

### 3

## A costela de Adão: diferenças sexuais, feminino e alteridade

*Da diferença sexual não se decifra se não que vestígios enigmáticos.*

*J. Derrida*

Metafísica seria uma forma de pensar o múltiplo a partir do um, o outro a partir do mesmo, o diferente a partir do idêntico, a alteridade como uma alteração do mesmo, o diferente como uma degradação da identidade (AGACINSKI, 2005, p. 8). É sob essa inspiração que pretendo discutir as diferenças sexuais e a articulação entre feminino – esse outro pensado na tradição a partir do mesmo –, alteridade e ética.

Partindo de proposições formuladas por Elizabeth Grosz, Tina Chanter e Drucilla Cornell e em diálogo com Emmanuel Lévinas e Jacques Derrida, vou articular feminilidade, neutralidade e o lugar das diferenças sexuais a fim de pensar como, se o neutro se confunde ao masculino, e é anterior às diferenças sexuais, então neutralidade e masculinidade se confundem e se sobrepõem. A partir desse suposto neutro – que carrega nele a marca implícita do masculino – a

filosofia formula a pergunta “o que é”<sup>1</sup>, tomando o neutro (masculino) como padrão para definir o outro (feminino) numa perspectiva que essencializa o outro

---

<sup>1</sup> Sob o título “O que é a desconstrução?”, a entrevista, publicada no suplemento especial do jornal francês *Le Monde* por ocasião da morte de Derrida, em outubro de 2004, havia sido realizada em 1992 e permanecida inédita até então. A breve resposta de Derrida: “É preciso entender esse termo desconstrução não no sentido de dissolução ou de destruição, mas de analisar as estruturas sedimentadas que formam os elementos discursivos, a discursividade filosófica na qual nós pensamos. Isso passa pela língua, pela cultura ocidental, pelo conjunto disso que define nosso pertencimento a essa história da filosofia. A palavra desconstrução existia já em francês, mas seu uso era muito raro. Ela me serviu desde o início para traduzir um termo vindo de Heidegger, que falava em “destruição”, e outro vindo de Freud, que falava em dissociação. Mas muito rápido, naturalmente, eu tentei marcar em que, sob as mesmas palavras, isso que eu chamava de desconstrução não era simplesmente nem heideggeriano nem freudiano. Eu consagrei alguns trabalhos a marcar uma certa dívida ao olhar de Freud, de Heidegger, e a uma certa inflexão disso que eu chamei de desconstrução. Eu não posso explicar o que é a desconstrução sem recontextualizar as coisas. É no momento em que o estruturalismo era dominante que eu me engajei nas minhas tarefas, com essa palavra. Foi também uma tomada de posição ao olhar do estruturalismo, a desconstrução. Por outro lado, era um momento no qual as ciências da linguagem, a linguística, o “tudo linguagem” era um discurso dominante. Eu falo dos anos 1960, quando a desconstrução começou a se constituir, eu não diria como antiestruturalista, mas, em todo caso, a se demarcar em relação ao olhar do estruturalismo, e contestando essa autoridade da linguagem. É porque eu sou sempre ao mesmo tempo espantado e irritado diante da assimilação tão frequente da desconstrução como – como dizer? – um “omnilinguismo”, ou um “a-linguismo”, ou ainda um “pantextualismo”. A desconstrução começa pelo contrário. Eu comecei por contestar a autoridade da linguística, da linguagem e do logocentrismo. Para mim, desde que tudo começou, e continuou por uma contestação da referência linguística, da autoridade da linguagem, do logocentrismo, palavra que eu repeti, martelei, como se dá que se acuse tão frequentemente a desconstrução de ser um pensamento para o qual não há senão a linguagem, o texto, no sentido estreito, e não de realidade? É um contrasenso incorrigível, aparentemente. Eu não renunciei à palavra desconstrução porque isso implicava a necessidade de memória, de reconexão, de rememoração da história da filosofia na qual nós estamos, sem toda vez pensar em sair dessa história. Em outras ocasiões eu muito cedo distingui entre a clausura e o fim. Trata-se de marcar a clausura da história, não da metafísica globalmente, eu jamais acreditei que tenha havido uma metafísica, isso também é um preconceito corrente. A ideia que há uma metafísica é um preconceito metafísico. Há uma história e rupturas nessa metafísica. Falar dessa clausura não quer dizer que ela acabou. Portanto, a desconstrução, a experiência desconstrutiva se coloca entre a clausura e o fim, na reafirmação da filosofia, mas como abertura de uma questão sobre a filosofia. Desse ponto de vista, a desconstrução não é simplesmente uma filosofia, nem um conjunto de teses, nem mesmo a questão do Ser, no sentido heideggeriano. De uma certa maneira, ela não é nada. Ela não pode ser uma disciplina ou um método. Frequentemente, ela é apresentada como um método, ou é transformada em um método, com um conjunto de regras, de procedimento que se pode ensinar, etc. Não é uma técnica, com normas ou protocolos. Bem entendido que pode haver regularidades nas maneiras de colocar um certo tipo de questão de estilo desconstrutivo. Desse ponto de vista, eu acredito que isso possa dar lugar ao ensino, isso possa ter efeitos de disciplina, etc. Mas em seu princípio mesmo, a desconstrução não é um método. Eu tentei me interrogar sobre isso que poderia ser um método, no sentido grego ou cartesiano, no sentido hegeliano. Mas a desconstrução não é uma metodologia nem uma aplicação de regras. Se eu quisesse dar uma descrição econômica, elíptica, da desconstrução, eu diria que é um pensamento sobre a origem e os limites da questão “que é”, a questão que domina toda a história da filosofia. Cada vez que se tenta pensar a possibilidade do “que é”, de colocar uma questão sobre essa forma de questão, ou de se interrogar sobre a necessidade dessa linguagem dentro de uma certa língua, de uma certa tradição, o que se faz nesse momento não se presta senão a um certo ponto da questão “que é”. É essa a diferença da desconstrução. Ela é de fato uma interrogação sobre tudo isso. É por isso que eu hesito todo o tempo de me servir dessa palavra. Ela é carregada de tudo que a questão “que é” comandou na história do Ocidente e da filosofia ocidental, quer dizer praticamente tudo, de Platão a Heidegger. Desse ponto de vista, de fato, não se tem mais o direito de lhe pedir que responda à pergunta “o que você é”, “que é”, sob uma forma corrente”.

pelas suas diferenças. Ou, para ficar nos termos com que Sylviane Agacinski define metafísica, a pergunta “o que é” se responde pensando o feminino (outro) como uma alteração do masculino (mesmo/neutro).

Numa das inúmeras ocasiões em que foi convocado a explicar o pensamento da desconstrução, o filósofo Jacques Derrida respondeu: a desconstrução pensa sobre a origem e os limites da questão “o que é”. A maneira como o pensamento da desconstrução trabalha sobre o feminino – nem metafísica, nem essencialista, nem feminista, e aqui a ênfase em três aspectos marca a intenção de escapar dos esquemas dualistas de pensamento – traria um abalo à autoridade desta pergunta “o que é”, pergunta que só pode ser formulada a partir dessa estrutura em que o neutro (masculino) pergunta o que é o outro, o diferente, aquilo que não é o mesmo. Postular a pergunta “o que é a mulher” já seria uma forma metafísica e essencialista de pensar sobre o feminino, como argumenta Chanter, para quem a origem dos essencialismos sobre o feminino se localiza nesta equação: ao tomar o neutro como masculino, a tradição precisa definir a mulher a partir da pergunta “o que é”. Chanter seguirá os passos de Derrida ao dizer que as diferenças sexuais já nascem como forma de secundarizar o feminino e o pretensamente neutro aparece na tradição filosófica como masculino. Meu interesse aqui é pensar a neutralidade como um totalizador que elimina as diferenças, e pensar as diferenças sexuais como forma de secundarizar a mulher.

A neutralidade do “*Es gibt*” heideggeriano foi uma das questões perseguidas por Lévinas, que buscou nas reflexões sobre diferenças sexuais a impossibilidade de afirmação do neutro como sinônimo de humano. Se mesmo assim o fez dentro de uma matriz androcêntrica, como tão bem aponta Derrida, isso não impede que se possa reconhecer a importância de um pensamento que, desde muito cedo, associou feminino, alteridade e ética.

### **Fantasmas do feminismo**

São muitas as dificuldades de escrever sobre o feminino a partir de Lévinas, e são tantas que me concentro em três que, como fantasmas, me assombrarão ao longo deste texto.

O primeiro fantasma será o risco de qualquer interpretação ou leitura essencializante do feminino – que não poderá ser tratado como algo, nem como

aquilo que é da natureza da mulher. Pretendo resistir a qualquer essencialismo, e essa resistência se dará sob inspiração da argumentação de Drucilla Cornell a favor da especificidade do feminino, que ela distingue de essência para não cair na armadilha dos debates feministas que se prendem à dicotomia essencialismo *versus* antiessencialismo. Cornell é uma autora que defende a afirmação das especificidades do feminino, e o faz assumindo os riscos de que sua defesa seja confundida com qualquer tipo de retorno ao essencialismo<sup>2</sup>. Resisto, também, me alinhando a Tina Chanter, para quem, a partir do trabalho de Derrida e de Lévinas, é possível combater o argumento de que toda tentativa de afirmar a especificidade feminina implica um essencialismo (CHANTER, 2002, p. 130). Há singularidades, e reconhecê-las é sair da lógica em que o feminino se define tomando o masculino como padrão.

Ao lado de Chanter, lembro que a essencialização do feminino depende do que se entende por essência. Se, argumenta ela, essência for pensada como forma de estipular características imutáveis do feminino, este seria de fato um terreno perigoso. Alinhando-se às leituras de Heidegger feitas por Derrida e Lévinas, mas também às leituras de Heidegger feitas por teóricas feministas como Luce Irigaray e Julia Kristeva, Chanter vai deslocar a maneira de pensar essência, levando em conta as considerações heideggerianas de que a essência do *Dasein* está em sua existência (CHANTER, 2002, p.144). Como ela, me proponho a correr o risco de pensar sobre a essência em termos heideggerianos, entendendo essência como esse permanente movimento de vir a ser, não como um algo previamente dado ao sujeito.

Derrida é um autor que vai questionar a abordagem tradicional do feminino. Um dos pontos de aproximação do seu pensamento com as teorias

---

<sup>2</sup> Para Cornell, a ideia de especificidade seria uma maneira de repensar a diferença sexual para além da hierarquia de gênero. Para isso, ela propõe uma discussão sobre o uso do termo “essência” como sinônimo de especificidade, que, do seu ponto de vista, não apenas não se equivalem, como também essa suposta equivalência dificulta a afirmação das especificidades. A partir da leitura de Cornell, proponho uma discussão sobre as consequências ético-jurídicas para a afirmação da especificidade das mulheres como forma de enfrentar a desigualdade de gênero (RODRIGUES, 2009).

feministas está no debate sobre a essência da mulher<sup>3</sup>, a partir do qual ele abre a possibilidade de refletir sobre as proposições de Cornell: repensar o feminino através da re-metaforização do mito. Apesar da suspeita de Derrida de que nessa “re-metaforização” as mulheres poderiam ser mais uma vez capturadas pelas mesmas estruturas falocêntricas que combatem, Cornell vai defender a recriação do mito do feminino como uma estratégia de transformação do lugar da mulher, a partir de novas alegorias para o feminino. Cornell argumenta que a reinterpretção e a recriação das figuras míticas femininas serviriam à criação de outro lugar, para além do patriarcado, que estrutura a hierarquia de gênero e impede a aliança entre os sexos (CORNELL, 1999, p. 175)<sup>4</sup>.

Inscrevo-me e escrevo nesse arriscado caminho de re-metaforização do mito ao fazer o percurso de uma releitura do *Gênesis* para a criação do homem e da mulher, inspirada por Cornell, mas também por Agacinski, autora que explora as contradições entre as duas passagens do *Gênesis* que se referem à criação. Ela mostra que, no primeiro capítulo, o gênero humano parece ser criado já considerando o homem e a mulher (“homem e mulher, Eles os criou”) e é incluída imediatamente uma pluralidade<sup>5</sup>. Já no segundo capítulo, o homem já existe

---

<sup>3</sup> Chanter relata que a pergunta “Derrida é feminista?” foi apresentada a Julia Kristeva durante um seminário na Universidade de Warwick. Em *Coreografias*, entrevista do filósofo com Christie McDonald (DERRIDA, 1992a), e em diversas outras ocasiões, como em entrevista com a filósofa feminista Cristina Perreti (DERRIDA, 1989), Derrida afirma não ser nem feminista nem antifeminista. Exploro as possibilidades de aliança entre o pensamento da desconstrução e a teoria feminista em outros trabalhos (RODRIGUES, 2008a; 2009).

<sup>4</sup> “Minha diferença central em relação a Derrida está na minha insistência de que nós temos de partir da diferença sexual e, mais especificamente, temos de afirmar o feminino através da narrativa e da re-metaforização do mito. Se não permitirmos a ampla intervenção do poder de reconfiguração através do mito, da metáfora e, na verdade, da fantasia e da fábula, podemos potencialmente contribuir para o repúdio ao feminino. Temos de evitar a cumplicidade com os mecanismos da sociedade patriarcal que só negam o valor da mulher, ao mesmo tempo em que tentamos romper a hierarquia de gênero que se repete indefinidamente através da instalação rígida da identidade sexual” (CORNELL, 1999, p. 118).

<sup>5</sup> A autora está se referindo às contradições entre o capítulo 1 e o capítulo 2 do Gênesis. Em G 1: “26 – E disse Deus: Façamos o homem à nossa imagem, conforme a nossa semelhança; e domine sobre os peixes do mar, e sobre as aves dos céus, e sobre o gado, e sobre toda a terra, e sobre todo o réptil que se move sobre a terra. 27 – E criou Deus o homem à sua imagem: à imagem de Deus o criou; homem e mulher os criou” (Gênesis, 1: 26-27). Já em G 2 o texto diz: “18 – E disse o Senhor Deus: Não é bom que o homem esteja só; far-lhe-ei uma ajudadora idônea para ele. 19 – Havendo, pois, o Senhor Deus formado da terra todo o animal do campo, e toda a ave dos céus, os trouxe a Adão, para este ver como lhes chamaria; e tudo o que Adão chamou a toda a alma vivente, isso foi o seu nome. 20 – E Adão pôs os nomes a todo o gado, e às aves dos céus, e a todo o animal do campo; mas para o homem não se achava ajudadora idônea. 21 – Então o Senhor Deus fez cair um sono pesado sobre Adão, e este adormeceu; e tomou uma das suas costelas, e cerrou a carne em seu lugar; 22 – E da costela que o Senhor Deus tomou do homem, formou uma mulher, e trouxe-a a Adão. 23 – E disse Adão: Esta é agora osso dos meus ossos, e carne da minha carne; esta será chamada mulher, porquanto do homem foi tomada” (Gênesis, 2: 18-23).

quando a mulher é criada para servi-lo. Agacinski observa que nesse segundo trecho do *Gênesis* “a razão de ser da mulher, desde a sua criação, [é] ajudar e assistir ao homem. Ela é essencialmente auxiliar, destinada por Deus a ajudá-lo” (AGACINSKI, 2005, p. 123). Segundo ela, essa ideia é que fundamentará o androcentrismo cristão, sustentando o mito da superioridade do homem em relação à mulher. Tal é a passagem do *Gênesis* que Lévinas vai usar para refletir sobre diferenças sexuais.

O segundo fantasma será o do embaralhamento entre dois termos que não deveriam ser equivalentes: “mulher” e “feminino”. Esse embaralhamento aparece em Lévinas, mas deve ser evitado pelo risco de que se confundam as questões ligadas ao feminino com referências à mulher empírica, abordagem que cairia no discurso essencialista da tradição. Esse essencialismo está ligado à maneira como a tradição atribuiu à mulher características “próprias”, determinadas a partir da sua natureza.

Recupero, aqui, algumas considerações já trabalhadas na dissertação de mestrado, quando aponte para Rousseau e Kant como autores que buscaram definir a “essência da mulher”.

Rousseau foi um pensador importante no projeto de propor papéis diferentes aos sexos, justificados em diferenças biológicas e “naturais”. Nem inferior nem imperfeita, a mulher apareceria como a que tem um “lugar”. Nas suas características próprias, as mulheres vão aparecer em Rousseau como aquelas que, “longe de corar por sua fraqueza, orgulham-se dela; seus tenros músculos não oferecem resistência, elas dizem não poder carregar os mais leves fardos, e teriam vergonha de ser fortes” (ROUSSEAU, 2004, p. 519). Essa ideia da natureza como a ferramenta que promove a distinção entre os sexos e lhes confere lugares aparece em Rousseau como a justificativa para que ele atribua às mulheres características como fragilidade, timidez, doçura, sedução e afetividade (NUNES, 2000, p. 43). Esse ideal de submissão se justificava porque as mulheres deveriam ocupar o “lugar natural” de esposas que devem agradar. A natureza, sendo sábia, argumentava Rousseau, conferiu às mulheres menos força física, mas também maior habilidade em obedecer. Para ele, “é da ordem da natureza que a mulher obedeça ao homem”. Numa linha tênue entre ser submissa e ao mesmo tempo exercer poder, seguindo o que seria o próprio feminino, ela deve ser doce e complacente. Para Rousseau, essa doçura estaria associada a uma natureza

distante das ciências e da vida intelectual e só seria preservada se a mulher se mantivesse “no seu lugar”, qual seja, no ambiente doméstico.

Kant, dois anos depois de Rousseau e influenciado por ele, defendeu que as mulheres são “o belo sexo” e que teriam como único fim agradar o homem e perpetuar a espécie. No conceito kantiano, a capacidade da mulher se restringe a sentir, não a raciocinar, ideia que ele defende com argumentos tais como: “Uma mulher se sente pouco embaraçada por ser desprovida de grandes ideias, ou por se mostrar receosa com ocupações importantes ou despreparada para elas. É bela e agrada – e basta” (KANT, 1993a, p. 61). Também fundamentado na oposição natureza/cultura, Kant dirá que a mulher mantém uma relação imediata com a natureza e o homem com a cultura. Para ele, as qualidades estéticas estão associadas a valores morais e não há experiência moral nas mulheres.

A psicanalista Silvia Alexim Nunes (2000) elaborou uma arqueologia do lugar da mulher. Como meu objetivo aqui não é reproduzir essa longa trajetória da percepção no feminino, sintetizo alguns pontos explorados pela autora. Segundo ela, até o século XVII vigorava a associação entre feminilidade, sexo e mal, uma visão herdada do cristianismo primitivo remanescente durante a Idade Média e o Renascimento, período em que prevalecia a ideia de que o “próprio das mulheres” era ser inferior – por ter sua origem na costela de Adão – e ao mesmo tempo diabólica por ter sucumbido à serpente. A imagem da mulher como ameaça diabólica será substituída, no Renascimento, pelo estereótipo da feiticeira. Rousseau foi contemporâneo das condenações das mulheres por prática de feitiçaria, uma iniciativa da Igreja Católica desde a Idade Média ainda em vigor no século XVIII. É longa, portanto, a tradição de associação entre feminino e desordem e também as tentativas de encontrar uma essência feminina que explique a diferença entre os sexos.

A fim de me afastar de qualquer visão essencialista, lembro que feminino, aqui, nem é algo, nem é a mulher ou a essência da mulher. Feminino, como lembra Geoffrey Bennington, não pode ser tomado como um atributo exclusivo das mulheres. Ele se refere a duas maneiras tradicionais de pensar o feminino: a primeira seria entender o feminino como derivação da neutralidade, neutralidade esta que está desde sempre marcada pelo masculino. Em outras palavras, o feminino se definiria como oposição ao neutro e, portanto, como oposição ao masculino.

A segunda forma de pensar o feminino seria atribuindo as qualidades tradicionalmente associadas às mulheres, ignorando, assim, a marca da oposição, mas mantendo as diferenças apoiadas nos aspectos biológicos (BENNINGTON, 1996, p. 152). Bennington quer mostrar que, na leitura que Derrida faz de Lévinas, ele se distancia da tradição, mas também toma o cuidado de acentuar a distinção entre mulheres e feminino, tentando pensar o feminino como esse espaço que precede, de alguma forma, toda a distinção entre masculino e feminino (BENNINGTON, 2004, p. 233).

Repito, assim, as ressalvas feitas por Lévinas (2000, p. 140) e amplificadas pela leitura de Derrida: falar de feminino não é falar da mulher empírica, embora isso aconteça muitas vezes.

Se este não fosse um texto sobre o pensamento da desconstrução, seria possível falar em “sentido orientador” dessa tese, qual seja, a intenção de explorar as ligações entre a maneira como Derrida pensa o feminino e as suas formulações éticas e políticas. Em Derrida, dirá Fernanda Bernardo<sup>6</sup>, o feminino aparece como a “Lei sem lei”, como

a suspensão e a transgressão da oposição da dualidade sexual e, enquanto tal, a lei da passagem, da interrupção, da disjunção, da divisibilidade, da contaminação e, mais do que da pluralidade, da heterogeneidade da “identidade sexuada”. “Feminino” é neste registro do pensamento o nome *daquilo* que precede, atravessa, divide, pluraliza, cripta e heterogeniza o corpo e a voz de uma dada singularidade – seja ela classificada de “homem” ou de “mulher” –, e aquilo que, enquanto tal, giza [marca, desenha] uma relação ao outro (em si ou fora de si) na qual as marcas sexuais não são mais discriminatórias (BERNARDO, 2008, p. 15).

Há outros nomes na obra de Derrida para o que aqui aparece como “feminino”: a crítica à metafísica da presença e ao falo-logo-fono-centrismo, o questionamento do centramento num ideal de sujeito, a questão do próprio e da propriedade, a discussão sobre o humanismo, e a suspensão, entre aspas, de todos os conceitos filosóficos, conforme já discutido nos dois primeiros capítulos.

Aqui, uma palavra vai se associar ao tema do feminino: alteridade. A articulação entre feminino e alteridade foi feita por Lévinas e será levada adiante por Derrida como abertura e como condição para a ética. Será lendo Lévinas que Derrida propõe a ideia de uma dissimetria absoluta em relação ao outro e, mais

---

<sup>6</sup> Se posso citá-la é graças a sua generosidade incondicional e a sua amizade, que me permitiram a leitura da íntegra de três de suas conferências ainda inéditas (BERNARDO, 2007; 2008; 2009).

ainda, a ideia de que *todo outro é totalmente outro*. Longe de ser uma tautologia, essa formulação ampliaria as proposições levinasianas que ligam feminino e alteridade e marcaria a radicalidade do pensamento ético de Derrida. Esse *totalmente outro* seria, nas palavras de Fernanda Bernardo, “a pedrada atirada pela desconstrução ao jardim, entenda-se, à ‘ética’ de Lévinas...” (BERNARDO, 2009, p. 17).

O terceiro e último fantasma talvez seja o mais desafiador: o de Simone de Beauvoir e seu embate com Lévinas. Logo na introdução de *O Segundo Sexo*, ela atribui a Lévinas o que considera uma pejorativa classificação da mulher como Outro. Diz Beauvoir: “A mulher determina-se e diferencia-se em relação ao homem, e não este em relação a ela; a fêmea é o inessencial perante o essencial. O homem é o Sujeito, o Absoluto; ela é o Outro” (BEAUVOIR, 2009, p. 17). Nesse ponto, a autora se refere a uma passagem de *O Tempo e o Outro*, livro de Lévinas que reúne quatro conferências realizadas por ele entre 1946 e 1947 (antes da publicação de *O Segundo Sexo*, em 1949). Diz Lévinas e Beauvoir cita:

Não haveria uma situação em que a alteridade definiria um ser de maneira positiva, como essência? Qual é a alteridade que não entra pura e simplesmente na oposição das duas espécies do mesmo gênero? Penso que o contrário absolutamente contrário, cuja contrariedade não é em nada afetada pela relação que se pode estabelecer entre si e seu 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 a dualidade de dois termos complementares, porque esses dois termos complementares supõem um todo preexistente... A alteridade realiza-se no feminino. Termo do mesmo quilate mas de sentido oposto à consciência (LÉVINAS, 1994, p. 77, citado em BEAUVOIR, 2009, p. 17).

Trata-se de um texto sobre Eros, tema que Lévinas está tratando pela primeira vez e vai reaparecer ao longo de toda sua obra. Quando diz que as diferença sexuais não são a dualidade de dois termos complementares, Lévinas questiona a concepção de amor como fusão. No entanto, Beauvoir identifica uma visão androcêntrica na afirmação de que a mulher é o Outro. Beauvoir diz:

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 (BEAUVOIR, 2009, p. 17).

Ela tomou Lévinas como exemplo de desvalorização das mulheres no contexto de um pensamento que afirmava o sujeito como o masculino, e secundarizava o outro como feminino. Lévinas, no entanto, estava assumindo que escrevia como homem e, com o gesto, interrogando a pretensão de neutralidade da filosofia.

Para alguns autores<sup>7</sup>, *O Segundo Sexo* teria sido escrito em grande parte para refutar as ideias de Lévinas sobre o feminino, e os argumentos de Lévinas sobre o feminino em *Totalidade e Infinito* seriam uma resposta às críticas de Beauvoir. A intenção aqui não é retomar o diálogo entre Beauvoir e Lévinas nem reproduzir o debate feminista que se deu a partir daí<sup>8</sup>, mas – apesar do fantasma de Beauvoir – ler Lévinas à luz de Derrida.

É verdade que no sexagenário livro da filósofa francesa há muito a ser repensado – sobretudo sua ênfase num feminismo sob o signo do humanismo<sup>9</sup> – mas para quem, como eu, tem um percurso marcado por identificações com as questões feministas, cujo pioneirismo de Beauvoir é inegável, a herança da filósofa é sempre fantasmática. A partir dela, muitas autoras feministas (CORNELL, 1992; 1999; GROSZ, 1997; CHANTER, 2002) se interessaram em pensar sobre o feminino apresentado por Lévinas – e é importante mencionar que não há uma única abordagem levinasiana para o feminino, tema que aparece em muitos textos do autor e passa por diversas transformações<sup>10</sup>.

Apesar das mudanças no percurso levinasiano, Fernanda Bernardo chama atenção para a constância da relação entre os termos *feminino* e *excelência*, que aparecem associados em expressões como “alteridade por excelência”, “o outro por excelência”, “acolhimento por excelência” e “a sustentação por excelência” (BERNARDO, 2009, p. 16). Dessa excelência do feminino Derrida se serve na proposição de uma ética como abertura incondicional ao outro. Apesar de uma certa atribuição tradicional e androcêntrica de certos aspectos da mulher, o que

---

<sup>7</sup> Um dos defensores dessa ideia é Tatsuru Uchida. Ele afirma que Lévinas tenta fazer uma “reabilitação do feminino” numa época em que o pensamento de Beauvoir estava em voga na França. Para o autor, a intenção de responder a Beauvoir era a de apresentar uma nova ideia de mulher, ultrapassando as proposições da filósofa feminista (UCHIDA, 2001).

<sup>8</sup> Para uma retrospectiva dos debates entre as teorias feministas e o pensamento de Lévinas, ver *Levinas, Feminism and the Feminine* (SANDFORD, 2002).

<sup>9</sup> Sobre a discussão do feminismo como uma categoria política que só pode ser pensada dentro do humanismo ver Butler (2003) e Rodrigues (2008b; 2009).

<sup>10</sup> Bernardo (2007; 2008; 2009), Dubost (2006) e Menezes (2008), entre outros, apontam para a constância do tema do feminino na obra de Lévinas.

parece importar na abordagem levinasiana do feminino é a definição do “acolhimento por excelência” que se dá a partir da feminilidade, a hospitalidade absoluta, origem pré-ética da ética (DERRIDA, 2004b, p. 60).

Se, apesar desses três fantasmas, me arrisco nesse percurso é por saber que Derrida se refere a pelo menos duas possibilidades de leitura de Lévinas: uma leitura identifica no filósofo lituano a tradicional separação hierárquica entre masculino e feminino, dando valor ao que é masculino e atribuindo à mulher as características essencialistas da tradição (interpretação feita por Beauvoir, por exemplo). Mas é a segunda possibilidade de leitura que me interessa: Derrida enxerga em Lévinas a ampliação do feminino para além da mulher, amplificando as proposições levinasianas do feminino como abertura à alteridade. Lévinas faz do feminino uma figura privilegiada da ética e da alteridade. Derrida partirá desse pensamento levinasiano do feminino para pensar em hospitalidade incondicional, radicalizando essa ideia de abertura ao outro, ou o que ele chama de abertura pré-ética.

### **Feminino e alteridade**

Embora apareça no seu pensamento de forma não necessariamente linear ou coerente, há um ponto mais ou menos constante no pensamento de Lévinas sobre o feminino – é a mulher quem encarna o conceito de alteridade. “A mulher, ou mais exatamente a amante, é assim a primeira figura da alteridade”, diz Matthieu Dubost (2006, p. 320). A relação erótica ganha o privilégio de ser o lugar de encontro com essa alteridade. É o que Lévinas diz em *O Tempo e o Outro*, no mesmo capítulo citado em Beauvoir:

O patético do amor consiste numa dualidade insuperável entre os seres. É uma relação que sempre escapa. A relação não neutraliza *ipso facto* a alteridade, mas a conserva. O patético da volúpia está no fato de serem dois. O outro enquanto outro não é aqui um objeto que se torna nosso ou que se torna nós, ele se retira, ao contrário, no seu mistério. Esse mistério do feminino – o feminino, o outro essencialmente – não se refere a qualquer noção romântica da mulher misteriosa ou desconhecida (LÉVINAS, 1994, p. 78)<sup>11</sup>.

---

<sup>11</sup> Chamo a atenção aqui para uma observação feita pela professora Rosana Suarez no exame de qualificação: há uma tradicional referência da mulher como “a outra” quando se trata de falar de amantes de homens casados. Essa “outra” carrega todo o mistério de ser oculta, marginal, mas também de perturbar de algum modo o par homem/mulher, que fica abalado pela existência de uma “outra”.

Nessa relação erótica, está em jogo uma espécie de encontro impossível, um desejo de fusão que nunca se realiza – e, ao não se realizar, expõe a diferença. O erótico aparece como paradigma do encontro do outro como outro. E, como argumenta Dubost (2006, p. 319), esse outro é feminino, porque a mulher – mais precisamente a amante da relação erótica – é a primeira figura da alteridade. O feminino aparece como a própria diferença, como o elemento que resiste a pertencer à ordem do mesmo. O feminino faz emergir a alteridade, permanecendo mistério e absolutamente outro. Não como oposição ou complemento, que faria da relação erótica uma fusão de elementos, mas apontando uma diferença, que é também sexual (MENEZES, 2008, p. 22).

Na relação erótica haveria, para Lévinas, um encontro com um ser diferente, com uma “alteridade pura” que apresenta a marca de uma dualidade intransponível. Assim, a diferença entre os sexos vai ser pensada por Lévinas desde suas primeiras abordagens sobre o tema como a possibilidade de pensar a realidade como múltipla, mas não como dual porque dualidade significaria um todo preexistente. Lévinas quer pensar “o masculino e o feminino como próprios de todo ser humano” (LÉVINAS, 1982a, p. 61). Nas palavras de Lévinas,

É no Eros que a transcendência pode ser pensada de maneira radical, que ela pode trazer o eu preso no ser, retornando fatalmente a si, outra coisa que não esse retorno, desembaraçá-lo de sua sombra (LÉVINAS, 1998, p. 114).

A relação erótica é privilegiada não apenas por ser o lugar em que se pode sair de si, mas também por ser algo que escapa ao conhecimento. O tema do erótico como experiência de ausência de fusão e de encontro com a diferença e com a alteridade será uma constante no pensamento levinasiano.

Outras duas imagens importantes no pensamento levinasiano sobre o feminino aparecem já no final de *Da Existência ao Existente: a fecundidade e o filho*. “Para Lévinas, a paternidade é a relação a um estranho que, mesmo sendo outro, sou eu”, diz Rafael Haddock-Lobo (2006, p. 59). A fecundidade – capaz de gerar o filho, mas também de gerar uma obra – é a possibilidade de transcendência do eu, “momento em que criamos algo para-além de nós mesmos” (HADDOCK-LOBO, 2006, p. 59). E a fecundidade é, para Lévinas, uma qualidade do feminino, que aparece também associada à amante e à mãe. O filho – ou a obra – é o

terceiro, aquilo que é como eu mas não sou eu: “Filho e obra, como presentes desinteressados ao mundo, como irretidão que nunca retornará ao mesmo, podem indicar o alcance do próprio infinito e a efetiva realização da ética”, argumenta Haddock-Lobo (2006, p. 59). Nas palavras de Lévinas,

[...] A intersubjetividade assimétrica é o lugar de uma transcendência na qual o sujeito, ao mesmo tempo em que conserva sua estrutura de sujeito, tem a possibilidade de não retornar fatalmente a si mesmo, de ser fecundo e – antecipando, digamo-lo – de ter um filho (LÉVINAS, 1998, p. 114).

Fecundidade e mulher aparecem como “lugar sensível da diferença e como possibilidade de escapar de si” (DUBOST, 2006, p. 321). Com a associação entre feminino e alteridade, Lévinas estaria confrontando a ideia de totalidade e querendo pensar as diferenças sexuais como assimétricas – não como complementares –, o que já não suporia um todo preexistente, todo que se inscreveria na ordem do mesmo, tema constante do seu diálogo e de suas críticas a Heidegger.

Para Lévinas, a ética da relação assimétrica com o outro se contrapõe à estrutura referencial que caracteriza a ontologia de Heidegger. Lévinas contesta a

ideia de totalidade citando o diálogo de Aristófanos no *Banquete* de Platão<sup>12</sup>. Ele dirá que, ao contrário do que acontece no diálogo de Platão, na tradição judaica os seres vão ter uma existência separada não como um castigo divino (Zeus teria cortado os seres pela metade para torná-los mais fracos), mas como uma “identidade de destino e de dignidade e também uma subordinação da vida sexual à relação pessoal, que é a igualdade em si” (LÉVINAS, 1963, p. 56). À imagem de um ser que era completo e se separa em dois, passando a ter como destino procurar sua parte complementar, Lévinas contrapõe o fracasso dessa comunhão, que é sempre parcial (DUBOST, 2006, p. 321). O mesmo mito é evocado por Lacan como uma imagem “patética e enganadora” do amor pensado como complemento (LACAN, 1985, p. 195), numa das muitas indicações da influência

---

<sup>12</sup> “Três eram os gêneros da humanidade, não como agora, o masculino e o feminino, mas também havia a mais um terceiro, comum a estes dois, do qual resta um nome, desaparecida a coisa; andrógino era então um gênero distinto, tanto na forma como no nome comum aos dois, ao masculino e ao feminino, enquanto agora nada mais é que um nome posto em desonra. Depois, inteiriça era a forma de cada homem, com o dorso redondo, os flancos em círculo; quatro mãos, dois rostos sobre o pescoço torneado, semelhantes em tudo; mas a cabeça sobre os dois rostos opostos um ao outro era uma só, e quatro orelhas, dois sexos, e tudo o mais como desses exemplos se poderia supor. E quanto ao seu andar, era também ereto como agora, em qualquer uma das duas direções que quisesse; mas quando se lançavam a uma rápida corrida, como os que cambalhotando e virando as pernas para cima fazem uma roda, do mesmo modo, apoiando-se nos seus oito membros de então, rapidamente eles se locomoviam em círculo. Eis porque eram três os gêneros, e tal a sua constituição, porque o masculino de início era descendente do sol, o feminino da terra, e o que tinha de ambos era da lua, pois também a lua tem de ambos; e eram assim circulares, tanto eles próprios como a sua locomoção, por terem semelhantes genitores. Eram por conseguinte de uma força e de um vigor terríveis, e uma grande presunção eles tinham; mas voltaram-se contra os deuses [...]. Zeus então e os demais deuses puseram-se a deliberar sobre o que se devia fazer com eles, e embaraçavam-se; não podiam nem matá-los e, após fulminá-los, como aos gigantes, fazer desaparecer-lhes a raça – pois as honras e os tempos que lhes vinham dos homens desapareceriam – nem permitir-lhes que continuassem na impiedade. Depois de laboriosa reflexão, diz Zeus: ‘Acho que tenho um meio de fazer com que os homens possam existir, mas parem com a intemperança, tornados mais fracos. Agora com efeito, continuou, eu os cortarei a cada um em dois, e ao mesmo tempo eles serão mais fracos e também mais úteis para nós, pelo fato de se tornarem mais numerosos; e andarão eretos, sobre duas pernas’. [...] Por conseguinte, desde que a nossa natureza se mutilou em duas, ansiava cada um por sua própria metade e a ela se unia, e envolvendo-se com as mãos e enlaçando-se um ao outro, no ardor de se confundirem, morriam de fome e de inércia em geral, por nada quererem fazer um longe do outro. E sempre que morria uma das metades e a outra ficava, a que ficava procurava outra e com ela se enlaçava, quer se encontrasse com a metade do todo que era mulher – o que agora chamamos de mulher –, quer com a de um homem; e assim iam-se destruindo. Tomado de compaixão, Zeus consegue outro expediente, e lhes muda o sexo para a frente – pois até então eles o tinham para fora, e geravam e reproduziam não um no outro, mas na terra, como as cigarras; pondo assim o sexo na frente deles fez com que através dele se processasse a geração um no outro, o macho na fêmea, pelo seguinte, para que no enlace, se fosse um homem a encontrar uma mulher, que ao mesmo tempo gerassem e se fosse constituindo a raça [...]. É então de há tanto tempo que o amor de um pelo outro está implantado nos homens, restaurador da nossa antiga natureza, em sua tentativa de fazer um só de dois e de curar a natureza humana. Cada um de nós, portanto, é uma tésseira complementar de um homem, porque cortado como os linguados, de um só em dois; e procura então cada um o seu próprio complemento” (PLATÃO, 1986, p. 126-130).

de Lévinas no pensamento contemporâneo francês, influência nem sempre reconhecida ou citada.

Quando Lévinas afirma que essas ideias são mais antigas que os princípios em nome dos quais a mulher moderna luta pela sua emancipação, se antecipa aqui seu diálogo com as feministas. Para ele, a questão que parece estar sempre em jogo é a manutenção de diferenças sexuais que, no seu entendimento, as lutas pelas emancipação gostariam de “esfumaçar”.

Repensar as diferenças sexuais parece ser também um dos objetivos das leituras talmúdicas de Lévinas. Ele passa a se dedicar à leitura do *Talmude* entre 1946 e 1947 – depois, portanto, da sua prisão no campo de concentração e da experiência trágica de ter perdido toda a sua família, dizimada pelo regime nazista –, e o faz sob influência de um mestre da leitura do *Talmude*, M. Chouchani, nas aulas de quem Lévinas é admitido quando volta a Paris (POIRIÉ, 2007, p. 123). Em 1945, terminada a Segunda Guerra, Lévinas reencontra a mulher e a filha, únicas sobreviventes da família no holocausto, e vai dirigir a Escola Normal Israelita Oriental, onde se responsabiliza pelo estudo dos textos do *Talmude*. Em 1957, é um dos fundadores do Colóquio de Intelectuais Judeus de Língua Francesa, que promove encontros anuais em Paris, dos quais Lévinas participará até 1990. A ideia, tanto da escola quanto dos colóquios, era reconstituir a comunidade de judeus franceses identificados pelas ligações entre questões políticas e filosóficas e as tradições judaicas (CRITCHLEY; BERNASCONI, 2002).

O *Talmude* é um conjunto de 63 livros de leis, tratados, textos éticos e históricos que formam a tradição oral do pensamento judaico e foram escritos pelos antigos rabis – classificação originalmente destinada aos mestres da leitura dos *Mishnas*, parte do *Talmude* relativa às leis religiosas – durante sete séculos. O *Talmude* é constituído por dois conjuntos de livros, o *Mishna*, que interpreta diretamente o texto bíblico, e a *Guemara*, que faz essa interpretação com o apoio do *Mishna*. O *Talmude* também pode ser dividido em dois tipos de textos: *halakhá*, que diz respeito às regras da vida social, e *hagadá*, narrativas lendárias cujos ensinamentos dependem de suas interpretações, que é entendida na tradição judaica como *drash* – “a arte de retirar do texto aquilo que não aparece numa leitura literal (SORJ, 2010, p. 39).

As leituras talmúdicas de Lévinas se concentram principalmente nos textos agádicos e na reflexão sobre os aspectos éticos, sociais e na dimensão da vida pessoal (MESKIN, 1998). Esses textos agádicos são metáforas e contos que se referem a passagens dos textos bíblicos e a narrativas que “nutriram por séculos o imaginário judeu, em particular os judeus menos cultos, que ouviam nas sinagogas as histórias de como Deus castigava os imperadores que perseguiram os judeus, emgrandecia os heróis bíblicos e os rabinos, falava da chegada do Messias e oferecia lições de sabedoria prática” (SORJ, 2010, p. 42).

Essas leituras do *Talmude* alteram a forma como Lévinas pensa a ética (MELO, 2003, p. 163) e influenciam seu pensamento filosófico, numa ligação nem sempre reconhecida pelo próprio Lévinas. Catherine Chaliier observa que ele quis manter bem demarcada a divisão entre suas leituras talmúdicas e sua filosofia, demarcação que, pondera ela, é feita por uma linha muito tênue. O fato de Lévinas ter publicado seus escritos filosóficos e seus escritos judaicos em diferentes editoras – o que para ela seria um esforço de manter duas linhas de pensamento bem separadas – não deve nos levar ao equívoco de pensar que seu pensamento filosófico não estivesse contaminado tanto pela influência dos gregos quanto pelo pensamento judaico (CHALIER, 2002, p. 101). “Levinas define a Europa por uma dupla fidelidade, uma fidelidade composta de tensões e conflitos entre a *Bíblia* e os gregos, os profetas e os filósofos”, lembra Chaliier, observação que recupero aqui por achar que a leitura talmúdica sobre o mito da criação do humano é um exemplo do que ela chama de “dupla fidelidade”.

Nas interpretações do *Talmude*, como observa Lévinas, estão em jogo diferentes formas de compreensão dessas parábolas. Trata-se de uma operação de hermenêutica (LÉVINAS, 2003, p. 20) que será valorizada por Lévinas como uma forma de trazer a tradição judaica para a filosofia, movimento pelo qual Derrida também vai se interessar. A epígrafe a um dos mais importantes textos que Derrida dedica à leitura de Lévinas<sup>13</sup> diz: “Hebraísmo e Helenismo – entre esses dois pontos de influência, move-se o mundo. Ora tende ele mais fortemente para um, ora para outro; e devia estar, embora nunca esteja, calma e prazerosamente equilibrado entre eles” (ARNOLD citado em DERRIDA, 2009a, p. 111).

---

<sup>13</sup> *Violência e metafísica: ensaio sobre o pensamento de Emmanuel Lévinas* (DERRIDA, 2009).

Entre os muitos temas em questão no texto está a proposição de Heidegger de que a história da filosofia só pode ser pensada a partir de sua fonte grega. De certa forma, quando Lévinas traz as tradições judaicas para a filosofia, e quando Derrida – também judeu – valoriza esse resgate, há implícito um gesto de questionamento da valorização heideggeriana da tradição grega<sup>14</sup>. Tradição a que Lévinas atribuiu o que ele chama de “alergia ao outro”, principal característica da fenomenologia, de Hegel a Husserl.

Três livros reúnem as conferências de Lévinas com suas leituras talmúdicadas: 1) *Quatro leituras talmúdicadas*, com as apresentações feitas entre 1963 e 1966; 2) *Do sagrado ao santo: cinco novas interpretações talmúdicadas* (LÉVINAS, 2001), editado em 1977, que reúne as conferências proferidas entre 1969 e 1975. É onde está publicado *E Deus criou a mulher*<sup>15</sup>, conferência apresentada em Paris em 1972; 3) *Novas interpretações talmúdicadas*, que finaliza a série, com três conferências realizadas depois de 1975.

Todas as apresentações obedecem sempre ao mesmo formato: primeiro, Lévinas transcreve a passagem do *Talmude* que será discutida, e depois faz seus comentários. Lévinas dedicou outros tantos livros e textos ao tema do judaísmo, entre os quais destaco *Difficile liberté: essais sur le judaïsme*, onde há o ensaio *Le judaïsme et le féminin*, também comentado por Derrida.

Nesse texto, Lévinas vai defender que toda a história do judaísmo foi comandada pelas mulheres. Ele cita Sara, Rebecca, Lea, Raquel e Ruth e afirma que

---

<sup>14</sup> Sloterdijk observa que Derrida seguiria a ideia, originalmente proposta por Freud, de que não se pode ser judeu sem “encarnar de alguma maneira o Egito – ou um espectro do Egito”. Para Freud, explica Sloterdijk, foi a saída do Egito que “amoldou os judeus conduzidos por Moisés como um povo heteroegípcio, que em nenhuma circunstância poderia voltar a uma especificidade anterior, mesmo se desejasse, visto que no mais fundo de sua especificidade tinha sido impresso o rastro indelével do Outro, por mais que fosse desconhecido e estivesse recoberto por novos programas” (SLOTERDIJK, 2009, p. 27). Sloterdijk estaria homenageando Derrida com essa proposição de um pensador egípcio, espécie de marca inaugural de um pensador da alteridade e da diferença. Localizo no último capítulo de *A palavra acolhimento* (DERRIDA, 2004), num diálogo de Derrida com Lévinas, a ligação que Derrida faz entre o tema do judaísmo e a questão da alteridade. Ele conclui o capítulo e o livro citando Lévinas: “A Tora é transcendente e do céu por suas exigências que decidem, enfim, sobre a pura ontologia do mundo. Ela exige, contra a natural perseverança de cada ser em seu ser próprio – lei ontológica fundamental – a preocupação pelo estrangeiro, pela viúva e pelo órfão, a preocupação pelo outro homem” (LEVINAS citado em DERRIDA, 2004. p. 142).

<sup>15</sup> Segundo Critchley e Bernasconi (2002), o título é uma referência ao filme de Roger Vadim, estrelado por Brigitte Bardot em 1957, e indica uma certa informalidade e um tom de humor na abordagem levinasiana.

todas as agulhas desse caminho difícil em que o trem da história messiânica mil vezes correu o risco de descarrilhar foram vigiadas e comandadas pelas mulheres. Os eventos bíblicos não teriam ocorrido da forma como ocorreram sem a sua vigilância lúcida, sem o rigor da sua determinação, sem sua malícia e sem seu espírito de sacrifício (LÉVINAS, 1963, p. 52).

Além de atribuir às matriarcas o papel de orientar os homens nos destinos bíblicos, Lévinas vai salientar o que a tradição considera mais importante: o papel das mulheres no desenvolvimento da interioridade, tornando “o mundo habitável”. Vem daí a afirmação talmúdica de que a casa é a mulher, afirmação que Lévinas vai incorporar ao seu pensamento filosófico e que aparecerá em diversos dos seus textos. A partir dessa leitura da tradição, ele vai atribuir ao feminino a função ontológica, quando afirma:

Iluminar os olhos cegos, trazer altivez – dominar, por consequência, uma alienação que, no limite, resulta da virilidade mesma do *logos* universal e conquistador que caça até as sombras que poderia abrigá-lo – tal seria a função ontológica do feminino, a vocação daquela que “não conquista” (LÉVINAS, 1963, p. 53).

Lévinas discute o tema da criação para afirmar que Deus chamou de Adão o homem e a mulher reunidos, colocando a dualidade na própria essência do humano, na qual a feminilidade da mulher não estaria absorvida.

## **E Deus criou a mulher**

O feminino como decorrência do masculino vai aparecer em *E Deus criou a mulher*, texto de Lévinas considerado por Derrida “uma leitura maravilhosa do Gênesis” (DERRIDA, 1992a, p. 105). A discussão sobre esse texto aparece em Derrida em dois momentos: *En ce moment là me voici*, dedicado à obra de Lévinas, e em *Coreografias*, entrevista de Derrida com a feminista Christie McDonald na qual ela interroga o papel dos textos bíblicos na determinação do lugar da mulher na cultura ocidental, sugerindo que o texto do *Gênesis* seria um dos mitos responsáveis pela hierarquia de gênero.

Derrida dirá que Lévinas não secundarizou, derivou ou subordinou a mulher ou o feminino, mas as diferenças sexuais, constatação da qual decorre a questão que vou perseguir: essa secundarização serviria para manter o “ele” no

lugar do neutro inicial e fundador? A hipótese que persigo aqui foi dada por Derrida: haveria uma matriz androcêntrica encoberta por essa neutralidade (DERRIDA, 1992a, p. 106).

Essa matriz androcêntrica apareceria, por exemplo, quando Lévinas recupera a tradição judaica que explica o feminino como uma derivação do masculino: “A mulher deriva quase gramaticalmente do homem (em hebreu, mulher se diz *Ichah*, que vem da palavra *Iche*, que designa homem)”, diz Lévinas (1977, p. 132; 2001, p. 55), apontando para uma primazia do masculino, que seria anterior ao feminino e às diferenças sexuais.

Como a marca masculina poderia ser anterior às diferenças sexuais?, pergunta Derrida (1992a, p. 109) – e eu faço eco a esta pergunta. Lévinas vai associar essa derivação homem-mulher à passagem bíblica que define a mulher como “carne da minha carne, ossos dos meus ossos”, imagem que mantém a prioridade do masculino. Nas palavras de Lévinas,

O sentido do feminino será esclarecido a partir da essência humana, o *Ichah* como sequência do *Iche*: não o feminino a partir do masculino, mas a divisão entre masculino e feminino – a dicotomia – a partir do humano (LÉVINAS, 1977, p. 132).

Trata-se, aqui, de diferenciar duas interpretações: na primeira, Deus teria criado o homem e, secundariamente, a mulher. Na segunda interpretação, com a qual Lévinas parece concordar, primeiro haveria o humano, que só posteriormente seria dividido em masculino e feminino, não se estabelecendo, assim, relação subordinação entre feminino e masculino. No entanto, nessa divisão o feminino ainda seria secundário porque viria “a partir”, como segundo ou como secundária. Chalier observa que Lévinas usa o que ele chama de “derivação quase gramatical” da mulher em relação ao homem para afirmar uma mesma identidade de destino e dignidade para o homem e para a mulher. Mas essa derivação, lembra ela, serviria de argumento para Lévinas pensar a existência de uma prioridade do homem em relação à mulher (CHALIER, 2006, p. 81).

Há muitos autores que se debruçaram sobre a leitura que Lévinas faz dessa lição talmúdica. Destaco as observações de Uchida (2001), para quem o texto levinasiano é uma crítica ao feminismo. Uma indicação para essa leitura pode ser encontrada nos seguintes trechos:

Não é a liberação sexual que, por si mesma, justificaria uma revolução digna da espécie humana (LÉVINAS, 2003, p. 146).

A revolução que creio ter atingido o ponto máximo destruindo a família para libertar a sexualidade acorrentada, a pretensão de cumprir no plano sexual a verdadeira libertação do homem, tudo isso se contesta aqui (LÉVINAS, 2003, p. 148).

Para Uchida, Lévinas daria mais importância à diferença do que à igualdade entre os sexos – tema feminista por excelência – a fim de responder às críticas de Beauvoir e encontrar um caminho para distinguir a mulher e o feminino. Essa intenção de distinção seria baseada numa valorização das diferenças. É o que se pode ler, por exemplo, quando Lévinas diz:

Não é, pois, em termos de igualdade que se põe todo o problema da mulher. E a partir de agora nosso texto procurará mostrar a importância de uma certa desigualdade, ainda que ela se deva puramente ao costume. [...] Das duas faces, a masculina e a feminina, qual comanda a caminhada? Aqui, a igualdade, sem mais considerações, leva ao imobilismo ou à implosão do ser humano (LÉVINAS, 2003, p. 155).

Se retomarmos aqui o que diz Cornell sobre a especificidade da mulher, poderíamos fazer uma leitura generosa das proposições levinasianas: a mulher estaria sendo entendida como diferente do homem, não como desigual<sup>16</sup>. No entanto, o problema que aparece aqui também diz respeito a uma questão levantada por Cornell: como afirmar a especificidade feminina? Ao tratar a mulher como diferente, Lévinas teria essa intenção? Impossível questão, mas para a qual penso que se pode olhar sob dois aspectos, numa dupla leitura que enfatiza a ambiguidade do texto levinasiano a que tantas vezes Derrida se refere.

**Primeiro aspecto:** os traços da mulher levinasiana correspondem aos traços da mulher na tradição (judaica). Lévinas recupera um dos ensinamentos do *Talmude* sobre a mulher na tradição judaica e afirma: “a casa é a mulher” (LÉVINAS, 1963, p. 52). Ele lembra que é a mulher quem torna a vida pública do homem possível, recuperando a tradição judaica segundo a qual a mulher é responsável pela vida espiritual, pela paz doméstica e por tudo aquilo que dá

---

<sup>16</sup> Sobre as proposições de Cornell para equivalência de direitos entre homens e mulheres remeto ao artigo *Da igualdade à equivalência: o caso Sears 30 anos depois* (RODRIGUES, 2009).

suporte ao homem. Sem a mulher, “o homem não conheceria nada do que transforma sua vida natural em ética” (LÉVINAS, 1963, p. 53).

Aqui vale a pena recuperar uma das questões feministas na qual as proposições de Lévinas esbarram: desde a Revolução Francesa, as reivindicações de cidadania das mulheres foram negadas com a construção do argumento de que as mulheres, “naturalmente frágeis”, deveriam viver protegidas no espaço doméstico, infantilizadas como crianças e tuteladas pelos seus maridos<sup>17</sup> (RODRIGUES, 2009). Por isso, a confusão entre a mulher empírica e o feminino – confusão que Lévinas também faz, apesar de todas as suas ressalvas – leva ao questionamento das proposições do autor sobre a mulher, cuja posição secundária se confunde com submissão, subordinação e ausência de direitos. A outra questão tem a ver com a aproximação que se pode fazer entre o feminino pensado dentro da tradição judaica e um ideal de essência feminina que estaria ligada às características biológicas das mulheres. Nesse sentido, poderia ser dito que Lévinas estaria mergulhado num debate ainda candente na teoria feminista: como afirmar as especificidades do feminino sem se valer de argumentos essencialistas tradicionalmente evocados para definir o lugar da mulher como subordinado?

Quem resume esse debate é Carole Pateman (1989). Ela mostra que desde a Revolução Francesa as mulheres tomaram dois caminhos distintos na luta para se tornarem cidadãs. O primeiro reivindica que o ideal de cidadania alcançado pelos homens seja estendido às mulheres, de tal forma que a sociedade seja “neutra em termos de gênero”. O segundo, chamado por ela de “Dilema de Wollstonecraft”, defende que as mulheres têm capacidades, talentos, necessidades e preocupações específicas, que devem ser levados em conta na sua cidadania. No entanto, a lógica da sociedade patriarcal sustentaria esses dois caminhos como incompatíveis porque o patriarcado permite apenas que se opte entre duas alternativas: tornar-se mulher “como homens”, e assim sujeito de direitos, ou afirmar a especificidade das mulheres, o que não confere nenhum valor às mulheres para torná-las cidadãs, desaparecendo com as especificidades que Cornell quer realçar.

---

<sup>17</sup> Até 1962 o Código Penal brasileiro tutelava as mulheres casadas às decisões de seu marido. A lei não permitia que a mulher trabalhasse fora nem viajasse sem o consentimento do “chefe da casa”.

Quando Lévinas recorre ao lugar da mulher na tradição judaica, estaria de alguma forma fortalecendo esse dilema: afirmando as especificidades das mulheres, mas as mantendo fora da vida pública. Ao mesmo tempo, só com o esclarecimento – que virá aos poucos e de maneira confusa – de que Lévinas não está tratando da mulher empírica e de que o feminino e o masculino estariam presentes em homens e mulheres se ampliaria a compreensão das proposições levinasianas para além do essencialismo. Lévinas defende explicitamente essa proposição numa entrevista, quando diz:

Todas as alusões às diferenças ontológicas entre o masculino e o feminino pareceriam menos arcaicas se, ao invés de dividir a humanidade em duas espécies (ou dois gêneros), elas quisessem significar que a participação no masculino e no feminino seria o próprio de todo ser humano (LÉVINAS, 1982a, p. 6).

Dubost observa que muitas imagens da mulher em Lévinas são quase caricatas, e são imagens que fazem parte da tradição judaico-cristã. A observação sobre as ligações entre as imagens levinasianas do feminino e a tradição judaica também é feita por Fernanda Bernardo (2009, p. 23), que recorre à Derrida para mostrar que a metáfora do rosto feminino como rosto do outro está ligada à tradição judaica. Ela cita Derrida: “*shekhina* é a manifestação da presença divina, que guarda os traços de um rosto feminino que, segundo ele, nos obrigaria a pensar numa certa feminilidade do Deus judeu” (DERRIDA, 1994a, p. 85)<sup>18</sup>.

Na tradição (judaica), a mulher é pensada como “a segunda” do homem. Nessa secundarização não haveria a intenção de desvalorizar o feminino, mas sim de reconhecer suas especificidades. A mulher seria a segunda, mas sem ela não haveria casa, família, filhos, fecundidade, sem ela não haveria sobretudo ética. A condição social da mulher na tradição judaica se define pelas suas relações com o marido e com a família (CHALIER, 1992, p. 37).

Caberia interrogar se a ideia judaica do lugar secundário da mulher poderia ser um caminho de afirmação do feminino. Ela é segunda porque é assimétrica e inteiramente outra? E por que, nessa assimetria, é a mulher que deve ser a

---

<sup>18</sup> Nessa mesma passagem Derrida fará referência à imagem masculina de Deus criada pela cultura. Diz ele: “A figura de um Deus judeu e vagamente cristianizado que não poderá jamais sair da minha imaginação, em que pesem as críticas, as secularizações ou as desconstruções mais radicais, é evidentemente a figura de um homem: o ídolo ou o ícone de um avô todo-poderoso, um gigante de barba, implacável apesar do seu bom coração e de sua honestidade, inalterável, apesar do seu poder de compreensão” (DERRIDA, 1994a, p. 85).

segunda? Porque, ao ser diferente, ela também é secundária? Não estaria aí a matriz androcêntrica que Derrida identifica?

**Segundo aspecto:** ao recusar a ideia de complementaridade, Lévinas estaria fazendo uma crítica à lógica do mesmo. No diálogo de Aristófanes, a ideia do amor como restituição de uma unidade perdida e a noção de complementaridade entre masculino e feminino indicam que as duas metades podem voltar a ser um único ser: “Cada um de nós portanto é uma tésseira complementar de um homem, porque cortado como os linguados, de um só em dois; e procura então cada um o seu próprio complemento” (PLATÃO, 1986, p. 129). É essa perspectiva totalizadora e complementar que Lévinas critica. Na sua concepção de relação erótica, Lévinas propõe o encontro entre homem e mulher como o encontro com a própria diferença, com a impossibilidade da fusão, Eros como aquele que nos coloca diante da alteridade. Lévinas vai explicitamente recusar a ideia de complementaridade – “é apenas uma palavra preguiçosa” – para entrar no debate sobre o que significa, no *Gênesis*, a imagem da mulher criada a partir da costela de Adão.

Seria uma leitura por demais generosa propor que, ao recusar a complementaridade, Lévinas poderia estar afirmando aquilo que Cornell chama de especificidades do feminino? Mais uma impossível questão.

### **A costela de Adão e as diferenças sexuais em Lévinas**

O tratado de Berakhot, que Lévinas está discutindo em *E Deus criou a mulher*, é um texto repleto de problemas de tradução e ortografia, que aparecem como aspectos importantes na discussão sobre feminino como secundário ou complementar. Muitas das questões de interpretação dos textos dizem respeito ao uso da linguagem.

Dois rabis defendem posições opostas em relação à criação do homem e da mulher. Está em jogo primeiro a questão do humano, fora da divisão entre masculino e feminino. Discute-se a dualidade e como essa dualidade participa na definição do que é o humano. O primeiro rabi pergunta por que, na frase “E Deus modelou o homem”, a palavra “modelou” – *vayyitzer*, em hebraico – está escrita com duas vezes a letra “y”? A primeira resposta, argumenta Lévinas, é que a criação do humano é tão extraordinária que justificaria a duplicação do y – letra

privilegiada no alfabeto hebraico por ser a letra inicial do nome de Deus (YHVH). Outro indicador do caráter extraordinário da criação do humano e motivo da duplicação da letra “y” seria, Lévinas argumenta, o fato de Deus ter criado “duas criaturas em uma”, o que para Lévinas definiria o humano: poder ser dois sendo um.

Essa duplicidade em um seria concretizada na criação, por Deus, de um primeiro homem que teria duas faces – sem que com isso, diz Lévinas, esse primeiro homem tivesse uma “cabeça de Jano”<sup>19</sup>. Lévinas questiona por que os rabis não percebem nessas duas faces do humano as duas faces do casal, o que levaria à compreensão de que a criação do humano já pressupunha, desde a origem, a criação do homem e da mulher, intenção explícita no uso dos dois Y na criação. Para Lévinas, essa cabeça de duas faces é onde primeiro se inscreve a “minha responsabilidade pelo outro, sem que eu e outro formemos – e nos reconhecendo mutuamente um nos olhos do outro – uma correlação de termos, imediatamente recíprocos”. Isso que ele chama de “estranha dualidade não-recíproca” anunciaria, então, a diferença entre os sexos.

Outra questão de linguagem que será discutida por Lévinas será o uso da palavra “costela” – um problema de difícil tradução, já que ele está se referindo à semelhança entre *côté* (lado) e *côte* (costela). Lévinas cita a tradução francesa do *Gênesis*: “bâti em femme la côte qu’il avair prise à l’homme....”. A partir desse momento, o diálogo entre os dois rabis se transforma numa grande discussão: um defende que essa costela seria um rosto e o outro diz que seria uma cauda. Diz Lévinas: “O fato de que a mulher não é apenas fêmea do homem, de que ela faz parte do humano, é certamente comum aos dois debatedores: a mulher é, de saída, criada a partir do humano” (LÉVINAS, 1977, p. 134).

Se até aqui os dois rabis estão de acordo, num ponto, como observa Lévinas, os debatedores se opõem: aquele que considera a costela um rosto pensa em igualdade entre feminino e masculino e entende a diferença e a relação sexual como partes do conteúdo essencial do humano. Novamente, observo que Lévinas parece preferir considerar que primeiro haveria o humano, que só posteriormente seria dividido em masculino e feminino: “A criação do homem foi a criação de dois seres em um só, mas de dois seres de dignidade igual; a diferença e a relação

---

<sup>19</sup> Deus romano representado por uma cabeça dotada de duas faces, posicionadas em direções opostas.

sexual pertencem ao conteúdo essencial do humano” (LÉVINAS, 1977, p. 134). No entanto, aquele rabi que associa a costela a uma cauda, embora reconheça que a mulher veio ao mundo como um ato divino da criação, entende a particularidade do feminino como coisa secundária. “Não é a mulher que é secundária, é a relação com a mulher que é secundária, é a relação com a mulher enquanto mulher, que não pertence ao plano primordial do humano” (LÉVINAS, 1977, p. 127-135). Por essa leitura, o nascimento da mulher, com sua particularidade sexual, seria dada a partir de uma articulação menor do homem ou do humano.

Lévinas vai recorrer ao argumento a favor dessa leitura, defendendo a ideia de que a independência entre os dois seres criados por Deus seria impossível. Citando o argumento do rabi, ele diz:

Seria preciso, para criar um mundo, que [Deus] os fizesse subordinados um ao outro. Seria necessária uma diferença que não comprometesse a equidade, uma diferença de sexo; e, a partir daí, uma certa preeminência do homem, uma mulher vinda mais tarde e, como mulher, apêndice do humano (LÉVINAS, 1977, p. 142).

A partir daí, Lévinas diz que a lição talmúdica quer nos ensinar que a humanidade não pode ser pensada a partir de dois princípios inteiramente diferentes. “A mulher foi retirada do homem, veio depois dele; *a própria feminilidade da mulher está nessa posterioridade inicial*” (LÉVINAS, 1977, p. 142, grifo do autor).

Esse é o ponto que vai interessar a Derrida, para quem Lévinas está associando a secundaridade das diferenças sexuais – que viria depois do humano – com a secundaridade do feminino, que viria depois do masculino. Derrida observa que haveria uma identificação levinasiana – não assumida por ele, mas apontada por Derrida – com a leitura do Talmude na qual o humano seria compreendido como neutro, anterior e acima das diferenças sexuais, e a mulher seria secundária porque as diferenças sexuais seriam secundárias. O androcentrismo levinasiano estaria na proposição de que as diferenças sexuais equivaleriam à marca da sexualidade feminina. Derrida argumenta que isso faria do masculino o lugar privilegiado do neutro.

Derrida valoriza o fato de que Lévinas assina como homem – ou seja, não esconde a marca sexual nos seus textos, como o faz toda a tradição filosófica. Essa marca com a qual Lévinas assume seu lugar masculino é percebida por

Derrida como forma de eliminar a neutralidade: “Seu texto marca sua assinatura de um ‘eu-ele’ masculino, coisa rara”, destaca Derrida (1987, p. 193). Essa marca também será observada como positiva por Grosz:

Por um lado, ao contrário de quase toda a história da filosofia ocidental, Lévinas parece disposto a escrever como masculino, como um homem, um “eu-ele” tal como descreve Derrida, para assinar (com) a sua assinatura masculina, para confessar sua posição de autoridade e articulação geralmente não-marcadas como sendo a do homem, embora esta posição seja ocupável apenas por homens (GROSZ, 1997, p. 90).

Ainda que tenha feito dessa marca do masculino uma contestação da neutralidade e uma afirmação das diferenças sexuais, Derrida observa que há um problema na abordagem levinasiana dessas diferenças. Nas palavras de Derrida,

Lévinas parece ter sempre secundarizado, derivado a alteridade como diferença sexual, subordinado o traço da diferença sexual à alteridade de um todo outro sexualmente não marcado. Não secundarizado, derivado ou subordinado a mulher ou o feminino, mas a diferença sexual (DERRIDA, 1987, p. 194).

Subordinar as diferenças sexuais, argumenta Derrida, significaria admitir que aquilo que ainda não está marcado pelas diferenças sexuais têm a marca da masculinidade, como aponta Fernanda Bernardo:

[...] a “diferença sexual” está no pensamento e na obra de Lévinas subordinada à alteridade de um “absolutamente outro” – o plano do “humano” propriamente dito para Lévinas – situado, de fato, antes e para além da própria “diferença sexual” e, enquanto tal, (um absolutamente outro) sexualmente não marcado, sim, é certo, mas, na verdade e no fundo, *já sempre* marcado no masculino (BERNARDO, 2007, p. 244, grifo da autora).

Elizabeth Grosz observa que o problema das diferenças sexuais em Lévinas interessa a Derrida para discutir o efeito da secundarização das diferenças sexuais em relação à alteridade. Se a alteridade não for sexualmente neutra, mas determinada como masculino, isso significaria retornar com a alteridade para a ordem do mesmo? Nas palavras de Derrida,

[...] secundarizada pela responsabilidade do todo outro, a diferença sexual (e, portanto, diz ele, a feminilidade) se retém, como outro, na zona econômica do mesmo. Incluída no mesmo, ela é ao mesmo tempo excluída: fechada dentro, forclausurada na imanência de uma cripta, incorporada no Dizer que se diz do todo outro. Dessexualizar a relação ao todo outro (como também ao inconsciente, como tende a fazer hoje uma certa interpretação filosófica e psicanalítica),

secundarizar a sexualidade em relação a um todo outro que não seria sexualmente marcado [...] é sempre secundarizar a diferença sexual *como* feminilidade (DERRIDA, 1987, p. 197, grifo do autor).

Grosz vai seguir a leitura de Derrida para afirmar que Lévinas estaria pensando o masculino como anterior às diferenças sexuais, o que comprometeria o neutro, já que a humanidade em geral, antes da divisão em dois sexos, seria masculina, e só com o advento posterior das diferenças sexuais é que viria a mulher (GROSZ, 1997, p. 91). Diz Grosz (1997, p. 90): “Ele [Lévinas] participa de um determinado apagamento da questão das diferenças sexuais, um determinado investimento na dominação falocêntrica das mulheres sob o âmbito do humano genérico”.

A questão da secundarização do feminino interessaria a Derrida porque, se a alteridade é anterior a toda determinação sexual, então a alteridade não poderia ser feminina, como reivindica Lévinas. Um dos meus objetivos é explorar a maneira como Derrida problematiza a questão da neutralidade sexual, tal qual ela aparece em Lévinas, porque determinadas suposições de neutralidade podem conter uma associação entre masculino e neutro e subordinar o feminino numa oposição binária e hierárquica.

Grosz argumenta que Derrida está interessado em interrogar sob que condições vem sendo atribuído à mulher um status social secundário baseado na biologia, na natureza e nas qualidades essenciais do feminino. Como Grosz indica, Derrida está sugerindo que há uma indeterminação da sexualidade antes da instituição das diferenças sexuais (GROSZ, 1997, p. 93). Para ela, uma das importantes contribuições do pensamento da desconstrução à política está no fato de que a desconstrução considera as diferenças sexuais como uma questão “crucial” no debate sobre ética. Em *Coreografias*, Derrida formula três questões que ilustram sua contribuição nessa direção: “Que tipo de ética haveria se pertencer a um ou outro sexo se tornasse um direito ou um privilégio? E se a universalidade das leis morais fosse modelada ou limitada conforme os sexos? E se a universalidade não fosse incondicional, sem condição sexual em particular?” (DERRIDA, 1992a, p. 109).

Levar em conta as diferenças sexuais na determinação de direitos é uma questão ética, e o que se verá a seguir é como Derrida articula feminino e ética a partir de sua leitura de Lévinas. Poucos filósofos se interessaram pela questão das

diferenças sexuais e foi só ao longo do século XX que o tema ingressou no campo da filosofia (DUBOST, 2006). Apesar dos aspectos androcêntricos, quando fala em diferenças sexuais, Lévinas estaria interrogando a neutralidade do sujeito filosófico (CHALIER, 2006, p. 9). Por isso, as críticas a Lévinas não chegariam a comprometer seu pensamento sobre as diferenças sexuais porque indicariam a intenção de pensar para além da neutralidade – que é sempre masculina – e para além das estruturas binárias. Stella Sandford, por exemplo, reconhece que, embora essa intenção pareça estar longe das proposições de Lévinas quando ele começou a pensar sobre as diferenças sexuais, essa foi uma das implicações do seu pensamento (SANDFORD, 2002, p. 158).

### **Diferenças sexuais: Derrida e Heidegger**

No debate sobre diferença sexual, Derrida faz duas importantes críticas sobre neutralidade: em Lévinas, o neutro estando associado ao masculino; em Heidegger, tudo se passando como se as diferenças sexuais não existissem. Ao privilegiar a diferença ontológica, Heidegger reforçaria a associação tradicional, natural e automática entre neutralidade e masculino (DERRIDA, 1990b).

As características e peculiaridades das diferenças sexuais foram discutidas por Derrida principalmente a partir de sua leitura de Heidegger, filósofo que considerava que as diferenças sexuais deveriam ser tratadas como antropológica, sociológica ou biológica por não estar “à altura” da diferença ontológica. No pensamento heideggeriano, a diferença ontológica – que distingue ser e ente – aparece como a diferença mais significativa, acima de qualquer outro conceito ou instância de diferenças.

Derrida pontua o fato de Heidegger ter guardado silêncio sobre as diferenças sexuais, o que motiva sua operação de buscar o que há de tão simbólico no que ele classifica como “omissão, recalque, denegação, forclusão” em Heidegger (DERRIDA, 1990b, p. 149)<sup>20</sup>. Derrida se refere especificamente ao segundo parágrafo de *Ser e Tempo*, quando Heidegger (2002a, p. 30) define a estrutura formal da questão do ser, mas se omite em relação às diferenças sexuais.

---

<sup>20</sup> Como já observado no capítulo dois, Derrida chama a atenção para o fato de que Heidegger ignora a referência à ideia tornar-se mulher na leitura que faz da fábula de Nietzsche sobre o mundo verdadeiro.

A princípio, Derrida está interessado em demonstrar que o *Dasein* é uma construção heideggeriana cuja escolha como “ente exemplar” se dá em forma de “decreto” (DERRIDA, 1990b, p. 151). A neutralidade do *Dasein* aparece como uma maneira de não conferir a ele nenhum tipo de pré-determinação “antropológica, ética ou metafísica”. Em suas palavras,

A neutralidade é portanto o primeiro lugar da neutralização de tudo que não é o traço nu da relação a si, desse interesse por seu ser próprio no sentido mais amplo da palavra “interesse”. Isso implica um interesse ou uma abertura pré-compreensiva ao sentido do ser e às questões que ele impõe (DERRIDA, 1990b, p. 152).

O autor chama a atenção para o fato de que, em Heidegger, essa neutralidade passa muito rapidamente a ser neutralidade sexual ou assexualidade. O filósofo lembra que, em Heidegger, essa neutralidade do *Dasein* aparece como “essencial”, como um traço do ente. Ao se concretizar, o ente deverá pertencer a um dos dois sexos. O *Dasein* é neutro e, Derrida pontua, Heidegger não tem nenhuma dúvida de que, quando adquire a marca sexual, essas marcas são duas. A dualidade aparecerá como uma questão para Derrida porque,

se o *Dasein* não é neutro e se ele não é o homem, a primeira consequência a tirar é que ele não se submete à divisão binária com a qual se pensa mais espontaneamente, nesse caso, a diferença sexual (DERRIDA, 1990b, p. 153).

Derrida argumenta que, se o *Dasein* não significa o homem, também não significa, a princípio, nem o homem nem a mulher. O que Heidegger trata como a negatividade da neutralidade do *Dasein*, será lida por Derrida como uma positividade da qual nem mesmo Heidegger se deu conta.

Se o *Dasein* não pertence a nenhum dos dois sexos, isso não significa que o ente seja privado de sexo. Ao contrário, se pode pensar aqui em uma sexualidade pré-diferencial, ou antes, pré-dual, o que não significa unitária, homogênea, indiferente (DERRIDA, 1990b, p. 156).

O filósofo estaria, assim, pensando na potencialidade de uma sexualidade pré-dual, anterior à disseminação factual do ente, que ele compara à positividade do desvelamento (*aletheia*):

*Dasein* em geral esconde, participa em si da possibilidade interna de uma dispersão ou de uma disseminação factual no seu corpo próprio e na sexualidade. Todo corpo próprio é sexuado e não há *Dasein* sem corpo próprio. Mas a ligação

proposta por Heidegger parece muito clara: a multiplicidade dispersante não tem início com a sexualidade do corpo próprio, é o corpo próprio, ele mesmo, a carne, a corporalidade [leiblichkeit] que participa originariamente do *Dasein* na dispersão e, por consequência, na diferença sexual (DERRIDA, 1990b, p. 161).

Derrida chama a atenção para a expressão “por consequência”, recorrente no texto heideggeriano como uma forma de demonstrar que o *Dasein* deveria ter ou ser “a priori um corpo que se encontra sexuado e afetado pela divisão sexual” (DERRIDA, 1990b, p. 161). O autor também problematiza a negatividade heideggeriana, ao afirmar que o *Dasein*, estando submetido a um corpo, está submetido a uma divisão em direção à sexualidade, em direção a um sexo determinado. A negatividade que aparece em diversos termos empregados no texto de Heidegger (*dispersão, divisão, dissociação*) esconderiam a positividade e a potência que também aparecem na ideia de disseminação originária ou de dispersão transcendental que Heidegger confere ao *Dasein*.

Portanto se deveria dizer que nenhuma significação negativa está ontologicamente ligada ao neutro em geral, nem, sobretudo, a essa dispersão transcendental do *Dasein* (DERRIDA, 1990b, p. 169).

Retomo os argumentos de Elizabeth Grosz, para quem, na leitura que Derrida faz de Heidegger, há um distanciamento em relação ao modelo binário da sexualidade. Essa distância faria Derrida caminhar em direção à neutralização do *Dasein* (GROSZ, 1997, p. 88). Segundo a autora, Derrida estaria reivindicando uma sexualidade mais primordial do que a da oposição binária entre os sexos, a “matéria-prima” a partir da qual, através da dispersão e da dissociação, as diferenças sexuais se tornam concretas e específicas. “Esta sexualidade primordial é, por assim dizer, *Dasein*, uma ordem sexual anterior à determinação que é em si sexual” (GROSZ, 1997, p. 89).

Grosz argumenta ainda que Heidegger parece estar comprometido com duas posições de difícil conciliação: de um lado, o filósofo alemão insistiria na neutralidade do termo *Dasein*; de outro, ao fazer do *Dasein* a origem das coisas, da existência concreta, inclusive da existência humana, Heidegger estaria concordando que há no *Dasein* uma abertura à especificidade sexual. Nas palavras da autora,

Há, por um lado, o endividamento [indebtedness] da oposição sexual a um neutro, o *Dasein*; por outro lado, o *Dasein* é o estado primordial da sexualidade antes da sua determinação em forma concreta (GROSZ, 1997, p. 89).

Após explorar essa dupla postura heideggeriana, Grosz afirma que o *Dasein* contém sua própria possibilidade de dispersão e de multiplicidade, incluindo a aquisição de diversas qualidades, como a especificidade sexual. O *Dasein* seria, assim, na compreensão de Grosz, a condição de possibilidade de determinação sexual. Na sua leitura de Derrida, Grosz afirma que ele sugere que o *Dasein* não é simplesmente neutro, sem vestígios de marca sexual, mas que “neutraliza qualquer marca sexual prévia”. Derrida chama a atenção a positividade dessa inexistência de marca sexual prévia, indicando que não existe, na estrutura do *Dasein*, um predicado propriamente sexual.

A partir da leitura sobre as diferenças sexuais em Heidegger, Derrida problematiza a dualidade das diferenças sexuais, quando diz que Heidegger neutraliza não a sexualidade “ela mesma”, mas a marca genérica das diferenças sexuais, o pertencimento a um dos dois sexos. “A partir daí, tomando de volta a dispersão e a multiplicação, não se pode começar a pensar numa diferença sexual (sem negatividade, precisemos) que não seria selada pelo dois?”, pergunta Derrida (1990b, p. 172). Em *Coreografias*, Derrida volta ao tema das diferenças sexuais em Heidegger para afirmar que o *Dasein*

não carrega as marcas dessa oposição ou dessa alternativa entre um ou outro dos dois sexos. Essas marcas não são das estruturas essenciais, nem ao menos marcas opostas ou binárias (DERRIDA, 1992b, p. 111).

Dito de outro modo, se o *Dasein* contém a condição de possibilidade de determinação sexual, se ele não é neutro, e se não há no *Dasein* um predicado sexual, Derrida pergunta: por que o *Dasein* precisa estar selado pelo número dois? Ou ainda, por que restringir a positividade do *Dasein* a uma estrutura binária e opositiva?

Derrida problematiza a questão da neutralidade sexual, tal qual ela aparece em Heidegger e Levinas, porque determinadas suposições de neutralidade podem conter uma associação entre masculino e neutro e subordinar o feminino numa oposição binária e hierárquica.

Tanto na leitura de Lévinas quanto na leitura de Heidegger, Derrida se interessa por um mesmo aspecto: o problema do pensamento que reduz tudo à ordem do mesmo, o que explicaria todas as ressalvas que Derrida faz à visão androcêntrica de Lévinas – a intenção de Derrida seria a de marcar um afastamento ali onde ele também vai fazer uma aproximação que será importante para os termos com que pensa a ética.

Como observa Paulo Cesar Duque-Estrada (2008a), Lévinas toma uma posição crítica em relação a Heidegger desde muito cedo – já nos seus primeiros textos, ele percebe no pensamento heideggeriano uma clausura, um fechamento, um pensamento “que reduz tudo à ordem do mesmo” (DUQUE-ESTRADA, 2008a, p. 33). O que é da ordem do mesmo e que, portanto, está fechado à alteridade será questão de grande interesse e importância para Lévinas, e será também um dos pontos da aproximação de Derrida a esse pensamento. Aquilo que Lévinas procura – e não encontra – em Heidegger será tomado por Derrida como ponto de partida na sua leitura da obra levinasiana. À neutralidade do “*Es gibt*” heideggeriano – neutralidade que, para Lévinas, faz da ontologia heideggeriana mais um pensamento inscrito na “zona econômica do mesmo” – Lévinas vai se opor olhando para as diferenças sexuais. Nessa crítica de Lévinas a Heidegger está um dos pontos de aproximação entre Derrida e Lévinas.

A ideia de uma dissimetria absoluta em relação ao outro e, mais ainda, a ideia de que *todo outro é totalmente outro* percorrerão a radicalidade do pensamento ético de Derrida, que vai se valer, para isso, principalmente das proposições levinasianas sobre feminino que aparecem em *Totalidade e Infinito*. Nesse texto, um Lévinas dirá que o feminino constitui a figura privilegiada da alteridade, ao lado do rosto, da linguagem e do filho, e a mulher é descrita a partir de três imagens: associada ao erótico, à hospitalidade e ao acolhimento (DUBOST, 2006, p. 323). Num gesto característico do pensamento da desconstrução, Derrida encontra, nas entranhas do texto levinasiano, potencialidades daquilo que nem mesmo Lévinas pôde acolher. Será a partir de Lévinas que Derrida estabelecerá seu diálogo com Kant, como se verá a seguir.