

Subjetividade em exposição: Anonimato e alteridade em *Amor* de Clarice Lispector

Wellington Monteiro¹

RESUMO

O presente artigo se propõe fazer uma leitura levinasiana do conto *Amor* de Clarice Lispector. Nele, pretendemos entender a epifania da personagem Ana como um evento de *deposição* ocasionado por uma perturbação em seu movimento interessado, ou seja, uma retirada de sua *posição* acomodada e de recolhimento no assento, expondo-a à fragilidade perante o arranque do bonde. Nesse evento, o rosto do cego a perturba tanto por sua fragilidade, quanto por sua não-reciprocidade por ser cego. Essa crise do compreensivo, dada pela escuridão da cegueira, revela a Ana um anonimato e desamparo próprios frente à neutralidade do verbo ser, que é puro *haver*, verbo sem substantivo, assim lhe causando náusea e o desespero de uma fuga. Ao mesmo tempo, essa visão do cego abre a ela uma dimensão de responsabilização infinita com a fragilidade do Outro, colocando-a assim em contato com uma *alteridade* que ultrapassa o circuito de sua *mesmidade*. Ao perceber a *nudez* do rosto do cego, Ana se vê também exposta e eleita, estabelecendo-se aí uma relação de assimetria.

PALAVRAS-CHAVE

Levinas; Clarice Lispector; Ética; Literatura; Fenomenologia.

¹ Graduando em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Maria (USFM). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1380939258449326>. E-mail: wellington.monteiro133@gmail.com.

Subjectivity in exposition: Anonymity and alterity in Clarice Lispector's *Amor*

ABSTRACT

This paper aims at making a Levinasian reading of the short story *Amor*, by Clarice Lispector. We intend to understand the epiphany of the character Ana as a *deposition* event caused by a disturbance in her interested movement. The start of the tram withdraws her from an accommodated *position*, a position of protection at the seat, exposing her to fragility. In this event, the blind man's face disturbs her both because of his fragility and because of his non-reciprocity for being blind. This crisis of comprehension, given by the darkness of blindness, reveals to Ana her own anonymity and helplessness in face of the neutrality of verb to be, which is pure *there be*, a verb without a noun. It causes her nausea and despair for an escape. At the same time, this vision of the blind opens to her a dimension of infinite responsibility with the fragility of the Other, thus bringing her in contact with an *alterity* that goes beyond the circuit of her *sameness*. Upon noticing the *nudity* of the blind man's face, Ana also sees herself exposed and chosen, establishing a relationship of asymmetry.

KEYWORDS

Levinas; Clarice Lispector; Ethics; Literature; Phenomenology.

Recebido: 12/09/2022

Aceito: 03/11/2022

Publicado: 31/05/2023

Mas, mesmo assim, na solitude branca e limitada onde caio, ainda estou presa entre montanhas fechadas. Presa, presa. Onde está a imaginação? Ando sobre trilhos invisíveis. Prisão, liberdade. São essas as palavras que me ocorrem. No entanto não são as verdadeiras, únicas e insubstituíveis, sinto-o. Liberdade é pouco. O que desejo ainda não tem nome. [...]

Clarice Lispector, *Perto do Coração Selvagem*

Introdução

Aproximar Levinas de Clarice pode ser um caminho bastante fértil para se refletir sobre as fronteiras do que é possível ser *dito*. E *Amor* parece ser uma intersecção valiosa para entender a fronteira entre o que perturbou Ana por Clarice, e o que horrorizou o pequeno Levinas em uma insônia de infância.² O paralelo aqui posto não se pretende explicativo e nem elucidativo, mas meramente um aproximar de duas experiências limite que beiram o abismo da possibilidade do *dito*. Ou seja, a pretensão com o seguinte artigo é antes uma *leitura* de um conto de Clarice, do que uma *interpretação*. E, nessa leitura, não estamos implicando que Levinas e Clarice tenham antevisto a *mesma coisa*, mas sim como ambos, em seu distanciamento, descrevem um evento intrigante no seio da intimidade.

O pensamento de Levinas é marcado por uma aproximação constante com o literário. Seu contato com a literatura é simultâneo aos seus estudos de hebraico e da tradição rabínica em sua infância, marcando assim na sua gênese intelectual uma proximidade que vai ecoar por toda sua obra filosófica (SAYÃO, 2020, p. 320-1). Para Levinas, a literatura traz consigo uma despreocupação que poucos textos filosóficos, teóricos e científicos conseguem. Essa espontaneidade do *dizer* literário dá condições para que a prosa desses escritores seja um terreno fértil para buscar elementos pré-temáticos da experiência humana, o que para um filósofo preocupado fenomenologicamente é decisivo. É assim que, para Levinas, o texto literário por vezes consegue trazer a lume aquilo que o *dito* filosófico não consegue, de tal maneira que é por meio desses caminhos do *dizer* que o seguinte artigo busca sua intersecção.

Apesar disso, temos clara a diferença entre o filosófico e o literário. Para nós, são importantes tanto essa *proximidade* quanto a *distância* que diferenciam ambos. Essa distância é necessária para que o próprio do literário não seja fechado em um circuito “meramente”

² “A minha reflexão sobre este tema parte de lembranças da infância. Dorme-se sozinho, as pessoas adultas continuam a vida; a criança sente o silêncio do seu quarto de dormir como ‘sussurrante’” (LEVINAS, 2007, p. 33).

filosófico, perdendo de horizonte a qualidade propriamente literária da obra da autora à qual se dedica o presente artigo. Obra que, mesmo sendo marcada por inquietações filosóficas constantes, não é reflexo de uma estrutura formal e nem tem as preocupações sistemáticas ou argumentativas que um texto filosófico geralmente carrega. A liberdade de punho sempre foi um traço que Clarice Lispector ressaltava em suas crônicas e trazia em suas entrevistas (LISPECTOR, 1984, p. 216). Esse aguçado olhar *despreocupado* de Clarice é o que dá a ela as condições de acessar essa *crueza fenomenológica* da experiência humana presente em sua escrita. É com essa cautela em ler o texto literário, como uma *alteridade* ao texto filosófico, que podemos pensar um diálogo entre ambos, preservando a fecundidade da prosa clariceana e a enriquecendo com o influxo filosófico.

A hipótese defendida é a de que o desconforto e o horror antevistos pela personagem Ana no conto *Amor*, presente em *Laços de família* (1961), são algo como o horror vislumbrado na noite por Levinas. Um horror crepuscular que devolve os *existentes* a um anonimato hipermaterial,³ onde sua singularidade é engolfada por uma cena de ser sempre aberta e impossível de ser evadida pela via ontológica.⁴ Essa experiência é arrancada de Ana por uma epifania que, da mesma maneira que lhe revela a fragilidade do *rostro* do cego, põe a si mesma como anônima. Na personagem é colocada a dualidade de sua subjetividade *cindida* e *posta*, no limite de uma *deposição*, dada tanto pela escuridão do olhar do cego quanto pelo arranque do bonde.

A (in)tranquilidade de Ana

³ “Por isso é possível falar de noites em pleno dia. Os objetos iluminados podem aparecer-nos como através de seus crepúsculos. Tal como a cidade irreal, inventada, que encontramos depois de uma viagem cansativa, as coisas e os seres atingem-nos como se não fossem mais um mundo, nadando no caos da sua existência. (...) A arte desconhecida de determinados romancistas realistas e naturalistas, apesar de suas profissões de fé e seus prefácios, produz o mesmo efeito: esses seres e essas coisas que se abismam em sua “materialidade”, terrivelmente presentes por sua espessura, por seu peso, por seu formato. Certas passagens de Huysmans, de Zola, o calmo e sorridente horror de determinado conto de Maupassant, não dão somente — como se pensa por vezes — um retrato “fiel” ou excessivo da realidade, mas penetram (atrás da forma que a luz revela) nessa materialidade que, longe de corresponder ao materialismo filosófico dos autores, constitui o fundo obscuro da existência. Eles nos fazem aparecer as coisas através de uma noite, como uma monótona presença que nos sufoca na insônia.” (LEVINAS, 1998, p. 70).

⁴ Para ter um aprofundamento sobre esse “desconforto” de Levinas com a ontologia e a necessidade de uma “evasão”, ver o ensaio de Jacques Rolland (2001, p. 11-56).

O conto de Clarice começa no entrar de Ana no bonde, na cidade do Rio de Janeiro. As compras são postas em seu colo, e ela se recosta no banco procurando conforto. E ali vemos quem é Ana.

Ana é mãe de filhos verdadeiros e se casou com um homem verdadeiro (LISPECTOR, 2009, p. 20). A metáfora das plantas, das árvores, é a primeira a surgir. Ana vê-se enquanto mãe na mesma medida que um lavrador vê sua lavoura, aquela que planta e cultiva. O suor que limpa na testa ao final do dia ao olhar para o horizonte é o emblema desse seu pertencimento e cuidado. E com esse cuidado e recolhimento, as coisas se preservam e assim crescem. Desde seus filhos, até às coisas da casa. Esse inchar de coisas que Clarice descreve tão bem ecoa essa *mesmidade* dada na eterna manutenção da morada na qual Ana está mergulhada. Essa rotina no *recolhimento do lar* de Ana é o que dá sentido ao seu fazer diário, tanto que nas horas em que a casa está em perfeito estado, ela se vê em perigo. Nessas horas de perigo, vê-se que a tranquilidade de seu dia a dia sempre esteve próxima de se quebrar.

Não tarda para uma ambiguidade surgir: as árvores que ela mesmo plantou, agora riem dela (LISPECTOR, 2009, p. 19). Essa hora perigosa preconiza uma quebra, um desgarramento apesar de “sua solidez” de corpo. O seu aterramento é uma das formas que Ana encontra de organizar e de buscar as “raízes firmes da vida”. O artístico foi substituído pelo decorativo, a expressão pela arrumação, e Ana convence-se de sua tranquilidade.

No bonde, ela aguardava o fim da “hora instável” (LISPECTOR, 2009, p. 21), quando de repente algo se sucedeu:

O bonde se arrastava, em seguida estacava. Até Humaitá tinha tempo de descansar. Foi então que olhou para o homem parado no ponto. A diferença entre ele e os outros é que ele estava realmente parado. De pé, suas mãos se mantinham avançadas. Era um cego. O que havia mais que fizesse Ana se apumar em desconfiança? Alguma coisa intranquila estava sucedendo. Então ela viu: o cego mascava chicles... Um homem cego mascava chicles. (LISPECTOR, 2009, p. 21).

A partir daí o conto de Clarice se torna ansioso e perturbado. A personagem de Ana entra em crise, como se o cego tivesse “escurecido o mundo”. Ela se vê desalentada e frágil, e os ovos se quebram. Tudo isso acontece enquanto ela está no bonde, o mesmo bonde que pega cotidianamente, mas também o mesmo bonde que lhe pega desprevenida naquele momento em um arranque. Esse mesmo mundo que antes era tranquilo, agora é invadido por uma certa intranquilidade e sombreamento. A brutalidade material se revela nua. Em seu desnorteamento, a personagem desce algumas paradas adiante e passa pelo Jardim Botânico. E lá, ela vive sua experiência de despersonalização em toda sua passividade. A natureza antes quieta, agora

parece-lhe murmurar, e os frutos caídos ao chão parecem corpos mortos. Ela vê violência e beleza. O mundo pesa, ofende-a e a ameaça. Mas há *rostos* no mundo. O cego, o mesmo que escureceu seu cotidiano, foi o mesmo que a levou *para além de ser*.

Adiante, buscarei ler esse evento epifânico ocorrido no bonde como a marca do desconforto ontológico antevisto pelo filósofo Emmanuel Levinas. Após, farei uma leitura a partir da ética da alteridade, tentando mostrar o tamanho do peso da responsabilidade sentida pela personagem de Clarice diante da fragilidade do apelo do *rosto* do outro.

A epifania do Rosto do cego

Naquele momento, no bonde, a personagem Ana viu-se em uma relação que escapava ao seu cotidiano: presa em sua *posição*, sentada e reclinada, encarando o rosto daquele homem cego na parada. Quando de repente, o arranque do bonde atira suas compras ao chão (LISPECTOR, 2009, p. 22). É nesse momento que o círculo de compreensão de Ana é rompido definitivamente.

A escuridão para a qual o mundo foi jogado pelo cego, revela a Ana uma viscosidade nauseante das *coisas*. De repente, o saco tricotado feito por ela, um emblema de sua familiaridade, torna-se áspero e estranho. Os ovos quebrados e grudentos escorrem-se pelas fendas do tricô, além de estarem trazendo o peso da vergonha de seu descuido e fragilidade ao ser pega pelo solavanco do bonde. O seu passado entra em questão, de repente o futuro é perigoso e as esquinas estão em pé de guerra, e tudo se torna de certa maneira agudo, onde as existências aparecem-se enquanto pequenos espectros que se esforçam para sair da escuridão. O *instante* agora é pesado e frágil.

O rosto do homem cego, anônimo em sua repetição, espatifa a fina camada da identidade de Ana, inserindo-a no contato aterrador e anônimo de um *haver* que a toma, na mesma medida que toma aquele cego. Ele, o cego, aparece como uma absoluta passividade anônima, não interessada pelo olhar, perdido na limitação do seu campo perceptivo, que enquanto luz – *visibilidade* – desenha um círculo compreensivo limitado. A personagem de Ana o vê parcialmente, como um rosto distraído, sabendo que só ela, nesse momento, o vê. A cegueira o impede de poder reconhecê-la, e ambos se perdem na mesma medida que são incompreensíveis um para o outro. A assimetria do assombro é visual, luminosa. É o contraste da clareza distante e separada do olhar de Ana, com a certeza da não-reciprocidade do cego.

O moleque dos jornais ria entregando-lhe o volume. Mas os ovos se haviam quebrado no embrulho de jornal. Gemas amarelas e viscosas pingavam entre os fios da rede. O cego interrompera a mastigação e avançava as mãos inseguras, tentando inutilmente pegar o que acontecia. (LISPECTOR, 2009, p. 22).

O quebrar dos ovos na rede feita por ela mesma, o seu desequilíbrio, é análogo à quebra da reciprocidade, à erupção de uma dissimetria impenetrável, que depõe a subjetividade de Ana de suas certezas, fazendo-a sangrar em um anonimato que também a toma. Naquela situação, *por ter a visão*, ela sabe-se mais anônima do que o cego, o qual jaz em passividade sem compreender a freada do bonde. Ana se desespera, pois, vendo o rosto do cego, ela se vê *do avesso*. Vendo-se ao revés, ela se vê na escuridão que é dada a ele, em sua repetição ocultada. Ela se vê enquanto ausência naquele não-olhar.

O fato de o cego não poder fazer frente a Ana é que o atira ao seu anonimato. Essa indefinição dele enquanto alteridade exposta dada à visão, é o que cega Ana. Nesse limite do visto, Ana encontra-se sozinha. A luz que torna possível essa relação com o outro é justamente a mesma luz que escurece o mundo à sua volta, a mesma luz que *lhe retira seu rosto* frente ao cego: “O silêncio dos espaços infinitos é medonho. A invasão do *há* não corresponde a nenhuma representação; já descrevemos noutra sítio a sua vertigem. E a essência elemental do elemento, com o sem-rosto mítico donde vem, participa da mesma vertigem” (LEVINAS, 2017, p. 185, grifos do autor).

Essa nudez hipermaterial do mundo, que surge depois de ela o enxergar e ter o seu visível revirado, é a constatação da absoluta neutralidade do ontológico na leitura levinasiana. O seu desespero tem origem no descentramento em que sua subjetividade é (de)posta: ela é deslocada de um eixo de absoluta luminosidade compreensiva do Mesmo, para o território de escuridão daquele Outro,⁵ o cego, que insere um porém nessa normalidade interessada de seu fruir. A partir dali, aos poucos a subjetividade de Ana é engolida pela escuridão do mundo – *escuridão de espaços infinitos, sem-rosto* – e o existir volta-se contra ela, como se a impessoalidade na qual antes ela caminhava tranquilamente agora ameaçasse aniquilá-la. A existência agora lhe pesa com o corpo, esse mesmo corpo que é vítima de embaraço por seu descuido. O anonimato e desamparo do cego revelam para Ana o seu próprio desamparo, uma *exposição* à existência de que ambos participam.

Esse horror frente ao anonimato é descrito por Levinas como o “*il y a*”, termo que em português seria traduzido como o “*há*”, verbo impessoal, sem sujeito. Levinas dedica uma breve,

⁵ Aqui destacamos em maiúsculo os dois polos da relação ética fundamental para Levinas: “Mesmo” e “Outro”, ver (LEVINAS, 2017, p. 21-7). Quando “Mesmo” e “Outro” estiverem em maiúsculo estaremos fazendo referência a esse momento fundamental da ética.

mas profunda obra a este tema, chamada *Da existência ao existente* (1947), escrita enquanto prisioneiro durante a Segunda Guerra Mundial. Lá lemos:

Imaginemos o retorno ao nada de todos os seres: coisas e pessoas. É impossível colocar este retorno ao nada fora de todo acontecimento. Mas, e este próprio nada? Alguma coisa ocorre, fossem a noite e o silêncio do nada. [...] Ela designa como que o pronome da terceira pessoa na forma impessoal do verbo – de modo algum um autor mal conhecido da ação, mas o caráter da própria ação que, de alguma maneira, não tem autor, é anônima. Essa “consumação” impessoal, anônima, mas inextinguível do ser, aquela que murmura no fundo do próprio nada, fixamo-la pelo termo *há*. O *há*, em sua recusa de tomar uma forma pessoal, é o “ser em geral”. (LEVINAS, 1998, p. 67).

Essa generalidade absoluta é dada nessa forma verbal sem sujeito, como por exemplo “chove”, ou “é noite” (LEVINAS, 2007, p. 34). O “anoitecer” é uma das formas de despersonalização do sujeito pelo *há*, pois é nela que os entes determinados perdem suas diferenças, porque tudo foi tomado pela mesma escuridão. Entendendo assim o *há* como oposto ao compreensivo, implica-se que ele não “doa” nada. Ele invade a existência como uma ausência, que na verdade é totalmente presente.⁶ Assim sendo, o *há* não é ausência como negatividade, mas sim não determinação: *neutralização*. A neutralidade da existência assim eclipsa as subjetividades, os *existentes*, condenando-os à impessoalidade do ser.

Levinas em *Da existência ao existente* defende uma filosofia da existência não presa a uma ontologia, na medida em que se dedica a analisar fenômenos existenciais, como a preguiça, o cansaço e a insônia, que são pré-reflexivos e refratários ao compreensivo. A todas essas marcas ele chama de *lassidão de si*: existência é peso, ser existente pesa, e na medida que o ser carrega esse peso é que a subjetividade se *hipostasia*,⁷ ou seja, sai do anonimato. Faz surgir um substantivo como sujeito do verbo ser. E, na medida que se hipostasia, ele “distrai-se” desse *haver* murmurante: “A visão como esquecimento do *há* é devida à satisfação essencial, à satisfação da sensibilidade, fruição, contentamento do finito sem preocupação do infinito. A consciência regressa a si própria, desaparecendo na visão” (LEVINAS, 2017, p. 186).

A visibilidade de Ana, ao ser perturbada, revela-lhe uma escuridão velada na própria abertura do ser. Naquele momento, o horizonte dela, o qual era acostumado com a luminosidade, é invadido por uma escuridão implícita. Sua “posse do mundo”, sua “satisfação” é perturbada, e assim sua primazia é posta em xeque. Presa na visibilidade desse seu cotidiano interessado,

⁶ Para um comentário sobre a neutralidade e fenômenos refratários em Levinas, ver: Wu (2021, p. 621).

⁷ Hipóstase é um termo de substantivação importante para Levinas, porque é pela hipóstase que um *existente* se faz *existir*. Esse ato de carregar-se a si mesmo é o que o retira do anonimato da neutralidade do ontológico em sua generalidade, ao mesmo tempo que o acorrenta a esse existir cansativo e inescapável. É na insônia que esse *si* se vê acorrentado a uma corporeidade irreduzível. Para uma análise da hipóstase, ver: Wu (2021, p. 626-8).

Ana ignorava tanto essa ameaça velada (anônima) que a cercava, quanto os *rostos* dos outros. Esse descompasso da visibilidade faz com que ela se perca no escuro abismo da cegueira daquele homem, na mesma medida que percebe seu apelo. Ali Ana se reencontra enquanto *existente* em face do horror da *existência* anônima; ali, ela se vê desalentada e sozinha.

As ruas pelas quais o bonde passa agora mostram a ela um mundo que *pesa*. A intensidade das coisas é outra, porque Ana percebe uma densidade que estava suprimida antes. O peso da existência se abre em sua frente, agora que não mais vê com neutralidade os entes, mas sim percebendo como eles se diferenciam, se colocam em frente à “aurora da claridade” que espanta o horror da escuridão do há (LEVINAS, 2007, p. 36). Ali ela vê a batalha dos existentes contra a existência.

Um cego mascando chicletes mergulhara o mundo em escura sofreguidão. Em cada pessoa forte havia a ausência de piedade pelo cego e as pessoas assustavam-na com o vigor que possuíam. Junto dela havia uma senhora de azul, com um rosto. Desviou o olhar, depressa. Na calçada, uma mulher deu um empurrão no filho! Dois namorados entrelaçavam os dedos sorrindo... E o cego? Ana caíra numa bondade extremamente dolorosa. (LISPECTOR, 2009, p. 23).

O rosto do cego despertou em Ana um apelo infinito, *extremo*. A piedade que ela tem se dá porque ela foi *deposta* do seu egoísmo pelo *rosto* e chamada à responsabilidade. Sua *posição* no bonde era a marca de sua *hipóstase*, de tal maneira que sua existência lhe pesava em cansaço, tal como nos evidencia Clarice: “Até Humaitá tinha o tempo de descansar. Foi então que olhou para o homem parado no ponto” (LISPECTOR, 2009, p. 21). O *rosto* do cego, em sua assimetria e desamparo, causa a *epifania* do conto, na mesma medida que coloca em crise a *mesmidade* de Ana. Ela vê que não há razões para que aquela crise se sustente, ela até se questiona sobre esse seu espanto. Mas o cego lhe despertou um Desejo que vai além dos desejos locais do fruir, indo para além de sua familiaridade e das coisas, visando um rosto, excedendo o mero necessário:

A desmedida medida pelo Desejo é rosto. Mas desse modo encontramos também a distinção entre Desejo e necessidade. O Desejo é uma aspiração animada pelo Desejável; nasce a partir do seu “objecto”, é revelação. Em contrapartida, a necessidade é um vazio da Alma, parte do sujeito. (LEVINAS, 2017, p. 50).

Esse Desejo então é fundamentalmente não egoísta, na medida que minhas necessidades perante a ele se trivializam. É um Desejo não preso aos meus luminosos interesses, mas sim um Desejo do invisível e, por isso mesmo, *metafísico* (LEVINAS, 2017, p. 26). O excesso desse “objeto”, que é revelação, é o que marca esse infinito da relação ética, a qual é dada no *frente-a-frente*.

Eis então o paradoxo do *rosto* para o filósofo Emmanuel Levinas: apesar de se revelar visivelmente, ele não é dado ao *visível*. “A relação com o rosto não é conhecimento de objecto” (LEVINAS, 2017, p. 64). Ele não é o correlato intencional de minha visada e nem objeto dado à compreensão, mas sim um ente que se *revela*, e essa revelação traz consigo o *para além* da *infinitude*. A relação ética com o rosto é aquilo que se coloca *para além* dessa fisionomia, das posições do olho, da rigidez de um beijo. O *rosto* é o emblema do infinito, aquele que me intriga, um para além de *mim mesmo*.

A importância dessa *frente* que o rosto faz, em sua fragilidade, pode ser notada pela necessidade de o esconder em meio ao embaraço, ou do desamparo exposto e impossível de se escapar do choro. Chorar em frente a outras pessoas nos traz uma nudez sem fuga, onde transbordamos incapazes de dissimular e, assim, tapamos nossa face como se pudéssemos com isso esconder o nosso próprio ser. Essa fragilidade do rosto enquanto exposto é decisiva para essa expressividade fundamental, a qual é a chave para o ético:

A pele do rosto é a que permanece mais nua, mais despida. A mais nua, se bem que de uma nudez decente. A mais despida também: há no rosto uma pobreza essencial; a prova disto é que se procura mascarar tal pobreza assumindo atitudes, disfarçando. O rosto está exposto, ameaçado, como se nos convidasse a um acto de violência. Ao mesmo tempo, o rosto é o que nos impede de matar. (LEVINAS, 2007, p. 70).

O *rosto* então é aquilo que rompe com o anonimato dos entes submetidos à neutralidade do ser, os quais estavam presos nesse eclipse “sem-rosto” do elemental das coisas que estão no mundo, mas não nos fazem frente. É o *rosto* que arranca da mera materialidade uma relação de transcendência, um face-a-face da subjetividade com a alteridade, ou seja, a relação metafísica fundamental: *a ética*.

O jardim botânico e a exposição a outrem.

Ana desce do bonde muito diferente de como entrou: *fraca e perdida*. Havia passado algumas paradas, tendo que se reorientar. Uma viagem que se pretendia rotineira a revirou de tal forma que ela se vê desamparada e aturdida. Ela sente medo, e seu corpo pesa em uma sonolência: o silêncio lhe traz essa lassidão. Logo ela se vê no Jardim Botânico, entre árvores e mato. Lá no banco em que senta, marcado por manchas roxas dos frutos das árvores no entorno, Ana experimenta o peso do mundo em toda sua profunda ambiguidade.

Ao mesmo tempo que imaginário – era um mundo de se comer com os dentes, um mundo de volumosas dalias e tulipas. Os troncos eram percorridos por parasitas folhudos, o abraço era macio, colado. Como a repulsa que precedesse uma entrega – era fascinante, a mulher sentia nojo, e era fascinante. (LISPECTOR, 2009, p. 25).

Esse vai e vem de Ana, entre a distância do imaginativo e a inerência do estar próximo – tão próximo que lhe causa nojo – marca essa sua aproximação absoluta das coisas, uma saída de um eixo de homogeneidade dada ao organizado; como se agora ela estivesse perpassada ubiquamente por algo que a colocasse na mesma horizontalidade dessa natureza invisível de que ela se espanta, uma natureza revirada e intensa, sem palavra e caótica, suja e decomposta. Porém, essa sujeira lhe desperta uma beleza que ela reconhece nessa mesma decomposição, uma beleza que lhe é implícita, de maneira que o mundo carrega essa dupla face: uma imaginária, sem peso, e outra real e densa, que pesa, que têm volume e que a deslumbra e ameaça.

Ao mesmo tempo que vê sua identidade sendo engolida por essa escuridão e anonimato da natureza, ela percebe na própria piedade e amor pelo cego, que algo nela vai além dessa prisão ontológica do peso de ser si-mesma, desolada e perdida entre essas coisas. A exuberância do jardim, sua riqueza, é uma outra face de seu próprio apodrecimento. “Quando Ana pensou que havia crianças e homens grandes com fome, a náusea subiu-lhe à garganta, como se ela estivesse grávida e abandonada. A moral do jardim era outra” (LISPECTOR, 2009, p. 25). Essa náusea, que se mostra como uma “gravidez do mundo”, não é um mal que apenas lhe diz respeito, presa em uma tomada de responsabilidade pessoal, presa em si, mas sim à *responsabilidade por outrem*. Nisso, voltamos a Levinas:

Com efeito, a responsabilidade não é um simples atributo da subjectividade, como se esta existisse já em si mesma, antes da relação ética. A subjectividade não é um parasita: ela é, mais uma vez, inicialmente para outro. A proximidade de outrem está apresentada no livro como o facto de que outrem não está simplesmente próximo de mim no espaço, ou próximo como um parente, mas que se aproxima essencialmente de mim quando me sinto – enquanto sou – responsável por ele. É uma estrutura que, de modo algum, se assemelha à relação intencional que nos liga, no conhecimento, ao objecto – a qualquer objecto, ainda que fosse um objecto humano. A proximidade não se reduz a esta intencionalidade; em particular não se reduz ao facto de eu conhecer o outro. (LEVINAS, 2007, p. 80).

O *rosto* do cego desafixa a subjetividade de Ana da suposta centralidade de seu ser, atirando-lhe em uma dimensão mais fundamental desta subjetividade: uma *relação ética*. É nesse sentido que surge a “bondade dolorosa” de Ana (LISPECTOR, 2009, p. 23). Sua subjetividade sempre foi *exposta* a outrem, mas presa nessa familiaridade e dada ao seu cotidiano familiar, ela se via nesse limite, sempre no limiar de um perigo que “*de longe*” parecia

perturbar sua arrumação. A hora perigosa sempre fora uma antecipação desse encontrar, dessa *revelação epifânica*. Era um sinal de uma relação que já estava ali, prenhe, mas ignorada, acoplada ao seu fruir. Essa responsabilidade para com outrem, que Levinas nos descreve com detalhe em seus trabalhos tardios, é constitutiva da própria subjetividade. Nossa relação com outrem é sempre de *não indiferença*. Ou ignoramos o seu apelo, ou respondemos ao seu apelo: mas nossa responsabilidade é primeira, fundada numa responsividade incapaz de ser reduzida, pois é envolvida em um embaraço de nossa própria subjetividade.

E aqui, ao revés de uma interpretação nadificante (PENNA, 2010, p. 91), o que Ana suporta é na verdade o peso desse *haver* que ela assume em sua *hipóstase*. O que Ana vê é a absoluta positividade do ontológico que mergulha o mundo em um anonimato, e o chamado do cego se revela, na verdade, em um apelo infinito, para além do ser, do que ela sabe que não poderá dar conta, e que ao não dar, ela o está condenando a este impessoal, ao não ver, ao não relacionar, ao mero conceito e a escuridão da noite do verbo sem sujeito. Essa exposição e desamparo que Ana sente em si, e também na fragilidade do cego, é a marca fundamental de sua subjetividade, uma subjetividade desde sempre já cindida, já exposta ao outro, em uma absoluta *responsividade* para com ele, nunca completamente recolhida e certa de si. Mas sim marcada pela *não indiferença*. E, pela impossibilidade de fazer absoluta justiça, ou remediar todas as suas feridas, resta a ela apenas dar ao cego o todo que tem: *si mesmo*.

Essa entrega marca a eleição de Ana como aquela que não pode escapar do apelo de outrem. Essa não indiferença é o que a torna refém do outro. Refém na medida em que, em detrimento de seus interesses, o eu é posto perante o desconcerto do apelo exterior. Nesse momento, o *desinteresse*, enquanto advindo de um ente exterior, revela-lhe uma responsabilidade não compatível com a fruição egoísta. Esse movimento de exteriorização do eu para atender a tal apelo é o que funda a possibilidade da “pena”, “compaixão”, “perdão” e “proximidade” (LEVINAS, 1991, p. 117), e não o inverso. O movimento da responsabilidade é sempre dado nessa saída de si sem retorno: *exposição*. Sendo algo sempre para além da felicidade, por isso: “O Desejo é desejo num ser já feliz: o desejo é a infelicidade do feliz, uma necessidade luxuosa” (LEVINAS, 2017, p. 51). Assim, ser *humano* é estar em volta com essa transcendência do outro, que faz com que minha felicidade não mais baste.

Tal necessidade luxuosa mencionada por Levinas marca a extensão dessa eleição da subjetividade. Só se é sujeito, enquanto estou *sujeito a outrem*. Essa cisão no seio da subjetividade é o que funda a condição de possibilidade de fenômenos como *solidariedade*: “A

incondicionalidade de ser refém é não o caso limite da solidariedade, mas a condição para toda a solidariedade” (LEVINAS, 1991, p. 117).⁸ Eis um “a priori” ético da subjetividade.

O laço com outrem só se aperta como responsabilidade, quer esta seja, aliás, aceite ou rejeitada, se saiba ou não como assumi-la, possamos ou não fazer qualquer coisa de concreto por outrem. Dizer: eis-me aqui. Fazer alguma coisa por outrem. Dar. [...]. Diacronia antes de todo diálogo: analiso a relação inter-humana como se na proximidade com outrem “para além da imagem que faço de outro homem –, o seu rosto, o expressivo no outro [...] fosse aquilo que me *manda* servi-lo. [...] O rosto pede-me e ordena-me. A sua significação não é uma ordem significada. Permita-me dizer que, se o rosto significa uma ordem ao meu respeito, não é de maneira como um signo qualquer significa o seu significado; essa ordem é a própria significância do rosto. (LEVINAS, 2007, p. 81).

O mandamento do *rosto*, que se faz significação antes da palavra, é o que marca a incondicionalidade de refém do sujeito. Essa sujeição marca uma inversão dos polos da ética tradicional, na medida que passa de uma perspectiva de *autonomia* e soberania do eu, para uma *heteronomia*. Essa passividade dada na sensibilidade do *rosto* coloca a relação ética nesse eixo desinteressado na medida que o Eu (*Moi*) e o Outro (*Autre*) são vulneráveis um ao outro.

A subjetividade, efeito de seu ser afetado pelo Outro, é receptividade, susceptibilidade e vulnerabilidade. Isso a determina como sensibilidade e lhe confere um sentido moral. A sensibilidade significa o mesmo que ser-para-o-outro e é a constituição do sujeito da responsabilidade. Responder ao outro é dar-se e dar, o que somente pode tornar-se efetivo através da sensibilidade e da corporeidade. (GRZIBOWSKI, 2012, p. 115).

Assim a *responsabilidade* está em nossa própria corporeidade, em nossa pele exposta à heteronomia de uma relação que contém mais do que se mostra, de um corpo que é além da mera materialidade: que é vital e subjetivo – corpo esse que não apenas “olha”, mas que *me vê* – e, por isso mesmo, é dado à uma relação para além de si, uma relação de exposição e transcendência com um outro nunca redutível.

A vida é horrível, disse-lhe baixo, faminta. O que faria se seguisse o chamado do cego? Iria sozinha... Havia lugares pobres e ricos que precisavam dela. Ela precisava deles... Tenho medo, disse. Sentia as costelas delicadas da criança entre os braços, ouviu seu choro assustado. Mamãe, chamou o menino. Afastou-o, olhou aquele rosto, e o coração crispou-se. Não deixe mamãe te esquecer, disse-lhe. (LISPECTOR, 2009, p. 26-7).

Ana se vê refém de uma responsabilidade maior do que ela. Como ela poderá dar conta de um apelo tão grande? Como posso fazer jus ao *outro do outro*? Mesmo que ela entregue a si mesma completamente, não bastará. Levinas esteve ciente de que essa relação ética

⁸ Em inglês: “*The unconditionality of being hostage is not the limit case of solidarity, but the condition for all solidarity*”.

desenvolvida em *Totalidade e infinito* (1961) não dava conta de uma parte do problema: o *terceiro*. Esse terceiro está para além dessa relação “a dois” do Mesmo com o Outro. O pão que dou ao outro, mata sua fome, mas condena o *terceiro* a permanecer faminto. Essa inquietude do si-mesmo mostra que a intriga ética transcende o *frente a frente*. Implícito ao *rostro* do outro, *outrem* também se revela na proximidade. Em *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence* (1974), obra madura de Levinas, ele dedica-se a dar conta deste terceiro, e sua proximidade é dada pela sua vizinhança da relação ética primeira.

As leis evitam, na prática, certas consequências. Mas a justiça só tem sentido se conservar o espírito do des-inter-esse que anima a ideia de responsabilidade pelo outro homem. Em princípio, o eu não se arranca à sua “primeira responsabilidade”; sustém o mundo. (LEVINAS, 2007, p. 83).

É necessário então que a justiça mantenha em sua infraestrutura “essa inspiração da responsabilidade como desmesura desinteressada” (PIVATTO, 2001, p. 227). A intriga do Eu Mesmo com o Outro é, agora, mantida ao nível das leis e da ordem política. Entra o *Dito*, mas sempre animado por um *Dizer* que nunca poderá cristalizar-se, de tal forma que antes de uma sociedade, a justiça visa manter uma *socialidade fraterna*.

Considerações finais

A partir de nossa leitura, concluiu-se que a perturbação de Ana a colocou frente à solidão de ser, o qual pesa na medida que se faz existente pela *hipóstase*. Esse peso de ser que é cansaço, esse *ter de ser*, é revirado e posto em xeque pela não-reciprocidade do olhar do cego, o qual devolve Ana ao anonimato ontológico do “*il y a*” (há), uma condição ontológica inescapável que a neutraliza, tirando o seu rosto, e revelando ali um limite do compreensível. Ao perceber essa fragilidade, ela é deposta da segurança iluminada de seu cotidiano e eclipsada pelo *avesso* da luminosidade: a *escuridão*, o eclipse do ontológico. Nessa vulnerabilidade em que ela se vê, Ana também percebe a fragilidade do cego expressa em seu rosto. Ambos ali, frágeis, travam uma relação para além do *visível*, na medida que o horror da cegueira revela a Ana o limite do ontológico. Essa relação para além do visível é ética, ou seja, *metafísica*, e encarnada em sua própria sensibilidade exposta. É dali que Ana ouve o apelo de outrem: um apelo que lhe faz refém, e lhe traz uma responsabilidade expressa em sua pele, em sua vulnerabilidade e na incapacidade de poder fazer jus sozinha ao apelo do *terceiro*. Em cima dessa inquietude que se brota a necessidade institucional da *justiça*.

No final do conto, Ana retorna desolada para o abraço do marido e depois adormece, indicando uma não resolução dessa intriga com outrem. Essa invasão da alteridade em seu cotidiano, muito provavelmente, nunca será remediada e a intriga vai recomeçar sempre e sempre. A relação ética nunca está resolvida e o apelo do outro nunca estará completamente silenciado. A ética, como a fenomenologia, é um eterno recomeço, um eterno espanto para com aquilo que está além de mim. Nesse sentido, pensar o conto *Amor* como apenas uma jornada pessoal de Ana, preso em um *para-si*, é limitar o encontro vivenciado por ela a uma esfera meramente de si mesma, desconsiderando que essa epifania descentrou Ana de um cotidiano que talvez ela não consiga mais apaziguar.

Ao fim, ela retorna a uma desolação infantil, como se o cego houvesse retirado sua adultez – “Quantos anos levaria para envelhecer de novo?” (LISPECTOR, 2009, p. 29). Aqui, há o eco de uma desolação compartilhada também pelo pequeno Levinas, preso em sua insônia, velando o nada murmurante... Não é novo dentro da bibliografia da fenomenologia a figura da criança, como aquele ser que consegue se espantar com a suposta naturalidade do mundo. E talvez ali Clarice Lispector e Emmanuel Levinas tenham compartilhado, como dois adultos espantados, o infantil deslumbramento inquietante de nosso próprio *facto* da existência: *uma fragilidade partilhada*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

GRZIBOWSKI, S. Sujeito sem identidade em Emmanuel Levinas. In: *Síntese*, Belo Horizonte, v. 39, n. 123, p. 107-18, 2012. Doi: <https://doi.org/10.20911/21769389v39n123p107-118/2012>.

LEVINAS, E. *Da existência ao existente*. Trad. Paul Albert Simon e Ligia Maria de Castro Simon. Campinas: Papirus, 1998.

_____. *Ética e infinito*. Trad. João Gama. Lisboa: Edições 70, 2007.

_____. *Otherwise than being or beyond essence*. Trad. Alphonso Lingis. Dordrecht: Kluwer Academic Press, 1991. Doi: <https://doi.org/10.1007/978-94-015-7906-3>.

_____. *Totalidade e infinito: ensaio sobre a exterioridade*. Tradução: José Pinto Ribeiro. 3ª ed. Lisboa: Edições 70, 2017.

LISPECTOR, C. *A descoberta do mundo (crônicas)*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1984.

_____. *Amor*. In: *Laços de família (contos)*. Rio de Janeiro, Rocco, 2009, p. 19-29.

PENNA, J. O nu de Clarice Lispector. In: *Alea: Estudos neolatinos*, Rio de Janeiro, v. 12, n. 1, p. 68-96, jan./jun. 2010. Doi: <https://doi.org/10.1590/s1517-106x2010000100006>.

PIVATTO, P. Responsabilidade e justiça em Levinas. In: *Veritas*, Porto Alegre, v. 46, n. 2, p. 217-30, 2001. Doi: <https://doi.org/10.15448/1984-6746.2001.2.35005>.

ROLLAND, J. Sair do ser por uma nova via. In: *Da evasão*. Trad. André Veríssimo. Vila Nova Gaia: Estratégias Criativas, 2001.

SAYÃO, S. Entre a literatura e a filosofia: pensar com Levinas é pensar além. In: *TeoLiterária*, v. 10, n. 22, p. 308-29, 2020. Doi: <https://doi.org/10.23925/2236-9937.2020v22p308-329>.

WU, R. O murmúrio da existência: apontamentos sobre o *il y a* em Levinas. In: *Revista de filosofia Aurora*, Curitiba, v. 33, n. 59, p. 613-30, maio/ago. 2021. Doi: <https://doi.org/10.7213/1980-5934.33.059.ao04>.