemplo, de homens que passassem a fazer o trabalho do cuidado –, também não resultaria em uma mudança da situação, porque as mulheres passariam então a fazer todos os trabalhos antes realizados por homens, mantendo o esquema da hospitalidade. A menos que o problema não seja a subordinação.

Para que não se conserve sempre uma mulher no lugar de escora – e ninguém mais! –, entendo que o feminino deve ser assumido nesse não-lugar, tempo messiânico, engendrando novidade, deslocando o acolhimento da função-trabalho. Desse modo, a demanda por compartilhamento é deslocamento: por vir de *outra* sociedade. Isso porque o *sentido* conquistado para a nossa intersubjetividade não consegue, até as últimas consequências, sobreviver sem repassar prejuízos a outros, ou melhor, a outras – (Levinas, ao final de *De outro modo que ser ou para lá da essência*, insisto, dizia tratar preponderantemente do sujeito moderno<sup>847</sup>).

---

<sup>844</sup> Nesse momento, Helena Hirata restringe sua pesquisa à cuidadores/as de idosos.

<sup>845</sup> HIRATA, Helena. *O cuidado: teorias e práticas*, pp. 55-76.

<sup>846</sup> LEVINAS, Emmanuel. *De outro modo que ser ou para lá da essência*, p. 76.

<sup>847</sup> Insisto: LEVINAS, Emmanuel. *De outro modo que ser ou para lá da essência*, p. 195.

De imediato, essas proposições colocam em questão uma série de reivindicações de teóricas feministas, como o compartilhamento do trabalho do cuidado doméstico gratuito entre mulheres e homens como uma saída para desafogar as, historicamente, responsáveis por essas atividades. Não cabe aqui adentrar nas diferenças de concepção entre trabalho doméstico, trabalho reprodutivo, trabalho do cuidado doméstico gratuito, trabalho assalariado do cuidado, reprodução social etc., as quais pretendo discutir em pesquisas futuras em diálogo com Joan Tronto e Pascale Molinier, que defendem uma *ética/trabalho do cuidado*<sup>848</sup>, Angela Davis, que retrata o *trabalho doméstico*<sup>849</sup>, além de Cinzia Arruza e Silvia Federici, que nomearam o *trabalho reprodutivo*<sup>850</sup>. Por ora, utilizo os termos como *quase* sinônimos.

Assim, se o trabalho do cuidado é descrito por Pascale Molinier como um trabalho discreto<sup>851</sup> – tal como Levinas também aponta – invisíveis na limpeza do escritório que recoloca todos os objetos no mesmo lugar, nos adiantamentos de trabalhos não solicitados realizados pela secretária, no respeito ao pudor etc.; trazê-lo à tona nomeando-os e reclamando a divisão com os homens, resolveria os problemas relacionados aos diversos âmbitos de participação desiguais das mulheres? Se o foco se orientar unicamente para as tarefas do cuidado que envolvem, para delimitar como apresentado na introdução, o cuidado das crianças, dos idosos ou mesmo a execução do serviço doméstico, ainda que seja dividida entre as pessoas que moram na mesma casa, adultos responsáveis por filhos etc.; essa divisão deixa de sobrecarregar um indivíduo para sobrecarregar talvez dois, três.

De fato, diminuir horas dispensadas para o trabalho soa como música para os (nossos) ouvidos. No entanto, o problema foi dividido e as necessidades com o cuidado continuam dentro do mesmo jogo. Como esse trabalho é imprescindível para que as pessoas estejam inteiras para realizar os outros trabalhos que não o do cuidado, estes que também são necessários para pagar por produtos e serviços que são produzidos por outros, acaba que

<sup>848</sup> Uma das definições de *cuidado* envolve toda a atividade que inclui tudo o que fazemos com vistas a manter, continuar ou reparar nosso mundo, ou seja, o cuidado das crianças, dos idosos ou mesmo a execução do serviço doméstico. Estes são trabalhos costumam ter salários mais baixos e são realizados majoritariamente por mulheres. Cf. TRONTO, Joan. *Moral Boundaries: a political argument for an ethic of care* e; MOLINIER, Pascale. *El Trabajo de Cuidado y la Subalternidad*.

<sup>849</sup> "Elas [as tarefas domésticas] estão, mais exatamente, relacionadas com a produção no sentido de uma *precondição*". DAVIS, Angela. *Mulheres, raça e classe*, p. 236.

<sup>850</sup> Cinzia Arruza defende uma teoria unitária na qual a precisão dos conceitos de *produção* e *reprodução* de Marx levariam a uma compreensão, por um lado, de que o capitalismo não é estritamente econômico e, por outro, os que se ocupam da reprodução não estão apartados do capitalismo. ARRUZA, Cinzia. *Funcionalista, determinista, reducionista: feminismo da reprodução social e seus críticos*. FEDERICI, Silvia. *O ponto zero da revolução* e; FEDERICI, Silvia. *O Calibã e a bruxa*.

<sup>851</sup> MOLINIER, Pascale. *Antes que todo, el cuidado es un trabajo*, pp. 53-55.

grande parte do tempo disponível das pessoas, quando acordadas, fica preenchido por atividades, mesmo quando o trabalho é compartilhado. O tempo para descanso, também necessário para repor as energias para realizar ambos (trabalho do cuidado e trabalho que não o do cuidado), é retirado agora de todas e todos. O que se fez foi *democratizar a falta de tempo*, mas será que se ganhou tempo? Da perspectiva derridiana, muito provavelmente, não. Ainda assim, alguém poderia dizer, ao menos na *presença*, a mulher deixou de gastar tempo com atividades do cuidado, ganhando tempo para si. Será?

Fiquemos com o caso brasileiro – mas reitero, com Cinzia Arruza, que as forças capitalistas tocam a todas e todos neste planeta, ainda que se tenha que avaliar as singularidades de cada contexto. A convocação pela divisão das tarefas domésticas pode ter como consequência, diante do modo de produção ao qual estamos submetidos, a responsabilidade exclusiva de famílias e indivíduos que estão cada vez mais sobrecarregados com a própria gerência da empresa chamada vida, o que se poderia homologar com o mesmo nome de uma reconhecida revista semanal brasileira: *Você S/A*. Apesar dos ares de grande empresa, esse nome ainda estaria muito longe do que caracteriza a sociedade do empreendedorismo de si. *S/A*, cuja sigla designa *sociedade anônima*, define uma natureza jurídica de uma empresa que possui ações divididas entre acionistas, isto é, haveria diversos sócios numa mesma empresa, na qual a experiência de "Você é a sua própria empresa" não se realiza individualmente.

Ainda assim, o nome da revista permanece um bom exemplo na sua contradição, porque se vende a ideia de que ser empreendedor de si mesmo é como ser empresário de uma empresa de alto valor de investimento, como se quem hoje ocupa essa posição hierárquica tivesse as mesmas condições ou tivesse começado suas atividades tal qual os que atualmente atuam sob o nome jurídico de Micro Empreendedor Individual (MEI), instrumento criado em 2008 para "regularizar" o trabalho informal em nosso país, enquanto a reforma trabalhista de 2017 informalizou o trabalho formal. Esses dois processos culminam na espoliação de direitos trabalhistas, quando se abriu mão da "promessa" de formalização – para os que acreditavam na formação do Estado brasileiro – com direitos assegurados a todas e todos trabalhadores, tanto para a trabalhadora que se auto-gerencia (como, por exemplo, as 45% de mulheres "donas" de micro empresas individuais<sup>852</sup>), quanto para o trabalhador "auto-gerente

---

<sup>852</sup> MULHERES representam em média 45% dos MEIs com CNPJs ativos. *Mercado & Consumo*.

subordinado"<sup>853</sup> (como os 97% de homens que compõem a categoria dos entregadores de aplicativo<sup>854</sup>), quando entra no mercado as plataformas digitais de intermediação de trabalho.

Esse processo de precarização do trabalho recebeu o nome de uberização em "homenagem" à empresa *Uber*, que se autodenomina uma empresa de tecnologia que conecta passageiros e motoristas, ainda que haja suspeitas sobre sua atuação na área de transporte<sup>855</sup>, a despeito da justiça brasileira ter negado essa identificação por muitos anos, endossando o argumento da multinacional<sup>856</sup>. Segundo Ludmila Abílio<sup>857</sup>, a desproteção e perda de garantias conjuntamente à transferência dos riscos das atividades para o trabalhador e sua total disponibilidade à plataforma, sem receber remuneração das horas de espera por um "serviço contratado", está no cerne do processo de precarização.

Sem me estender no fato de que a pesquisadora já percebia essa forma de exploração desde as práticas das mulheres revendedoras de produtos da *Natura*<sup>858</sup>, interessa-me, nesse momento, a disponibilidade de horas nesses trabalhos para plataformas digitais, ainda que esses trabalhadores, de alguma forma, estejam relacionados ao trabalho reprodutivo ou do cuidado. Como as atividades de motoristas e entregadores são exercidas majoritariamente por homens – chegando a relatos de jornadas de 12 horas por dia, 7 dias por semana –, somando-se a isso um aumento de mulheres empreendedoras nos últimos anos<sup>859</sup>, em grande parte devido a uma rotina que aparenta mais adequada à maternidade<sup>860</sup> – não sendo exatamente uma escolha quando "após 24 meses, quase metade das *mulheres* que tiram licença-maternidade está fora do mercado de trabalho"<sup>861</sup> formal –; teríamos, então, uma situação de uma família heteronormativa em que a mulher empreende em casa e o homem sai para trabalhar como entregador de uma plataforma, permanecendo, em média, 12 horas fora de casa.

<sup>853</sup> Termo proposto por ABÍLIO, Ludmila Costcheck. *Uberização: do empreendedorismo para o auto-gerenciamento subordinado*.

<sup>854</sup> CENTRO BRASILEIRO DE ANÁLISE E PLANEJAMENTO. *Mobilidade Mobilidade urbana e logística de entregas: um panorama sobre o trabalho de motoristas e entregadores com aplicativos*.

<sup>855</sup> Cf. argumentos jurídicos em BABOIN, José Carlos de Carvalho. *Trabalhadores sob demanda: o caso Uber*.

<sup>856</sup> No mês de setembro de 2023, a justiça brasileira finalmente considerou que a relação entre a empresa e seus motoristas configura uma relação de emprego, mas a Ré ainda pode recorrer. JUSTIÇA multa UBER em R\$ 1 bi e manda empresa registrar motoristas. *UOL*.

<sup>857</sup> ABÍLIO, Ludmila Costcheck. *A uberização antes do uber*.

<sup>858</sup> ABÍLIO, Ludmila Costcheck. *Sem Maquiagem*.

<sup>859</sup> NÚMERO de mulheres empreendedoras no Brasil cresce e chega a 10,3 milhões. *Jornal Hoje*.

<sup>860</sup> 7 a cada dez mulheres buscaram o empreendedorismo por conta da maternidade. *Revista Exame*.

<sup>861</sup> MULHERES perdem trabalho após terem filhos. *Portal FGV*.

Nessa suposta família, embora a empreendedora não necessariamente deva trabalhar para plataformas, a mulher tem seu tempo bastante ocupado por todas as responsabilidades que assume na prestação do serviço ou confecção do produto para venda, e também por todos os "setores" da empresa, tais como formalização, certificação, comunicação, estratégia, gestão, organização etc.<sup>862</sup>, que não são demandados por aquelas e aqueles que atuam nos regimes de uma instituição. Como esse trabalho geralmente é realizado dentro da própria casa, ela costuma utilizar os entretempos para lidar com tarefas do cuidado. Quando o homem chega ao final do dia nessa mesma casa após as 12 horas externas, ele terá pouco tempo para compartilhar essas tarefas até cair na cama e dormir. Contexto que deve muito provavelmente contribuir para o resultado da pesquisa, com dados de 2022, que mostra que "mulheres que exercem algum trabalho remunerado gastam 6 horas e 48 minutos a mais por semana do que homens em afazeres domésticos e/ou cuidados de pessoas"<sup>863</sup>. Embora, se considerada a média entre mulheres ocupadas e não ocupadas, essa quantidade sobe para 9 horas e 36 minutos. Em relação a anos anteriores, houve uma queda, já que em 2019 elas gastavam 10 horas e 36 minutos a mais do que os homens. Mas para algumas delas, o tempo que se "ganha" ao dividir as tarefas do cuidado, para quem as divide realmente, acaba sendo absorvido por várias outras tarefas exigidas pela precarização do trabalho.

Isso porque não estou considerando outros trabalhos do cuidado, como o de cuidadoras, que denunciam também privação de dias de descanso<sup>864</sup> com jornadas ininterruptas, bem como a ausência de pesquisas sobre os impactos da plataformização no cotidiano de trabalhadoras domésticas que já se utilizam desses "intermediários"<sup>865</sup>, estes que deixam para a relação a dois todos os ônus.

Pois bem, a família acima imaginada não se trata de qualquer família. Afinal, já há diferença entre mulheres que estão ocupadas e mulheres que não estão ocupadas com relação

---

<sup>862</sup> A pesquisa "Tempo do empreendedor" do Sebrae, em 2021, indicou que as micro empreendedoras e empreendedores individuais possuem uma jornada de trabalho média de 9,2 horas por dia, sendo que as mulheres são mais impactadas pela sensação de falta de tempo para desempenhar as funções de sua micro empresa. EMPREENDEDOR trabalha muito, mas sente que falta tempo para a empresa, mostra pesquisa. Revista Pequenas Empresas & Grandes Negócios.

<sup>863</sup> Dados da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (PNAD Contínua) sobre Outras Formas de Trabalho 2022. COM EMPREGO, mulheres dedicam 6h48 a mais que homens ao trabalho doméstico. *Estadão Expresso*. <https://expresso.estadao.com.br/naperifa/com-emprego-mulheres-dedicam-6h48-a-mais-que-homens-ao-trabalho-domestico/>

<sup>864</sup> FEDERAÇÃO NACIONAL DAS TRABALHADORAS DOMÉSTICAS. Pandemia piora as condições de trabalho na economia informal do cuidado no Brasil.

<sup>865</sup> PEREIRA, Maria Júlia Tavares; CARDOSO, Ana Claudia Moreira. *Plataformas de Trabalho de cuidado: um olhas interseccional necessário*.

à quantidade de horas dispendidas para tarefas domésticas. E ainda há outras variáveis que interferem nessa quantidade de horas dispendidas. Sabemos que 65% do trabalho doméstico no Brasil é realizado por mulheres negras<sup>866</sup>, com renda de até R\$ 1.055,00, em 2022, abaixo, portanto, do salário mínimo (oficial) vigente<sup>867</sup>. O perfil dos entregadores de aplicativo também corresponde a uma maioria de homens negros com renda de 1 a 2,5 salários<sup>868</sup>.

Essas pessoas não só realizam atividades laborais da porta de casa para fora, prestando serviços do cuidado para outros que podem pagar por eles, como devem realizar as próprias tarefas domésticas, pois a sua renda não permite que possam pagar por elas. É nesse momento que a divisão da falta de tempo se faz presente: o que se ganhou foi mais tempo para os trabalhos que cada vez mais sobrecarregam os indivíduos.

O que se faz nesse mundo, então, para ganhar tempo? Paga-se pelo trabalho do outro, nesse caso, do cuidado e de sua intermediação. Estes exercidos fora de casa por uma parte da população sexuada e racializada. Desse modo, quando se discute o compartilhamento das tarefas do cuidado não necessariamente se resolve o problema de sobrecarregar mais mulheres. Quando não se compartilha, de fato, com todos e todas, o trabalho precisa ser realizado por alguém. A reposição se faz necessária recaindo, como de costume, sobre quem está mais vulnerável.

Sabendo disso, algumas das reivindicações – considerando que nos países do Sul global a rede de apoio, vizinhança e ajuda solidária estão também sobrecarregadas –, direcionam-se para a socialização desse trabalho, ou seja, solicita-se um maior número de instituições estatais que suportem os que não puderem pagar pelos serviços do cuidado. Teríamos, assim, mulheres (i)migrantes racializadas como perfil de escore do trabalho do cuidado, enquanto quem suportaria suas demandas por cuidado seria o próprio Estado que ela também suporta, se levada em conta, na filosofia levinasiana, que a relação intersubjetiva é anterior à relação social, à instituição, à comparação com a entrada do terceiro. Mas, como

<sup>866</sup> IBGE: número de trabalhadoras domésticas caiu em dez anos. *Agência Brasil*.

<sup>867</sup> O salário mínimo em 2022 era de R\$ 1.212,00, conforme a lei Lei 14.358/2022.

<sup>868</sup> Segundo pesquisa do Cebrap, 63% dos entregadores se enquadram nessa faixa de rendimento, proveniente do trabalho com aplicativos. É importante salientar que a metodologia diferenciou entregadores de motoristas, cuja renda média é maior. No cálculo foram considerados descontos em relação à renda bruta, tais como: combustível, manutenção, seguro, aluguel, impostos e multas, com valores declarados pelos próprios entregadores. Mas os custos desse trabalho são maiores do que estes, se considerados – como deve ser – equipamentos e impostos para além dos associados apenas à motocicleta: celular e fatura do plano, desgaste dos equipamentos, taxas bancárias e de transação, impostos de MEI, contribuição do INSS etc. CENTRO BRASILEIRO DE ANÁLISE E PLANEJAMENTO. *Mobilidade Urbana e logística de entregas: um panorama sobre o trabalho de motoristas e entregadores com aplicativos*.

ele, o estado, suportaria, se, até então, estava sendo suportado por quem ele deve agora suportar, a partir das exigências postas por uma parte das teóricas e movimento feminista?

Justamente a filosofia levinasiana se contrapõe à ideia de que as relações intersubjetivas ocorrem após as relações institucionais. O que tentei demonstrar com Levinas e Derrida é uma socialidade que não se efetiva sem, por um lado, uma relação de acolhimento enquanto trabalho e, por outro, um acolhimento enquanto tempo messiânico; este último indispensável à *hipérbole feminista*. Dessa forma, no âmbito do deslocamento do trabalho pela temporização, o compartilhamento dessas atividades exige introduzir a noção de *refém* contida na obra *De outro modo que ser ou para lá da essência*, na qual Derrida pré-vê na substituição uma saída para a dominação entre hospedeiro e hóspede, que não resulte no impasse acima revelado. Mas suas pistas, que nesta pesquisa começam com o deslocamento da razão para a sensibilidade desde a cega chorosa, também foram deixadas na habitação do feminino, em contraste ao proprietário vidente, numa nova maneira de habitar ou nas palavras de Derrida, novamente: "um exilado, um refugiado, um hóspede e não um proprietário". Humanismo desta 'alteridade feminina', humanismo da outra mulher, do outro (como) mulher<sup>869</sup>.

Ao deslocar a hospitalidade para antes da propriedade, o feminino habita a propriedade invisivelmente, habita, pois, de outra maneira. Não sendo proprietária e estando sob o ponto cego do trabalho, seu rastro sacode as condições de possibilidade na presença, atuando sobre o trabalho do acolhimento como um dos polos indecíveis, limiaridade na qual mulher e feminino se encontram abertas pela leitura que realizei em Levinas de uma mulher nem *ente* nem *ser*. Essa movimentação que o rastro traz vale tanto para o trabalho da casa, como para o trabalho da fecundação e gestação, os quais chamei, para além de trabalho do cuidado, de trabalho reprodutivo. Sendo assim, a mulher revelada como um rastro, reenvia à conexão anunciada mais cedo – quando ao conceder as terras ao povo eterno, Deus também o transforma em estrangeiro – a respeito da relação entre a mulher e divino. A comparação do feminino à expropriação do proprietário em casa mostra que a mulher não só protege as mercadorias, mas faz com que sejam compartilhadas com Outrem no descerramento das portas e janelas.

---

<sup>869</sup> DERRIDA, Jacques. *Adeus a Levinas*, p. 55.

Nessa hospitalidade que destitui as propriedades individuais – pois não se trata de recorrer à expropriação que instaurou a modernidade<sup>870</sup>, as bruxas<sup>871</sup> etc. – a subjetividade se abre para a exterioridade e o feminino se substitui ao substituir-se da subjetividade sacrificada, tal qual a *hipótese suplementar* das cegas ou da filha invisível. A situação de refém, que infelizmente não poderei explorar aqui, reverte a noção de penhor quando deslocada ao passado imemorial. Na suplementação, a demanda por compartilhamento, que já não é mais de uma pessoa oprimida no lugar de exclusão e suporte, é por vir de *outra* sociedade onde hospeiro e hóspede partilham da (in)condição de refém. É isso ou resta a solução de sempre, ou seja, colocar outra pessoa no lugar apenas como uma inversão, sobrecarregando quem ocupar essa posição. Seguindo Derrida, sem esse deslocamento, o limite está posto pela presença subordinadora.

Mas para que se movimente a base hierárquica, o deslocamento não deve ser suficiente. É preciso que sobrevenha o acontecimento, como um excesso de passado que volta trazendo novamente, sem reproduzir, o que ficou de fora. A maneira pela qual, portanto, o deslocamento ocorre produzindo pela passividade uma novidade, comporta meu interesse em responder sobre como o *ser feminino* implicaria de fato na transformação nas condições de suporte das mulheres empíricas.

Quais seriam as estratégias políticas mais eficazes nessa transformação: a visibilidade dos trabalhos das mulheres ou a invisibilidade da temporização? Isso dependerá de compreender, conseqüentemente, não somente as duas leituras 1) da *hipérbole androcêntrica*, a qual apresentei no terceiro capítulo, e 2) da *hipérbole feminista*, a qual vislumbro nessas considerações finais. Mas da maneira pela qual elas interagem numa *iterabilidade*, em um movimento de repetição que não produz o Mesmo, como comecei a pensar, por exemplo, com *a viagem noturna do traço*. Um movimento inspirado na dialética – a *différance* foi nomeada como alternativa à diferença hegeliana, assim confirma Derrida em *Posições*<sup>872</sup> – mas que não deve ter as oposições filosóficas da *Aufhebung*. A investigação dessa iteração, portanto,

<sup>870</sup> Cf. MARX, Karl. *O capital*, capítulo 24, Livro I.

<sup>871</sup> Cf. FEDERICI, Silvia. *Calibã e a Bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva*.

<sup>872</sup> "É por ser tratar ainda da relação com Hegel que é preciso elucidar (trabalho difícil que, em grande parte, resta ainda por fazer e que continua, de uma certa maneira, interminável, ao menos se quisermos conduzi-lo com rigor e cuidado), que eu tentei distinguir a *différance* (no qual o 'a' marca, entre outros aspectos, o caráter produtivo e conflitivo) da diferença hegeliana. E isso justamente no ponto em que Hegel, na grande *Lógica*, só determina a diferença como contradição a fim de resolvê-la, interiorizá-la". DERRIDA, Jacques. *Posições*, p. 50.



obrigará que eu também trabalhe em diálogo com os conceitos correspondentes da dialética hegeliana.

Assim, coloca-se nessa relação entre as duas leituras uma habitação invisível do *ser* feminino sobrevivendo de um passado imemorial na visibilidade das mulheres empíricas, configurando uma nova ontologia. O acontecimento que se espera seria algo como a mudança da diferença histórica pela diferença sexual, reclamada por Spivak. No entanto, será que essa *outra* ontologia, que Derrida chama *hantologie*, teria condições de responder às urgentes transformações éticas? Segundo a filósofa Dirce Solis,

a tradicional ontologia dá lugar à *hontologia* (no inglês *hauntology*, *hantologie* em francês) desencadeando um jogo com a expressão inglesa proveniente de *to haunt*, verbo que designa assombrar, aparecer, visitar, este visitar inesperado que assusta, aterroriza e que tem o seu correspondente francês no verbo *hânter* (obsidiar)<sup>873</sup>.

Essa realidade assombrada pelo excesso de passado, que é passível de ser anunciada com um retorno da bruxa, da cega chorosa; alteraria a dinâmica da diferença histórica pelo acontecimento? O feminino invisível que habita o visível conseguiria interromper a propriedade do filho? Cessar-se-ia a associação imediata entre mulher e reprodução? A meta-ética, enquanto pré-ética, daria conta dessa mudança? E quando ela acontece, ao torná-la visível, já se estaria mais uma vez sob o regime da subordinação da presença?

Estas são questões que ainda devem me assombrar, as quais devo levar adiante a descoberta da aporia das hipérboles androcêntrica e feminista, buscando compreender o *Manifesto Feminista*, pensando, desta vez, a relação mais intrínseca entre mulher/trabalho-feminino/tempo messiânico. Algo como Derrida lê em Marx com sua tentativa de acabar com os espectros: "apenas essa efetividade [do trabalho, da produção, da efetuação, das técnicas] pode triunfar sobre a carne puramente espectral"<sup>874</sup>, ao mesmo tempo que sabemos que Marx não quer acabar com todos os espectros, ao menos não o que ronda(va) a Europa. Ou o que seria do *Manifesto Comunista*? Se há perigo em receber todo e qualquer outro, essa seria, para Derrida, a única maneira de não reduzir Outrem ao Mesmo, confiando que com a abertura, o feminino apresente-se como rastro, como espectro, aquele que "habita sem residir"<sup>875</sup>.

<sup>873</sup> SOLIS, Dirce Eleonora Nigro. *Espectros*, p. 24.

<sup>874</sup> DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx*, p. 175.

<sup>875</sup> DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx*, p. 35.

E se o feminino volta como um rastro, sendo que a mulher não pode ser apenas invertida em Outrem, sua invisibilidade, caso se apresente na relação de hospitalidade, não deve ser interpretada na figura do sagrado feminino<sup>876</sup>. Se a mulher é deusa, é enquanto experiência com o todo outro<sup>877</sup>, a qual acrescento: como as lágrimas da cega, cegueira que crê antes dos olhos do coração iluminado, relação de fé com o Infinito renunciando vínculos intersubjetivos e sociais; como bruxa sacrificada que suporta sem precisar vir à luz do dia, mas retorna como espectro messiânico, rastro do feminino, que mais do que cobrar a dívida da opressão da mulher, reúne em torno de seu sofrimento, ao mesmo tempo em que recebe todas as demandas por se libertar das forças proprietárias que exploram nossa incondição vulnerável. Surge, assim, o espectro do feminino que ronda nossa sociedade.

---

<sup>876</sup> Para Levinas a alteridade é feminina e Outrem é santo, lugar da revelação da transcendência da alteridade, mas não instituição, ídolo. Para o filósofo, santidade é tradução para o termo hebraico *kadosh*, respectivo à palavra grega ética. Cf. os múltiplos sentidos de santidade em BERNARDO, Fernanda. *E. Lévinas – da meta-ética à política*; e LEVINAS, Emmanuel. *Do sagrado ao santo: cinco novas interpretações talmúdicas*.

<sup>877</sup> Carla Rodrigues chega a essa conclusão: 'Desde que haja essa estrutura de estar consigo, de falar, de produzir um sentido invisível, desde que haja em mim um testemunho daquilo que os outros não veem e que, portanto, é ao mesmo tempo 'outro que eu e mais íntimo que eu mesmo', desde que se possa guardar um segredo comigo, haverá isso que Derrida chama deus, que se desloca para qualquer relação com a alteridade. Já não mais o deus da fé das religiões dos livros, ou o senhor barbudo sentado num trono que povoa as lembranças da infância de Derrida. Deus já não precisa estar, como anunciara Nietzsche, porque o nome de deus passa a ser qualquer experiência com a alteridade que desde Levinas é feminina. Deus – uma mulher". RODRIGUES, Carla. *Dois palavras para o feminino: hospitalidade e responsabilidade*, p. 180.

## Referências bibliográficas

- 7 a cada dez mulheres buscaram o empreendedorismo por conta da maternidade. *Revista Exame*. 12 Mai. 2019. Disponível em: [<https://exame.com/pme/7-a-cada-10-mulheres-buscaram-o-empendedorismo-por-conta-da-maternidade/>]. Acesso em: 23 Set. 2023.
- ABÍLIO, Ludmila Costheck. *Sem Maquiagem*. São Paulo: Boitempo, 2014.
- ABÍLIO, Ludmila Costheck. Uberização: do empreendedorismo para o auto-gerenciamento subordinado. *Psicoperspectivas*, Valparaíso, v. 18, n. 3, pp. 41-51, Nov. 2019.
- ABÍLIO, Ludmila Costheck. *A uberização antes do uber*. 30 Set. 2020. Disponível em: [[https://www.youtube.com/watch?v=Kp3\\_H-qFzTk](https://www.youtube.com/watch?v=Kp3_H-qFzTk)].
- ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.
- ALLOA, Emmanuel. Escritura, encarnação, temporização: Merleau-Ponty e Derrida acerca de A origem da Geometria. *DoisPontos*, Curitiba, São Carlos, v. 9, n. 1, pp. 71-95, Abr. 2012.
- ALVES, Eustaquio. Diniz. 80 anos do direito de voto feminino no Brasil. *Observatório Brasil da Igualdade de Gênero*, 24 Fev. 2012. Disponível em: [<http://www.observatoriodegenero.gov.br/menu/noticias/80-anos-do-direito-de-voto-feminino-no-brasil-por-jose-eustaquio-diniz-alves/>]. Acesso em: 14 Nov. 2015.
- ALVES, Marco Antônio. Do controle das emoções e ações físicas segundo Descartes: em busca do bem-viver. In: ALVES, Marco Antônio (org.). *Cognição, emoções e ação*. [online]. São Paulo: Cultura Acadêmica; UNICAMP; Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência, pp. 55-74, 2019. Disponível em: [<http://books.scielo.org/id/hcrqt>].
- ANDRADE, Mario de. Do desenho. In: *Aspectos das artes plásticas no Brasil*. São Paulo: Martins, pp. 69-77. 1965.
- AQUINO, João Emiliano Fortaleza de. Blaise Pascal: os limites do método geométrico e a noção de "coração". *Trans/Form/Ação*, São Paulo, v. 31, n. 2, pp. 39-59. 2008.
- ARANTES, Paulo. *O neoextrativismo depois da catástrofe*. (Debate). Ouro Preto: Grupo de Estudos Modernidade e Catástrofe, 18 Nov. 2022. Disponível em: [<https://www.youtube.com/watch?v=qfbzK9cTDhQ&list=PL-RCzDXTbJEeY5F8sRXLChv0aP5SGJfAA&index=39&t=3404s>].
- ARISTÓTELES. *Física*. Editora Gredos, 1995.
- ARRUZA, Cinzia. Considerações sobre o gênero: reabrindo o debate sobre patriarcado e/ou capitalismo. *Revista Outubro*, n. 23, pp. 33-58. 2015.
- \_\_\_\_\_. *Ligações perigosas: casamentos e divórcios entre marxismo e feminismo*. São Paulo: Usina, 2019.
- ARRUZA, Cinzia, BHATTACHARYA, Tithi, FRASER, Nancy. *Feminismo para os 99% - um manifesto*. São Paulo: Boitempo, 2019.
- BABOIN, José Carlos de Carvalho. Trabalhadores sob demanda: o caso Uber. *Revista TST*, Brasília, v. 83, n. 1, pp. 330-362, Jan-Mar. 2017.
- BARBOSA, Keylla. Da Verwerfung em Freud à forclusão em Lacan. *Reverso*, v. 41, n. 77, pp. 57-64. 2019.
- BATAILLE, Georges. *A história do olho*. São Paulo: Cia das Letras, 2018.
- BAUDELAIRE, Charles. L'art mnémonique. In: *L'art romantique*. Calmann Lévy, Paris, 1885.
- BEAUVOIR, Simone de. *O Segundo sexo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009.

BENNINGTON, Geoffrey. Desconstrução e Ética. In: DUQUE-ESTRADA, Paulo César (org.). *Desconstrução e ética: ecos de Jacques Derrida*. Rio de Janeiro: PUC-Rio: Loyola, 2004.

BENNINGTON, Geoffrey; DERRIDA, Jacques. *Jacques Derrida*. Rio de Janeiro. Jorge Zahar, 1996.

BECKERT, Cristina. "O Messias sou eu": reflexões sobre o messianismo de Emmanuel Lévinas. In: *Reflexão*, Campinas, v. 33, n. 94, pp. 103-109, Jul-Dez. 2008.

\_\_\_\_\_. Lévinas e a alteridade no feminino. In: FERREIRA, Maria Luísa (org.). *O que os filósofos pensam sobre as mulheres*. São Leopoldo: Editora UNISINOS, pp. 237-249. 2010.

\_\_\_\_\_. Introdução. In: LEVINAS, Emmanuel. *De outro modo que ser ou para lá da essência*. Lisboa: Centro de Filosofia da Faculdade de Lisboa, 2011.

BENHABIB, Seyla; BUTLER, Judith, CORNELL, Drucilla; FRASER, Nancy. *Debates feministas: Um intercâmbio filosófico*. São Paulo: Editora Unesp, 2018.

BENJAMIN, Walter. *Origem do drama trágico alemão*. Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2013.

BENSUSSAN, Gérard. *Tempo messiânico: tempo histórico e tempo vivido*. Nova Petrópolis: Nova Harmonia, 2009.

\_\_\_\_\_. *L'oubli, une vertu prophétique*. 2006. Disponível em: [[https://institut-rachi-troyes.fr/wp-content/uploads/2016/08/oubli\\_bensussan.pdf](https://institut-rachi-troyes.fr/wp-content/uploads/2016/08/oubli_bensussan.pdf)].

BENVENISTE, Emile. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. V.1. Économie, parenté, société. Paris: Les Éditions de Minuit, 1993.

BERNARDO, Fernanda. A morte segundo Emmanuel Levinas: limite-limiar do eu inter-essado. *Revista Filosófica de Coimbra*, Coimbra, v. 6, n. 11, pp. 119-203, Mar. 1997.

\_\_\_\_\_. Lévinas e derrida: ponto(s) de (não) - contato. In: DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar (org.). *Espectros de Derrida*. Rio de Janeiro: NAU - Editora PUC - RIO, 2008.

\_\_\_\_\_. O segredo da fé – o fiel ateísmo de Derrida. *Revista Filosófica de Coimbra*, Coimbra, n. 49, pp. 29-90. 2016.

\_\_\_\_\_. Lévinas – da meta-ética à política. *Revista Filosófica de Coimbra*, Coimbra, n. 60, pp. 215-234. 2021.

\_\_\_\_\_. Justiça's - ambiguidades: da justiça à justiça em Emmanuel Levinas. *Revista Ética e Filosofia Política*, Juíz de Fora, v. 1, n. XXV, pp. 108-143, Jul. 2022.

BÍBLIA SAGRADA. Edição Pastoral. São Paulo: Paulus. Disponível em: [[http://www.paulus.com.br/biblia-pastoral/\\_INDEX.HTM](http://www.paulus.com.br/biblia-pastoral/_INDEX.HTM)].

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2013.

BNF. *Le cabinet des beaux-arts, ou Recueil d'estampes gravées d'après les tableaux d'un plafond où les beaux-arts sont représentés. Avec l'explication de ces mêmes tableaux*. Disponível em: [<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b86262227/f1.item>].

BORGES, Jorge Luis. Funes, o memorioso. In: *Ficções*. São Paulo: Editora Globo, pp. 109-117. 1997.

BORRADORI, Giovanna. *Filosofia em tempos de terror: Diálogos com Jurgem Habermas e Jacques Derrida*. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

BUTLER, Judith. *Problemas de Gênero: Feminismo e Subversão da Identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

\_\_\_\_\_. *Relatar a Si Mesmo: Crítica da violência ética*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

\_\_\_\_\_. *Caminhos Divergentes: judaicidade e crítica do sionismo*. São Paulo: Boitempo, 2017.

- CAMPOS, Mariana de Almeida. A concepção cartesiana da liberdade nos Princípios da Filosofia. *Cadernos Espinosanos*, n. 23, pp. 73-93. 2010.
- CANDIDO, M. R. Atenas e a materialidade do ofício de aprendiz de feiticeiro. *Romanitas - Revista de Estudos Grecolatinos*, n. 9, pp. 16–25, 2017. DOI: 10.17648/rom.v0i9.18477. Disponível em: [https://periodicos.ufes.br/romanitas/article/view/18477]. Acesso em: 12 Ago. 2021.
- CANGUILLEM, Georges. Descartes e a técnica. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, v. 5, pp. 111-122, Dez. 1982.
- CAPUTO, John. Por amor às coisas mesmas: o hiper-realismo de Derrida. In: DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar (org.). *Às Margens: à propósito de Derrida*. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2002.
- \_\_\_\_\_. Após Jacques Derrida vem o futuro. *Revista de Letras*, São Paulo, v. 49, n. 2, pp. 173-179, Jul-Dez. 2009.
- CARNEIRO, Sueli. Mulheres em Movimento. *Revista Estudos Avançados*, São Paulo, v. 17, n. 49, pp. 117-132, 2003.
- CASCUDO, Luís da Câmara. Dicionário do Folclore Brasileiro. Rio de Janeiro: Ediouro, 2000.
- CENTRO BRASILEIRO DE ANÁLISE E PLANEJAMENTO. *Mobilidade Mobilidade urbana e logística de entregas: um panorama sobre o trabalho de motoristas e entregadores com aplicativos*. [livro eletrônico]. São Paulo: Cebrap, 2023.
- CENTENAS de estudantes sequestradas por grupo extremistas continuam desaparecidas na Nigéria. *Opera Mundi*, São Paulo, 22 Abr. 2014. Disponível em: [http://operamundi.uol.com.br/conteudo/noticias/34943/centenas+de+estudantes+sequestradas+por+grupo+extremista+continuam+desaparecidas+na+nigeria.shtml]. Acesso em: 02 Jul. 2016.
- CHALIER, Catherine. The exteriority of the feminine. In: CHANTER, Tina (org.). *Feminist Interpretations of Emmanuel Levinas*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2001.
- CHANTER, Tina (org.). *Feminist Interpretations of Emmanuel Levinas*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2001.
- CHANTER, Tina. *Ethics of Eros: Irigaray's rewriting of the philosophers*. London: Routledge, 1995.
- \_\_\_\_\_. Feminism and the other. In: BERNASCONI, Robert; WOOD, David. *The provocation of Levinas: rethinking the other*. London e New York: Routledge, 2003.
- CHAUÍ, Marilena. Merleau-Ponty: a obra fecunda. *Revista Cult*, ed. 123, Abr. 2008. Disponível em: [https://web.archive.org/web/20120510043307/http://revistacult.uol.com.br/home/2010/03/merleau-ponty-a-obra-fecunda/]. Acesso em: 03 Mar. 2022.
- COM EMPREGO, mulheres dedicam 6h48 a mais que homens ao trabalho doméstico. *Estadão Expresso*. 22 Ago. 2023. Disponível em: [https://expresso.estadao.com.br/naperifa/com-emprego-mulheres-dedicam-6h48-a-mais-que-homens-ao-trabalho-domestico/]. Acesso em: 24 Set. 2023.
- COMISSÃO de Inquérito Internacional diz que houve crimes de guerra na Ucrânia. *ONU News*. 23 Set. 2022. Disponível em: [https://news.un.org/pt/story/2022/09/1802141]. Acesso em: 13 Mai. 2023.
- CONTALDO, Sílvia Maria. Agostinho: a fé tem olhos próprios. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 42, Edição Especial, p. 115-134. 2019.
- CORRÊA, Hudson; LAZZERI, Thais; GARCIA, Sergio. A cada 11 minutos, uma mulher é violentada no Brasil. E ainda há quem diga que a culpa é da vítima. *Revista Época*, 27 Mai. 2016. Atualizado 06 Jun. 2016. Disponível em: [http://epoca.globo.com/tempo/noticia/2016/05/cada-11-minutos-uma-mulher-e-violentada-no-brasil-e-ainda-ha-quem-diga-que-culpa-e-da-vitima.html]. Acesso em: 10 Jun. 2016.
- DAVIS, Angela, *Mulheres, Raça e Classe*. São Paulo: Boitempo, 2016.
- DE LA PEZA, Edgardo. El significado de "cor" en San Augustin. *Revue des Études Augustiniennes*, v. 7, tome 4, pp. 339-368. 1961.

DELLA COSTA, Mariarosa; JAMES, Selma. *Mulheres e a subversão da comunidade*. 1971. Disponível em: [https://medium.com/qg-feminista/mulheres-e-a-subvers%C3%A3o-da-comunidade-de-mariarosa-dalla-costa-b7449ee52519]. Acesso em: 02 Jul. 2021.

DERRIDA, Jacques. *La voix e le phénomène: introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*. Paris, PUF, 1967.

\_\_\_\_\_. La double séance. In: *La dissémination*. Paris: Éditions du Seuil, 1972.

\_\_\_\_\_. A diferença. In: *Margens da Filosofia*. Porto: Rés-Editora, 1973.

\_\_\_\_\_. Ousia e Grammé. In: *Margens da Filosofia*. Porto: Rés-Editora, 1973.

\_\_\_\_\_. Tímpano. In: *Margens da Filosofia*. Porto: Rés-Editora, 1973.

\_\_\_\_\_. *Positions*. Chicago: The University of Chicago, 1981.

\_\_\_\_\_. Choreographies - interview with Christie V. McDonald. *Diacritics*, The Johns Hopkins University Press, v. 12, pp. 66-76. 1982.

\_\_\_\_\_. Comment ne pas parler: dénégations. In: *Psyche: Invention de l'autre*. Paris: Éditions Galilée, 1987.

\_\_\_\_\_. En ce moment même dans cet ouvrage me voici. In: *Psyche: Invention de l'autre*. Paris: Éditions Galilée, 1987.

\_\_\_\_\_. Limited Inc a b c . . . In: *Limited Inc*. Evanston: Northwestern University Press, 1988.

\_\_\_\_\_. *Mémoires d'aveugle: l'autoportrait et autres ruines*. Paris: Editions de la Réunion des musées nationaux, 1990.

\_\_\_\_\_. Le Sacrifice. *La Métaphore (Revue)*. Théâtre National Lille Tourcoing Région Nord-Pas de Calais: Éditions de la Différence, n.1, Printemps. 1993.

\_\_\_\_\_. *Aporias*. Stanford: Stanford University Press, 1993.

\_\_\_\_\_. *Espectros de Marx: o estado da dívida, o trabalho do lutro e a nova Internacional*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

\_\_\_\_\_. *Force de loi: Le «fondement mystique de l'autorité»*. Paris: Éditions Galilée, 1994.

\_\_\_\_\_. *Khôra*. Campinas: Papirus, 1995.

\_\_\_\_\_. *Paixões*. Campinas: Papirus, 1995.

\_\_\_\_\_. Circunfissão. In: BENNINGTON, Geoffrey; DERRIDA, Jacques. *Jacques Derrida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

\_\_\_\_\_. História da Mentira: Prolegômenos. *Revista Estudos Avançados*, São Paulo, v. 10, n. 27, Ago. 1996.

\_\_\_\_\_. *Adieu a Emmanuel Lévinas*. Paris: Éditions Galilée, 1997.

\_\_\_\_\_. Du marxisme: dialogue avec Daniel Bensaïd. In: *Sur Parole: Instantanés philosophiques*. Éditions de l'Aube, 1999.

\_\_\_\_\_. Hospitality, justice and responsibility: a dialogue with Jacques Derrida. In: KEARNEY, Richard; DOOLEY, Mark. (ed.). *Questioning Ethics: contemporary debate in philosophy*. London: Routledge, 1999.

\_\_\_\_\_. *Dar la muerte*. Barcelona: Ediciones Paidós, 2000.

\_\_\_\_\_. Fé e Saber: As duas fontes da "religião" nos limites da simples razão. In: *A religião: o seminário de Capri*. DERRIDA, Jacques; VATTIMO, Gianni. (orgs.). São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

\_\_\_\_\_. *Mal de arquivo: uma impressão freudiana*. Rio de Janeiro: Relumé Dumara, 2001.

\_\_\_\_\_. *O monolinguismo do outro*. Porto: Campo das Letras, 2001.

- \_\_\_\_\_. *On Cosmopolitan and forgiveness*. Oxon: Routledge, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Posições*. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.
- \_\_\_\_\_. *O animal que logo sou*. São Paulo. Editora UNESP, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar Da Hospitalidade*. São Paulo: Escuta, 2003.
- \_\_\_\_\_. *De que amanhã: diálogo/ Jacques Derrida; Elisabeth Roudinesco*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.
- \_\_\_\_\_. Qu'est-ce que la déconstruction?. *Le Monde*, 12 Out. 2004.
- \_\_\_\_\_. *A Farmácia de Platão*. São Paulo: Iluminuras, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Politics of friendship*. New York: Verso, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Derrida pour les temps à venir*. MAJOR, René (org.). Paris: Stock, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Força de Lei*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Psyche: Invention of the Other I*. California: Stanford University Press, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Adeus a Emmanuel Lévinas*. São Paulo: Perspectiva: 2008.
- \_\_\_\_\_. *Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva, 2008.
- \_\_\_\_\_. Solidariedade dos seres vivos. *Folha de São Paulo*, Caderno Mais! 27 Mai. 2001b. Disponível em: [<http://www.derrida.ufjf.br/entrevistas.htm>]. Acesso em: 15 Jul. 2009.
- \_\_\_\_\_. A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas. In: *A escritura e a diferença*. São Paulo: Perspectiva, 2009.
- \_\_\_\_\_. Violência e Metafísica. In: *A Escritura e a Diferença*. São Paulo: Perspectiva, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Éperons: Les Styles de Nietzsche*. Paris: Flammarion, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Introduction à L'origine de la géométrie*. Paris: Presses Universitaire de France, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Memórias de Cego: o auto-retrato e as ruínas*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.
- \_\_\_\_\_. *A voz e o fenômeno: introdução ao Problema do Signo na Fenomenologia de Husserl*. Lisboa: Edições 70, 2012.
- \_\_\_\_\_. *Com o desígnio, o desenho*. In: *Pensar em não ver: escritos sobre as artes do visível*. MICHAUD, Ginette; MASÓ, Joana; BASSAS, Javier (orgs.). Florianópolis, Editora da UFSC, pp. 161-190. 2012.
- \_\_\_\_\_. Entrevista com Jérôme Coignard. In: *Pensar em não ver: escritos sobre as artes do visível*. MICHAUD, Ginette; MASÓ, Joana; BASSAS, Javier (orgs.). Florianópolis, Editora da UFSC, pp. 155-160. 2012.
- \_\_\_\_\_. Pensar em não ver. In: *Pensar em não ver: escritos sobre as artes do visível*. MICHAUD, Ginette; MASÓ, Joana; BASSAS, Javier (orgs.). Florianópolis, Editora da UFSC, pp. 63-90. 2012b.
- \_\_\_\_\_. O Sacrifício. In: *Pensar em não ver: escritos sobre as artes do visível*. MICHAUD, Ginette; MASÓ, Joana; BASSAS, Javier (orgs.). Florianópolis, Editora da UFSC, pp. 397-411. 2012b.
- \_\_\_\_\_. Uma certa possibilidade impossível de dizer o acontecimento. *Revista Cerrados*, Brasília, v. 21, n. 33. pp. 231-251. 2012.
- \_\_\_\_\_. *Esporas: os estilos de Nietzsche*. Rio de Janeiro: NAU, 2013.
- \_\_\_\_\_. *Aporias: morrer – esperar-se nos "limites da verdade"*. Vinhedo: Editora Horizonte, 2018.
- \_\_\_\_\_. Coreografias - entrevista com Christie V. McDonald. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 27, n. 1, pp. 1-12. 2019.

DESCARTES, René. *Dioptrique*. Paris: J. Vrin, 1965.

\_\_\_\_\_. *As paixões da alma*. Coleção Os pensadores. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Jr. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

\_\_\_\_\_. *Meditações*. Coleção Os pensadores. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Jr. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

\_\_\_\_\_. *Princípios da filosofia*. Lisboa: Edições 70, 1997.

\_\_\_\_\_. *Regras para a direção do espírito*. Lisboa: Edições 70.

DONATELLI, Maria Carneiro de Oliveira Franco. A visão e o princípio de correspondência em Descartes. *Revista Brasileira de História da Ciência*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, pp. 26-35, Jan-Jun. 2008.

DUQUE-ESTRADA, Paulo César. Derrida e a escritura. In: DUQUE-ESTRADA, Paulo César (org.). *Às margens: à propósito de Derrida*. São Paulo: Loyola, 2002.

DUQUE-ESTRADA, Paulo César (org.). *Espectro de Derrida*. Rio de Janeiro: NAU, Editora PUC-Rio, 2008.

EMPREENDEDOR trabalha muito, mas sente que falta tempo para a empresa, mostra pesquisa. *Revista Pequenas Empresas & Grandes Negócios*, 10 Dez. 2021. Disponível em: [https://revistapegn.globo.com/Empreendedorismo/noticia/2021/12/empreendedor-trabalha-muito-mas-sente-que-falta-tempo-para-empresa-mostra-pesquisa.html]. Acesso em: 26 Set. 2023.

ENGELS, Friedrich. *A origem da família, da propriedade privada e do Estado: em conexão com as pesquisas de Lewis H. Morgan*. São Paulo: Boitempo, 2019.

ESCOUBAS, Éliane. Derrida et la vérité du dessin: une autre révolution copernicienne?. *Revue de métaphysique et de morale*, n. 53, pp. 47-59. 2007. Disponível em: [https://www.cairn.info/revue-de-metaphysique-et-de-morale-2007-1-page-47.htm]. Acesso em: 23 Nov. 2020.

ESTUPRO é usado como arma de guerra em zonas de conflitos armados de 21 países, alerta novo relatório da ONU. *Nações Unidas*, 20 Abr. 2014. Disponível em: [https://nacoesunidas.org/estupro-e-usado-como-arma-de-guerra-em-zonas-de-conflito-de-21-paises-diz-novo-relatorio-da-onu/]. Acesso em: 15 Jul. 2014.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

FEDERAÇÃO NACIONAL DAS TRABALHADORAS DOMÉSTICAS. Pandemia piora as condições de trabalho na economia informal do cuidado no Brasil. 26 Out. 2020. Disponível em: [https://fenatrad.org.br/2020/10/26/pandemia-piora-as-condicoes-de-trabalho-na-economia-informal-do-cuidado-no-brasil/]. Acesso em: 26 Set. 2023.

FEDERICI, Silvia. *Calibã e a Bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva*. São Paulo: Elefante, 2017.

\_\_\_\_\_. *Revolución en Punto Cero: Trabajo Domestico, Reproducción y Lutas Feministas*. Madrid: Traficantes del Sueños, 2013.

\_\_\_\_\_. Si soy abolicionista lo soy con todas las formas de explotación del trabajo humano. *El País*. 19 Mar. 2019. Disponível em: [https://elpais.com/elpais/2019/03/20/mujeres/1553071085\_109576.html?id\_externo\_rsoc=FB\_CC&fbclid=IwAR17ojvozTDok7eKmbWRZLcHvQ\_oLu3PkGkgvGMZBEVknqSVcO-cCRp3B0s]. Acesso em: 26 Jan. 2020.

FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA. Anuário Brasileiro de Segurança Pública 2020. Disponível em: [https://forumseguranca.org.br/wp-content/uploads/2021/02/anuario-2020-final-100221.pdf]. Acesso em: 06 Jun. 2021.

FREIRE, Maria Continentino. Por amor ao traço: uma leitura de "Memórias de Cego". *Ítaca*, n. 19, pp. 186-194. 2012.

FREUD, Sigmund. Uma dificuldade no caminho da psicanálise. In: *Edição standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Vol. 17, pp. 144-153. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FRIZZO, Antonio Carlos. *A Trilogia social: estrangeiro, orfã, e viúva no Deuteronômio e sua recepção na Mishná*. Tese (Doutorado em Teologia). Pontifícia Universidade Católica - RJ. 2009.



- GONZALEZ, Lélia. Cultura, Etnicidade e Trabalho: Efeitos Lingüísticos e Políticos da Exploração da Mulher. Comunicação apresentada no 8º Encontro Nacional da Latin American Studies Association. Pittsburgh: 1979.
- GRZIBOWSKI, Silvestre. Fenomenologia da corporeidade em Lévinas. IN: RIBEIRO Júnior, Nilo; AGUIAR, Diogo Villas Bôas; RIAL, Gregory; CARVALHO, Felipe Rodolfo (orgs.). *Amor e Justiça em Lévinas*. São Paulo: Perspectiva, 2018.
- GUILLAUMONT, Antoine. *Études sur la spiritualité de l'Orient chrétien*. Abbayé de Belle fontaine, 1996.
- GUNELLA, Elis Joyce. *Ontologia e Ética n'O Segundo Sexo de Simone de Beauvoir*. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. 2014.
- HABERMAS, Jurgen. *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- HADDOCK-LOBO, Rafael. Derrida e a oscilação do real. *Sapere Aude*, v. 4, n. 7, pp. 25-46. 2013.
- HANISH, Carol. *The personal is political*, 1969. Disponível em: [http://www.carolhanisch.org/Chwritings/PIP.html]. Acesso em: 20 Fev. 2017.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Vozes, 1992.
- HEIDRICH, Elisa Beschorner. *Quando o de fora faz a gente mergulhar para dentro: utilização de uma manifestação cultural como estímulo para a criação orgânica do ator em cena*. Memorial (Mestrado em Artes Cênicas). Universidade Federal do Rio Grande do Sul. 2013.
- HIRATA, Helena. Gênero, classe e raça: Interseccionalidade e consubstancialidade das relações sociais. *Tempo Social*, v. 26, n. 1, pp.61-73, Jun. 2014.
- \_\_\_\_\_. *O cuidado: teorias e práticas*. São Paulo: Boitempo, 2022.
- HUBNER, Manu Marcus. As jornadas dos israelitas pelo deserto. *Estação Literária*, v. 10B, pp. 276-287, Jan. 2013.
- HUSSERL, Edmund. Investigações Lógicas: sexta investigação. In: *Os Pensadores*. v. XLI. São Paulo: Abril Cultural, 1975.
- \_\_\_\_\_. *Investigaciones Lógicas*. v. 1. Madri: Alianza Editorial, 1985.
- \_\_\_\_\_. *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Meditações Cartesianas: introdução à fenomenologia*. São Paulo: Madras Editora, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2006.
- \_\_\_\_\_. *L'Origine de la Géométrie*. Trad. Jacques Derrida. Paris: Presses Universitaire de France, 2010.
- IBGE: número de trabalhadoras domésticas caiu em dez anos. *Agência Brasil*, 02 Abr. 2023. Disponível em: [https://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2023-04/ibge-numero-de-empregadas-domesticas-caiu-em-dez-anos]. Acesso em: 26 Set. 2023.
- INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTADÍSTICA. *Diferença cai em sete anos, mas mulheres ainda ganham 20,5% menos homens*. 08 Mar. 2019. Disponível em: [https://censo2022.ibge.gov.br/2012-agencia-de-noticias/noticias/23924-diferenca-cai-em-sete-anos-mas-mulheres-ainda-ganham-20-5-menos-que-homens.html]. Acesso em: 03 Jul. 2021.
- INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTADÍSTICA. *Informativo Desigualdades Sociais por Cor ou raça no Brasil 2019*. Estudos e Pesquisa, Informação Demográfica e Socioeconômica, vol. 41. Nov. 2019. Disponível em: [https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv101681\_informativo.pdf]. Acesso em: 03 Jul. 2021.
- IRIGARAY, Luce. The Fecundity of the Caress: a reading of Levinas, *Totality and Infinity*, "Fenomenology of Eros". In: *An a ethics of sexual difference*. New York: Cornell University Press, 1993.

JUSTIÇA multa UBER em R\$ 1 bi e manda empresa registrar motoristas. *UOL*, São Paulo, 14 Set. 2023. Disponível em: [<https://economia.uol.com.br/noticias/redacao/2023/09/14/uber-e-condenada-a-pagar-r-1bi-e-contratar-todos-os-motoristas-por-justica.htm>]. Acesso em: 26 Set. 2023.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.

\_\_\_\_\_. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. São Paulo: Iluminuras, 2006.

\_\_\_\_\_. *A Paz Perpétua*. Universidade da Beira Interior: Covilhã, 2008.

KONINGS, Johan; ELOY E SILVA, Luís Henrique. Raízes e intenção da tradução oficial da Bíblia da CNBB. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 52, n.1, pp. 33-53, Jan-Abr. 2020. Disponível em: [<https://doi.org/10.20911/21768757v52n1p11/2020>].

KORELC, Martina. *O problema do ser na obra de E. Levinas*. Tese (Doutorado em Filosofia). Pontifícia Universidade Católica-RS. 2006.

KRAMER, Heinrich; SPRENGER, James. *O Martelo das Feiticeiras*. Rio de Janeiro: Editora Rosa dos Tempos, 2004.

JAMES, Selma. *Sexo, raça e classe*. 1973. Disponível em: [<https://medium.com/qg-feminista/sexo-ra-%C3%A7a-e-classe-de-selma-james-16646c55b3f5>]. Acesso em: 01 Jul. 2021.

LACERDA, Tessa Moura. Leibniz e Espinosa: paixões na modernidade. In: ALVES, Marco Antônio (org.). *Cognição, emoções e ação*. [online]. São Paulo: Cultura Acadêmica; UNICAMP; Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência, pp. 75-90, 2019. Disponível em: [<http://books.scielo.org/id/hcrtq>].

LAMEIRAS, Maria Andreia Parente. Carta de Conjuntura. *IPEA*, Brasília, nota de conjuntura 6, n. 51. 2021. Disponível em: [[https://www.ipea.gov.br/portal/images/stories/PDFs/conjuntura/210413\\_cc51\\_not\\_a\\_mercado\\_de\\_trabalho.pdf](https://www.ipea.gov.br/portal/images/stories/PDFs/conjuntura/210413_cc51_not_a_mercado_de_trabalho.pdf)]. Acesso em: 01 Ago. 2021.

LANDIVAR, Liana Christian; RUPANNER, Leah; SCARBOROUGH, William; COLLINS, Caitlyn. Early Signs Indicate That COVID-19 Is Exacerbating Gender Inequality in the Labor Force. *Socius: Sociological Research for a Dynamic World*, V. 6: 1–3. American Sociological Association 2020. Disponível em: [<https://journals.sagepub.com/doi/pdf/10.1177/2378023120947997>]. Acesso em: 01 Ago. 2021.

LEAR, Jonathan. Allegory and Myth in Plato's Republic. In: SANTAS, Gerasimos(ed.). *The blackwell guide to Plato's Republic*. Blackwell Publishing, pp. 25-43. 2006.

LEVINAS, Emmanuel. *La Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. Paris: Alcan, 1930.

\_\_\_\_\_. *Autrement Qu'Être ou Au-Dela de l'Essence*. Haia: Martinus Nijhoff, 1974.

\_\_\_\_\_. *Totalidade e Infinito*: Lisboa: Edições 70, 1980.

\_\_\_\_\_. *Da existência ao existente*. Campinas: Papyrus, 1998.

\_\_\_\_\_. *Le Temps e l'autre*. Paris: PUF, 1983.

\_\_\_\_\_. *Difficult Freedom*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1990.

\_\_\_\_\_. *O humanismo do outro homem*. Petrópolis-RJ: Vozes, 1993.

\_\_\_\_\_. *Le temps et l'autre*. Fata Morgana (Czech edition): Delphin, 1997.

\_\_\_\_\_. *Ética e Infinito: diálogos com Philippe Nemo*. Lisboa: Edições 70, 2000.

\_\_\_\_\_. *Do sagrado ao santo: cinco novas interpretações talmúdicas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

\_\_\_\_\_. *En découvrant l'existence avec Husserl e Heidegger*. Paris: Librairie philosophique Vrin, 2002.

\_\_\_\_\_. *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. Petrópolis: Editora Vozes, 2004.

\_\_\_\_\_. *De outro modo que ser ou para lá da essência*. Lisboa: Centro de Filosofia da Faculdade de Lisboa, 2011.

\_\_\_\_\_. *Totalité et infini: essai sur l'extériorité*. Paris: Maury-Imprimeur, 2012.

LEVITINE, George. Addenda to Robert Rosenblum's "The Origin of Painting: A Problem in the Iconography of Romantic Classicism". *The Art Bulletin*, College Art Association, v. 40, n. 4, pp. 329-331, Dez. 1958.

LEWIN, Helena. *Os judeus e seu compromisso com a memória*. Disponível em: [http://www.museujudaico.org.br/textos-pdf/helenalewin.pdf].

LEBRUN, Gérard. O cego e o filósofo ou o nascimento da antropologia. In: MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de; CACCIOLA, Maria Lucia M. O.; KAWANO, Marta (orgs.). *A filosofia e sua história: Gérard Lebrun*. São Paulo: Cosac Naif: 2006, pp. 53-66.

\_\_\_\_\_. O conceito de paixão. In: *A filosofia e sua história: Gérard Lebrun*. (org.), MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de; CACCIOLA, Maria Lucia M. O.; KAWANO, Marta. São Paulo: Cosac Naif: 2006, pp. 379-396.

LE BRUN, Charles. *Conférence sur l'expression générale et particulière*. Bibliothèque nationale de France, Département Réserve des livres rares, V-23892. 1698. Disponível em: [Gallica.bnf.fr/].

\_\_\_\_\_. *Expression des Passions de l'âme représentées en plusieurs testes gravées d'après les dessins de feu Monsieur Le Brun*. Paris, 1727.

LIBERDADE ao volante, como as mulheres sauditas vivem sua nova conquista. *El País*, 7 Abr. 2019. Disponível em [https://brasil.elpais.com/brasil/2019/04/03/eps/1554281700\_596876.html]. Acesso em: 30 Jul. 2020.

LISTIK, Yonathan. *Judaísmo decolonial: Judaísmo contra a civilização Judaico-Cristã*. (Palestra). São Paulo: Unifesp, 26 Abr. 2021. Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=53tiQbw5Mk].

LORAUX, Nicole. Les Enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes. Paris: Editions La Découverte, pp. 119-153. 1981.

LÖWY, Michael. *Redenção e utopia: o judaísmo libertário na Europa Central (um estudo de afinidade eletiva)*. São Paulo: Perspectiva, 2020.

MAGALHÃES, Juliana Neuenschwander; MAGALHÃES; José Antônio Rego. O pensamento de Jacques Derrida e sua recepção no seio dos estudos jurídicos: uma análise crítica. *Revista da Faculdade de Direito da UFPR*, v. 61, n. 2, pp. 95-115, Maio-Ago. 2016.

MALDONADO-TORRES, Nelson. A topologia do Ser e a geopolítica do conhecimento. Modernidade, império e colonialidade, *Revista Crítica de Ciências Sociais* [Online], 80, pp. 71-114, Mar. 2008 Disponível em: [http://journals.openedition.org/rccs/695]. Acesso em 22 Nov. 2022.

MAMMÌ, Lorenzo. Prefácio. In: SANTO AGOSTINHO. *Confissões*. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2017.

MARCELINO, Américo. Três idades da Imagem: sombra, figura, desenho. In: MARQUES, Antonio Pedro (coord.). *As idades do desenho*. Lisboa: Faculdade de Belas Artes - Universidade de Lisboa, pp. 177-190. 2015.

MARION, Jean-Luc. *Au lieu de soi: l'approche de Saint Augustin*. Paris: Presses Universitaires de France, 2008. \_\_\_\_\_ . *O visível e o revelado*. Edições Loyola: São Paulo, 2010.

KARL, Marx. *O capital*. Livro I. São Paulo: Boitempo, 2013.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Manifesto Comunista*. São Paulo: Boitempo, 2010.

MATTHEWS, Gareth B. *Santo Agostinho: a vida e as ideias de um filósofo adiante de seu tempo*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2007.

MAUSS, Marcel e HUBERT, H. *Sobre o Sacrifício*. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

MBEMBE, Achile. *Crítica da razão negra*. Lisboa: Antígona, 2014.

MENEZES, Magali Mendes de. A maternidade como expressão da subjetividade na obra de Emmanuel Levinas. *Revista Perspectiva Filosófica*, vol. x, n. 19, pp. 171-194, Jan-Jun. 2003.

\_\_\_\_\_. O pensamento de Emmanuel Lévinas: uma filosofia aberta ao feminino. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 16, n. 1, pp. 13-33, Jan-Abr. 2008.

MERLEAU-PONTY, Maurice. A linguagem indireta e as vozes do silêncio. In: *Signos*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

\_\_\_\_\_. O filósofo e a sombra. In: *Signos*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

\_\_\_\_\_. *Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl, suivi de Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*. Paris: Presses Universitaires de France, 1998.

\_\_\_\_\_. *O visível e o Invisível*. São Paulo: Perspectiva: 2009.

MICHAUD, Ginette. «“(Sem) desígnio – o desenho”». *Revista Filosófica de Coimbra*, Coimbra, v. 22, n. 43, pp. 71-122, Mar. 2013.

MIGUEL, Luis Felipe; BIROLI, Flávia (orgs.). *Feminismo e Política: uma introdução*. São Paulo, Boitempo, 2014.

MISSAGIA, Juliana. Ética do cuidado: análise de algumas propostas críticas. IN: PANSARELLI, Daniel; et al (orgs.). *Gênero, psicanálise, filosofia na América Latina, filosofia da libertação e pensamento decolonial*. São Paulo: ANPOF, 2019.

MOLINIER, Pascale. Antes que todo, el cuidado es un trabajo. IN: MOLINIER, Pascale; ARANGO, Luz Gabriela (orgs.). *El trabajo y la ética del cuidado*. Medellín: Universidade Nacional de Colombia/La Carreta editores, 2011.

\_\_\_\_\_. *El Trabajo de Cuidado y la Subalternidad*. 2012. Disponível em: [<https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-01075702>]. Acesso em: 20 Jul. 2018.

MOLINIER, Pascale; PAPERMAN, Patricia. Descompartimentar a noção de cuidado?. *Revista Brasileira de Ciência Política*, Brasília, n. 18, pp. 43-57, Set-Dez. 2015.

MORAES, Fábio Cristiano de. *As razões do coração: um estudo sobre a centralidade do coração em Pascal*. Tese (Doutorado em Filosofia). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. 2016.

MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. *Crítica da razão na fenomenologia*. São Paulo: Edusp, 1989.

\_\_\_\_\_. Entre a Fenomenologia e Ontologia. In: *Racionalidade e crise: estudos de história e filosofia moderna e contemporânea*. São Paulo: Discurso Editorial, 2001.

MULHERES votam pela primeira vez na Arábia Saudita. *Revista Exame*, 12 Dez. 2015. Disponível em: [<https://exame.com/mundo/mulheres-votam-pela-primeira-vez-na-arabia-saudita/>]. Acesso em: 02 Mar. 2016.

MULHERES representam em média 45% dos MEIs com CNPJs ativos. *Mercado & Consumo*, 17 Ago. 2023. Disponível em: [<https://mercadoconsumo.com.br/17/08/2023/economia/mulheres-representam-em-media-45-dos-meis-com-cnpj-ativos/>]. Acesso em: 26 Set. 2023.

MULHERES perdem trabalho após terem filhos. *Portal FGV*, Pesquisa Think Tank. Disponível Online: [<https://portal.fgv.br/think-tank/mulheres-perdem-trabalho-apos-terem-filhos>]. Acesso em: 23 Set. 2023.

NAAS, Micahel. A noite do desenho: fé e saber em *Memórias de Cegos* de Jacques Derrida. Revisão e Tradução de Dirce Solis. *Ensaio Filosóficos*, v. XI, pp. 9-13, Jul. 2015.

NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. São Paulo, Cia das Letras, 2007.

NODDINGS, Nel. 1986. *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*. Berkeley: University of California Press.

NÚMERO de mulheres empreendedoras no Brasil cresce e chega a 10,3 milhões. *Jornal Hoje*, 08 Mar. 2023. Disponível em: [<https://g1.globo.com/jornal-hoje/noticia/2023/03/08/numero-de-mulheres-empendedoras-no-brasil-cresce-e-chega-a-103-milhoes.ghtml>]. Acesso em: 24 Set. 2023.

OFFICE OF THE SPECIAL REPRESENTATIVE OF THE SECRETARY-GENERAL ON SEXUAL VIOLENCE IN CONFLICT. *Statement of SRSG-SVC Pramila Patten at the Security Council Open Debate on*

*Conflict-Related Sexual Violence*. 14 Abr. 2021. Disponível em: [https://www.un.org/sexualviolenceinconflict/statement/statement-of-srsg-svc-pramila-patten-security-council-open-debate-on-conflict-related-sexual-violence/]. Acesso em: 15 Mai. 2021.

OLIVA, Luís César Guimarães. *A Questão da Graça em Blaise Pascal*. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. 2002.

\_\_\_\_\_. A noção de Graça em Blaise Pascal. *Cadernos Espinosanos*, n. 26, pp. 25-45. 2012.

\_\_\_\_\_. As reviravoltas do divertimento em Pascal. *KRITERION*, Belo Horizonte, n. 149, pp. 481-496, Ago. 2021.

OLIVEIRA, Maria Clara Castellões de. A Tradição interpretativa de rabinos e cabalistas, a crítica literária e a tradução. *Ipotesi, Revista de Estudos Literários*, v. 6, n. 2, pp. 117-130. 2002.

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO. *Global Wage Report 2018/19: What lies behind gender pay gaps*. Disponível em: [https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---dgreports/---dcomm/---publ/documents/publication/wcms\_650553.pdf]. Acesso em: 03 Jul. 2021.

PAESI, Ronaldo Antonio. Evolução humana nos livros didáticos de Biologia: o antropocentrismo em questão. *Revista Electrónica de Enseñanza de las Ciencias*, v. 17, n. 1, pp. 143-166. 2018.

PASCAL, Blaise. *Pensamentos*. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

\_\_\_\_\_. Sur la conversion de pêcheurs. In: *Œuvres complètes*. Hachette, tome 2, pp. 37-40.

\_\_\_\_\_. *Do espírito geométrico e Da arte de persuadir: e outros escritos de ciência, política e fé*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

PEREIRA, Maria Júlia Tavares; CARDOSO, Ana Claudia Moreira. Plataformas de Trabalho de cuidado: um olhas interseccional necessário. *Revista Ciências do Trabalho*, Dieese, n. 21, Abr. 2022.

PLATÃO. O Banquete. In: *Diálogos*. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

\_\_\_\_\_. *Fedro*. Lisboa: Guimarães Editores, 2000.

\_\_\_\_\_. *Protágoras*. Editora da Universidade do Pará, 2002.

\_\_\_\_\_. *A República: ou sobre a justiça, diálogo político*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

\_\_\_\_\_. *Timeu-Críticas*. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2011.

\_\_\_\_\_. *Filebo*. Grupo Acrópolis, s/d. Disponível em:

[http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/cv000033.pdf]. Acesso em: 20 Set. 2021.

PRECIADO, Paul B. Multidões queer: notas para uma política dos 'anormais'. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 19, n. 1, pp. 11-20, Abr. 2011.

POR uma greve internacional militante no 8 de março. *Boitempo*, 07 Fev. 2017. Disponível em: [https://blogdaboitempo.com.br/2017/02/07/por-uma-greve-internacional-militante-no-8-de-marco/]. Acesso em: 01 Ago. de 2021.

RAGO, Margareth. "Trabalho Feminino e sexualidade". In: PRIORI, M. Del (org.). *História das mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 1997.

RAMOS, Silvana de Souza. A experiência da falta e o mistério do desejo. *Cadernos Espinosanos*, São Paulo, n. 27, pp. 159-178. 2012.

\_\_\_\_\_. Merleau-Ponty e a atualidade da fenomenologia. *Dois Pontos*, Curitiba, São Carlos, v. 20, n. 1, pp. 72-82, Jun. 2023.

RANGEL, Marcelo de Mello. *Modernidade e História a partir de Benjamin e Derrida*. Tese (Doutorado em Filosofia). Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro. 2015.

RATZINGER, Joseph. Originalität und Überlieferungin Augustins Begriff der *confessio*. *Revue des Études Augustiniennes*, v. 3, tome 4, pp. 375-392. 1957.

REDE JORNAL CONTÁBIL. *65,6% do número de demitidos na pandemia são mulheres*. 08 Dez. 2020. Disponível em: [<https://www.jornalcontabil.com.br/656-do-numero-de-demitidos-na-pandemia-sao-mulheres/>]. Acesso em: 01 Ago. 2021.

RODRIGUES, Carla. Mulher, Verdade e Indecidibilidade. In: DUQUE-ESTRADA, Paulo César (org.). *Espectro de Derrida*. Rio de Janeiro: NAU, Editora PUC-Rio, 2008.

\_\_\_\_\_. *Duas palavras para o feminino: hospitalidade e responsabilidade [sobre ética e política em Jacques Derrida]*. Rio de Janeiro: NAU, 2013.

\_\_\_\_\_. Kafka, Benjamin, Derrida: diante da lei. *Terceira Margem*. v. 28, pp. 79-105, Jul-Dez. 2013.

\_\_\_\_\_. Excerto de Introdução à "Origem da Geometria" de Husserl. *Em Construção*. n. 3, pp. 63-73. 2018.

\_\_\_\_\_. «Isso que permanece irreduzível no trabalho de luto e na tarefa de tradução», Traduire Derrida aujourd'hui, *revue ITER*, n. 2, 2020.

RODRIGUES, Carla; SAFATLE, Vladimir. *O luto entre clínica e política*. (Debate). Rio de Janeiro: Tempo do Agora, 28 Set. 2021. Disponível em: [<https://www.youtube.com/watch?v=kFoQ4plTGns>].

ROMILLY, Jacqueline de. *A Tragedia grega*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.

ROSENBLUM, Robert. The origin of painting: A problem in the Iconography of Romantic Classicism. *The Art Bulletin*, College Art Association, v. 39, n. 4, pp. 279-290, Dez. 1957.

ROSSI, Maria Cristina de Barros; ALONSO, Carlos Egídio. O papel da composição bidimensional no processo da criação do espaço tridimensional. *Vitruvius*, ano 14, Nov. 2013. Disponível em: [<https://vitruvius.com.br/revistas/read/drops/14.074/4948>]. Acesso em 13 Mar. 2022.

RUSSIA reduz lista de profissões proibidas para mulheres. *Revista Exame*, 15 Ago. 2019. Disponível em: [<https://exame.com/mundo/russia-reduz-lista-de-profissoes-proibidas-para-mulheres/>]. Acesso em: 01 Jul. 2021.

SAFATLE, Vladimir. Muito longe, muito perto: dialética, ironia e cinismo a partir da leitura hegeliana de O sobrinho de Rameau. *Artefilosofia*, Ouro Preto, n. 2, pp. 36-55, Jan. 2007.

SAFFIOTTI, Heleieth. *A Mulher na Sociedade de Classes: mito e realidade*. São Paulo: Expressão Popular, 2013.

SANDFORD, Stella. Masculine Mothers? In: CHANTER, Tina (org.). *Feminist Interpretations of Emmanuel Levinas*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2001.

\_\_\_\_\_. *Levinas, feminism and the feminine*. In: CRITCHLEY, Simon; BERNASCONI, Robert (orgs.). *The Cambridge Companion to Levinas*. Cambridge University Press, 2002.

SANHEDRIN. Disponível em: [<https://www.sefaria.org/Sanhedrin.99a.16?lang=bi;>]. Acesso em: 15 Jan. 2022.

SANTO AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*. v. 3. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000.

\_\_\_\_\_. *Confissões*. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2017.

\_\_\_\_\_. A fé nas coisas invisíveis. In: *O sermão da montanha e escritos sobre a fé* [livro eletrônico]. Coleção Patrística. São Paulo: Editora Paulus, pp. 139-152. 2017.

\_\_\_\_\_. *Epistola 120*, II, 8. Disponível em: [<https://www.augustinus.it/latino/lettere/index2.htm>].

SARAMAGO, José. *Ensaio sobre a cegueira*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SARTRE, Jean Paul. *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. Petrópolis: Editora Vozes, 1997.

SCHOLEM, Gershom. *As grandes correntes da mística judaica*. São Paulo: Perspectiva, 1972.

\_\_\_\_\_. *A Cabala e seu simbolismo*. São Paulo: Perspectiva, 2015.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil para análise histórica. *Educação & Realidade*, v. 15, n. 2, pp. 71-99, Jul-Dez. 1990.

SELIGMANN-SILVA, Marcio. A porta estreita pela qual pode entrar o Messias. In: *Reflexão*, Campinas, v. 33, n. 94, pp. 25-29, Jul-Dez. 2008.

SELLIER, Philippe. *Pascal et San Augustin*. Paris: Albin Michel, 1995.

SHAKESPEARE, William. *MacBeth*. Trad. Carlos Alberto Antunes. Disponível em: [http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/cv000081.pdf]. Acesso em: 18 Mai. 2021.

SILVA, Franklin Leopoldo e. O mediador e a solidão. *Revista Cult*, São Paulo, ano VI, n. 65, 2010. Disponível em: [https://revistacult.uol.com.br/home/o-mediador-e-a-solidao]. Acesso em: 06 Mar. 2020.

SILVA, Paula Oliveira e. Ex Homine Uno: uma leitura da condição feminina em Agostinho de Hipona. In: FERREIRA, Maria Luísa (org.). *O que os filósofos pensam sobre as mulheres*. São Leopoldo: Editora UNISINOS, pp. 69-88. 2010.

SLABODSKY, Santiago. *Decolonial Judaism: triumphal failures of barbaric thinking*. Palgrave Macmillan: New York, 2014.

SOLIS, Dirce Eleonora. Espectros. In: SOLIS, Dirce Eleonora (org.). *Espectros Prisionais*. Porto Alegre: UFRGS, 2018.

\_\_\_\_\_. *Memórias de Cego ou ali onde nem sempre o sol brilha*. Comunicação apresentada no XIX Encontro da ANPOF. Goiânia: GT de Filosofia Contemporânea de Expressão Francesa, 2022.

SOLIS, Dirce Eleonora; CORRÊA, Diogo Silva. O gosto espectral pelo segredo em Jacques Derrida: uma leitura do visível e invisível e do secreto em pensamentos estéticos da desconstrução a partir de Memórias de Cego. *Política*, São Paulo, v. 8, n. 2, pp. 462-479. 2020.

SOUZA, Ricardo Timm de. Levinas e Adorno - apontamentos sobre uma "filosofia judaica". *Revista Estudos*, Universidad de Costa Rica, San Pedro, n. 34, pp. 849-866, Jun. 2017.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. Displacement and discourse of woman. In: HOLLAND, Nanci J. *Feminist Interpretations of Jacques Derrida*. Pennsylvania: The Pennsylvania University Press, 1997.

\_\_\_\_\_. *Pode o subalterno falar?*. Belo Horizonte: Editora. UFMG, 2014.

STERNSCHEIN, Ruben. *Filosofia e Mística: introdução aos principais temas do pensamento judaico*. (Palestra). São Paulo: Unifesp, 14 Ago. 2020. Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=baxcibBT1C4].

STREFLING, Sergio Ricardo. Os sete graus de atividade da alma humana no De Quantitate Animae. *Revista Trans/Form/Ação*, Marília, v. 37, n. 3, pp. 179-200. Set-Dez. 2014.

TALON-HUGON, Carole. Figurer le passions: La *Conférence générale et particulière* de Charles Le Brun. *Figures de l'Art. Revue d'études esthétiques*, n. 5, pp. 213-237. 1999-2001.

TRIBUNAL SUPERIOR ELEITORAL. *Série Inclusão: a conquista do voto feminino no Brasil*. 18 Abr. 2013. Disponível em: [http://www.tse.jus.br/imprensa/noticias-tse/2013/Abril/serie-inclusao-a-conquista-do-voto-feminino-no-brasil]. Acesso em: 03 Fev. 2016.

TRONTO, Joan. Beyond Gender Difference to a theory of care. *Signs*, v. 12, n. 4, pp. 644-663. 1987.

UN: Rape used for political, military goals in Tigray. *Anadolu Agency*, 27 Abr. 2021. Disponível em: [https://www.aa.com.tr/en/africa/un-rape-used-for-political-military-goals-in-tigray/2222518]. Acesso em: 02 Jun. 2021.

VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e pensamento entre os gregos*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

VILELA, Pedro Barbabela de Mello; COSTA, Tháís Vieira Kierulff da. As Mulheres no estado Islâmico: a violência contra as mulheres e as meninas no Califado. *Conjuntura Internacional*, 06 Jul. 2015. Disponível em: [https://pucminasconjuntura.wordpress.com/2015/07/06/as-mulheres-no-estado-islamico-a-violencia-contra-mulheres-e-meninas-no-novo-califado/]. Acesso em: 25 Jun. 2021.

WEBER, Max. *A ética protestante e o "espírito" do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

ZERBEL, Ilze. Ondas do Feminino. *Blogs de Ciência da Universidade Estadual de Campinas: Mulheres na Filosofia*, Campinas, v. 7, n. 2, pp. 10-31, 2021. Disponível em:  
[<https://www.blogs.unicamp.br/mulheresnafilosofia/ondas-do-feminismo/>]. Acesso em: 02 Jul. 2021.