

**DESAFIOS DA FRATERNIDADE
O PRESSUPOSTO *ANTROPO-FALLOGOCÊNTRICO* EM QUESTÃO
REPENSANDO O HUMANO E O *HUMANISMO* COM LÉVINAS E DERRIDA**

FRATERNITY CHALLENGES
ANTHROPO-PHALLO-LOGO-CENTRIC ASSUMPTION IN QUESTION
RETHINKING HUMAN AND *HUMANISM* WITH LÉVINAS AND DERRIDA

FERNANDA BERNARDO¹

Abstract: Aware that the greatest challenge today posed to the responsibility of (philosophical) thought is to rethink the assumptions of (*carno-phallo-logo-centric*) western civilization, *Desafios da fraternidade* seeks, at first (*cf.* § 1 *Challenges of fraternity*), to highlight the risks and challenges of the, nevertheless, beautiful dream of *fraternity*: it does so by stressing the *anthropocentric-humanist* or, more precisely, *anthropo-phallo-logo-centric* assumption: an assumption established by the (self-) proclamation sovereignty of the human-man and, *ipso facto*, in the dual (and hierarchical) opposition man-woman and man-animal – a dual opposition from which some of the most pressing concerns that are on the order of the day emerge: from the so-called gender equality to environmental issues, from animal life to those of tele-technologies and globalization.

Secondly (*cf.* § 2 *The challenges of E. Lévinas' ethical fraternity*), it will be shown how, in the course of its long history, whose emergence and whose anthropo-onto-theo-logical profile is very briefly recalled (*cf.* § 1), the idea of fraternity may not necessarily be linked to natural, biological, literal, genetically or sexually determined fraternity - beyond its dominant scheme, and therefore already in a certain rupture of tradition (but still) in the patriarchal tradition, fraternity can also have a spiritual, symbolic, universalist connotation, and merge with humanity itself. Denoting “a humanization of man reflected in fraternity”, the history of fraternity thus merges with the history of humanity itself – so to meditate on the meaning of fraternity is implicitly to meditate on the meaning and un-condition of the human himself. This is, for example, what Emmanuel Lévinas (1906-1995) does in contemporary, albeit *meta*-ethically, rethinking both ethics and fraternity itself – beyond the strict anthropo-biological consanguinity, therefore –, he thinks them in terms of (*meta*-) ethical responsibility and takes them as synonymous of «humanity».

¹ Professora de Filosofia na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra e tradutora de J. Derrida, J.-L. Nancy, E. Levinas, M. Blanchot e H. Cixous; Email: fernandabern@gmail.com; ORCID: 000-0003-0238-7969

Finally (cf. 3 *Feminist hyperbole or the feminine beyond sexual difference* and § 4 *Feminizing Fraternity*), it will be shown how, despite operating a significant rupture – an ethical-metaphysical rupture – with this tradition of the history of fraternity, though not without ambiguity, Levinas re-edits it: he still re-edits it in the anthropo-andro-centric register of his *humanism of the other man* which, however, paradoxically, the philosopher's own work and thought also allow us to rethink and transcend through his *hyperbole of the feminine* (Derrida). A hyperbole that, as we try to show, embodies a kind of «*avant la lettre feminism*» in order to think a (sexed) human before and beyond gender and, therefore, before and beyond *sexual difference* itself (thought in dual and, therefore, hierarchical terms), thus fighting both indifferent neutrality as well as the essentialism of the one identity and the ideologism of any and all “*ism*”: it is an ageless, untimely feminism, bearer of the dream of «the multiplicity of sexually marked voices» and as liberating and emancipating of women as of men.

It is this thought and this struggle that, in our view, create the *condition of possibility* and the *promise* of a singular *feminization* of the *phallo-patriarchal fraternity* with an onto-bio-logical nature and, consequently, of the human, as, for Lévinas, the history of fraternity is confused with that of humanity itself (*ethics*) – *a humanity unconditionally hospitable and caring for the other*.

Keywords: fraternity, fratricide, feminine, feminicide, ethics, responsibility, sexual-difference, Lévinas, Derrida.

Résumé: Conscient que le plus grand défi auquel est actuellement confrontée la responsabilité de la pensée (philosophique) est celui de repenser les présupposés de la (*carno-phallo-logo-centrique*) civilisation occidentale, cet essai, *Défis de la fraternité*, cherche, dans un premier moment (cf. §1 *Les défis de la fraternité*), à mettre en évidence les risques et les défis du beau rêve de la *fraternité* : il le fait en relevant son *présupposé anthropocentrique-humaniste* ou, plus précisément, *anthropo-phallo-logo-centrique*: un présupposé fondé sur l’(auto)proclamation de la souveraineté de *l’humain-homme* et, *ipso facto*, sur la double (et hiérarchique) opposition homme-femme et homme-animal – une opposition duelle d’où émergent certaines des préoccupations les plus pressantes à l’ordre du jour : de la soi-disante

Resumo: Cientes de que o maior desafio hoje em dia lançado à responsabilidade do pensamento (filosófico) é o de re-pensar os pressupostos da (*carno-falo-logo-cêntrica*) civilização ocidental, *Desafios da fraternidade* procura, num primeiro momento (cf. § 1 *Desafios da fraternidade*), salientar os riscos e os desafios do, no entanto, belo sonho da *fraternidade*: fá-lo salientando o seu *pressuposto antropocêntrico-humanista* ou, mais precisamente, *antropo-falo-logo-cêntrico*: um pressuposto firmado na (auto-)proclamação da soberania do *humano-homem* e, *ipso facto*, na oposição dual (e hierárquica) homem-mulher e homem-animal – oposição dual da qual emergem algumas das mais prementes inquietações que estão na ordem do dia: da dita igualdade de género às questões ambientais, das questões da

égalité de genre aux questions environnementales, des questions relatives à la vie animale aux télé-technologies et à ladite mondialisation.

Dans un *second moment* (cf. §2 *Les enjeux de la fraternité éthique d'E. Lévinas*), nous montrerons comment, au cours de sa longue histoire, dont nous avons très brièvement tenté de rappeler l'émergence et le profil anthropo-onto-théo-logique (cf. § 1), l'idée de *fraternité* peut ne pas être nécessairement liée à une *fraternité* naturelle, biologique, littérale, génétique ou sexuellement déterminée – au-delà de son *schéma dominant*, et donc déjà dans une certaine rupture de *la tradition patriarcale* (*mais encore dans cette tradition*), la *fraternité* peut avoir aussi une connotation *spirituelle, symbolique, universaliste* et se confondre avec *l'humanité elle-même*. Dénotant «une humanisation de l'homme qui se reflète dans *la fraternisation*», l'histoire de *la fraternité se confond ainsi avec l'histoire de l'humanité elle-même* – de telle sorte que, méditer le sens de *la fraternité*, c'est implicitement méditer le sens et l'in-condition de l'humain. C'est, par exemple, ce qu'Emmanuel Lévinas (1906-1995) fait dans la contemporanéité: bien que repensant *méta-éthiquement* autant l'éthique que la fraternité elle-même – au-delà donc de la stricte consanguinité anthropo-biologique –, il les pense en termes de responsabilité (*méta-éthique*) et les prend pour synonymes d'«humanité».

Dans un *dernier moment* (cf. 3 *L'hyperbole féministe ou le féminin au-delà de la différence sexuelle* et § 4 *Féminiser la fraternité*), nous montrerons comment, tout en opérant une rupture significative – une rupture éthico-métaphysique – avec cette tradition de l'histoire de la fraternité, bien que non

vida animal às das tele-tecnologias e da mundialização.

Num segundo momento (cf. § 2 *Os desafios da fraternidade ética de E. Lévinas*), mostrar-se-á como, no decurso da sua longa história, cuja emergência e cujo perfil antropo-onto-teo-lógico muito sumariamente se tenta recordar (cf. § 1), a ideia de *fraternidade* pode não estar *necessariamente* ligada à *fraternidade* natural, biológica, literal, genética ou sexualmente determinada – para além do seu *esquema dominante*, e portanto já numa certa ruptura da tradição (*mas ainda*) *na tradição patriarcal*, a *fraternidade* também pode ter uma conotação *espiritual, simbólica, universalista* e confundir-se com a própria *humanidade*. Denotando «uma humanização do homem reflectida em *fraternização*», a *história da fraternidade confunde-se assim com a história da própria humanidade* – pelo que, meditar o sentido da *fraternidade*, é implicitamente meditar o sentido e a in-condição do humano. É, por exemplo, o que na contemporaneidade faz Emmanuel Lévinas (1906-1995) que, re-pensando embora *meta-eticamente* tanto a ética como a própria *fraternidade* – para além da estrita consanguinidade antropo-bio-lógica, portanto –, as pensa em termos de responsabilidade (*meta-ética*) e as toma por sinónimas de «humanidade».

Num derradeiro momento (cf. 3 *A hipérbole feminista ou o feminino para além da diferença sexual* e § 4 *Feminizar a Fraternidade*) mostrar-se-á como, operando embora uma significativa ruptura – uma ruptura ético-metáfísica – com esta tradição da história da fraternidade, embora não sem ambiguidade, Levinas a reedita ainda: a reedita ainda no registo *antropo-andro-cêntrico* do seu *humanismo do outro homem* que, no

sans ambiguïté, Levinas la réédite encore : Il la réédite encore dans le registre *anthropo-andro-centrique* de son *humanisme de l'autre homme* que pourtant, paradoxalement, l'œuvre et la pensée même du philosophe nous permettent aussi de re-penser et de transcender à travers son *hyperbole du féminin* (Derrida). Une hyperbole qui, comme nous tentons de le montrer, incarne une sorte de «*féminisme avant la lettre*» pour penser un humain (sexué) avant et au-delà du genre et, donc, avant et au-delà de la différence sexuelle elle-même (pensée en termes duels et donc hiérarchiques), combattant ainsi aussi bien la neutralité indifférente que l'essentialisme d'une identité une et l'idéologisme de tous les «ismes» : il s'agit d'un *féminisme* sans âge, intempestive, porteur du rêve «de la multiplicité des voix sexuellement marquées» et aussi libérateur et émancipateur de la femme que de l'homme.

C'est cette pensée et ce combat qui, à notre avis, tracent *la condition de possibilité* et *la promesse* d'une singulière *féminisation* de la *fraternité phallo-patriarcale* de nature *onto-bio-logique* et, donc, de l'*humain*, puisque, pour Levinas, *l'histoire de la fraternité* se confond avec celle de l'*humanité (éthique)* – une *humanité inconditionnellement hospitalière* et *en souci* de l'autre.

Mots-clés: fraternité, fratricide, féminin, féminicide, éthique, responsabilité, différence sexuelle, Levinas, Derrida.

entanto, paradoxalmente, a própria obra e o próprio pensamento do filósofo nos permitem *também* repensar e transcender através da sua *hipérbole do feminino* (Derrida). Uma hipérbole que, como tentamos mostrar, consubstancia uma espécie de «*feminismo avant la lettre*» para pensar um humano (sexuado) antes e para além do género e, portanto, antes e para além da própria diferença sexual (pensada em termos duais e, portanto, hierárquicos), *assim combatendo tanto a neutralidade indifferente como o essencialismo da identidade una e o ideologismo de todo e qualquer «ismo»*: trata-se de um *feminismo* sem idade, intempestivo, portador do sonho «da multiplicidade de vozes sexualmente marcadas» e tão libertador e emancipador da mulher quanto do homem.

É este pensamento e este combate que, em nosso entender, lavram a condição de possibilidade e a promessa de uma singular *feminização* da *fraternidade* falo-patriarcal de *índole onto-biológica* e, por conseguinte, do *humano*, uma vez que, para Levinas, a *história da fraternidade* se confunde com a da própria *humanidade (ética)* – *uma humanidade inconditionalmente hospitaleira e em cuidado pelo outro*.

Palavras-chave: fraternidade, fratricídio, feminino, feminicídio, ética, responsabilidade, diferença-sexual, Levinas, Derrida.

1. Desafios da *fraternidade*

«Sou, porventura, guarda do meu irmão?»

(*Gen.* 4, 9)

«O mundo está aí para que a ordem ética tenha a chance de se realizar.»

E. Lévinas, QLT, p. 90

«Sou, porventura, guarda do meu irmão?» (*Gen.* 4, 9), eis a interrogação que de longe, de muito longe, em boa verdade dos primórdios da civilização ocidental, nos traz o sobressalto do sentido, dos riscos e dos desafios do, no entanto, belo sonho da *fraternidade* – com efeito, desde o *Génesis*, mais precisamente desde o episódio bíblico protagonizado por Caim e Abel, não só a *fraternidade* – a *bio-fraternidade*, mais precisamente – nos chega dramaticamente assombrada pelo escândalo da violência do *fratricídio*, como, a uma certa escuta filosófica – a minha aqui –, sugere e enuncia já também o pressuposto *antropocêntrico-humanista* de índole onto-teológica² que, para o bem e para o mal, *determinantemente* fundamentará e cinzelará a civilização ocidental no seu todo: um pressuposto firmado na proclamação ou, mais precisamente, na auto-proclamação da soberania do *humano-homem*, na virilidade do seu poder³ e do seu poder de poder, e, *ipso facto*, na oposição binária e hierárquica *homem-animal* que se reflecte igualmente no pressuposto *androcêntrico-falocrático* firmado na mesma oposição dual e hierárquica entre o *homem* e a *mulher*, assim insinuando também, à luz da mesma lógica binária, uma concepção da *diferença sexual* pensada em termos de dualidade oposicional e, por conseguinte, em termos de *guerra dos sexos*⁴. Isto porque, onde há lógica o-posicional, há bipolaridade oposicional – homem/animal, homem/mulher, razão/sensibilidade, sensível/inteligível, passividade/atividade, etc. –, e onde há bipolaridade oposicional há sempre hierarquia. Há sempre hierarquia de um dos polos relativamente ao outro – e há, por con-

² «Deus disse: «*Que a terra produza seres vivos, segundo as suas espécies*, animais domésticos, répteis e animais ferozes, *segundo as suas espécies*.» E assim aconteceu. [...] Depois, Deus disse: “*Façamos o ser humano à nossa imagem, à nossa semelhança*, para que domine sobre os peixes do mar, sobre as aves do céu, sobre os animais domésticos e sobre todos os répteis que rastejam pela terra. *Deus criou o ser humano à sua imagem*», *Gen.* 1, 24-27. Itálicos nossos para salientar o pressuposto *antropocêntrico-humanista* de índole *onto-teológica* que inspira, estrutura e edifica a civilização ocidental.

³ Lembremos o *zoon logon ekhon* de Aristóteles – o homem é o *animal que tem o poder do logos*, e que é também o *logos* como poder.

⁴ Veja-se Claude Lévesque, *Par delà le masculin et le féminin* (Paris: Aubier, 2002), 10.

seguinte, assim sempre violência, em razão da sujeição subserviente de um dos polos ao outro.

É este pressuposto *antropocêntrico-humanista* – ou, mais precisamente, *antropo-falo-logo-cêntrico* – de índole onto-teológica que muito sumariamente aqui desejo salientar e questionar no contexto de uma reflexão sobre o sentido, as exigências, os riscos e perigos da *fraternidade* hoje – é este pressuposto que, no meu entender, no essencial, concentra a inquietude das questões críticas a lançar ao desafiante élan da *fraternidade*: em que medida pressupõe e reproduz um tal élan este pressuposto *antropocêntrico-humanista*? Questões críticas que estão na ordem do nosso dia-a-dia – da dita igualdade de género às questões ambientais, da digitalização, da vida animal e da dita mundialização.

E desafios que, hoje em dia, se lançam também, e sobretudo, à responsabilidade do próprio pensamento, desafiando a filosofia, enquanto área específica do saber, a pensar e a re-pensar-se, re-pensando quer os seus próprios pressupostos, quer os da (*carno-falo-logo-cêntrica*) cultura e civilização ocidentais, *a fim de se lograr vir a pensar, a cultivar e a vivenciar, em nome da incondicionalidade da ética, da paz, da justiça e do próprio futuro/porvir*, uma outra «fraternidade» – talvez uma «*fraternidade ética*», «*feminizada*» ou *des-soberanizada* – para uma outra humanidade e uma outra racionalidade, outras humanidades, um outro «*modus vivendi*» e, no limite, uma outra civilização. Nada mais, nada menos! E nada mais nada menos, porque é do que, com toda a urgência, precisamos – de uma civilização, enfim, ditada e cinzelada pelas coordenadas da responsabilidade (meta-ética), da dignidade, da paz e da justiça e não pela soberba falaciosa do *uno* ou do *próprio*, da *propriedade* e de uma insaciável avidez e sede de proventos.

Assim, neste pressuposto e nesta intenção, lembremos, para começar, essa passagem bíblica que nos traz *a cena originária da fraternidade de índole onto-bio-lógica* – trata-se, como sabemos, da passagem bíblica que se segue imediatamente à oferenda a Deus dos «frutos da terra», por Caim – o agricultor e, portanto, o sedentário –, e à oferenda a Deus dos «primogénitos do seu rebanho e as suas gorduras», por Abel, o pastor e o nómada: oferenda animal do nómada Abel que, lembremo-lo também, terá colhido a preferência de Deus e desencadeado, por isso, o ciúme, a tristeza e a fúria de Caim que o terão levado a assassinar Abel, seu irmão, seu *único* irmão – lembremos, pois: é *Génesis* 4, 8-12:

«O Senhor disse a Caim: «Onde está o teu irmão Abel? Caim respondeu: «Não sei dele. Sou, porventura, guarda do meu irmão?» O Senhor replicou: «Que fizeste? A voz do sangue do teu irmão clama da terra até mim. De futuro, serás amaldiçoado pela terra, que, por causa de ti, abriu a boca para beber o sangue do teu irmão. [...] Serás vagabundo e fugitivo sobre a terra.»

«*Serás vagabundo e fugitivo sobre a terra*» – difícil é também não escutar neste veredicto relativo à criatura o ressoar de Levítico 25-23 acerca da condição ou, em linguagem levinasiana, da *incondição*⁵ do humano-irmão, a saber, a sua finitude, a sua mortalidade e, portanto, a vulnerabilidade da sua *condição originária de passante, de estrangeiro e de hóspede incondicional e anarquicamente obrigado ou responsabilizado*. A sua *incondição de guarda da vida*. Da vida em geral, diria eu, e não apenas da vida humana!

«Nenhuma terra será vendida definitivamente, porque a terra pertence-me, e vós sois apenas estrangeiros e meus hóspedes.» (Lev., 25-23)

E, muito sumariamente, lembremos também ainda, não mais do que de passagem, evidentemente, que o escândalo da mesma tentação (do *fratricídio*) nos chega igualmente pela via dos outros dois idiomas matriciais da ocidentalidade filosófico-cultural, ou seja, tanto pela via da tragédia grega⁶ – protagonizada nomeadamente entre Etéocles e Polínicos (Cf. Ésquilo, *Os sete contra Tebas*) –, como pela via do mito da fundação de Roma, protagonizada por Rómulo e Remo.

A verdade é que, na sua respectiva singularidade, a rivalidade feroz entre todos estes protagonistas [Abel e Caim, Etéocles e Polínicos, Rómulo e Remo] redige o corolário que, nos primórdios da tradição bíblico-abraâmica e greco-romana da civilização ocidental, conjuga a *fraternidade*, a *bio-fraternidade*, com a violência extrema do *fratricídio*.

Mas não é também só o temor do *fratricídio* que, em sede bíblica e em sede helénico-romana, envolve a *fraternidade*, este ténue laço de bondade compassiva que, no dizer de Emmanuel Lévinas, a própria «depravação humana não seria capaz de apagar»⁷ – à luz da ideia bíblica de *criação ex-nihilo*, a *fraternidade* é igualmente portadora da ideia de *amor*, de *responsabilidade*, de *partilha*, de *cuidado*, de *cumplicidade*, de *confiança*, de *paz* e, talvez, de *esperança*: com efeito, já no Antigo Testamento, em sede bíblico-judaica portanto, desligada da consanguinidade, *fraternidade* designava a pertença a uma mesma família: a (família) *humana* – como o atesta, por exemplo, a palavra que Abrão (e ainda não Abraão) endereça a Lot:

«Peço-te que entre nós e os nossos pastores não haja conflitos, pois somos irmãos.» (Gen. 13, 8)

⁵ E. Lévinas, *Autrement qu'être* (Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1988), 135.

⁶ Nicole Loraux, *Les enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes* (Paris: Seuil, 1990).

⁷ E. Lévinas, *Altérité et Transcendance* (Montpellier: Fata Morgana, 1995), 181.

Será, no entanto, sobretudo nos evangelhos, no Novo Testamento, que a *fraternidade* implicava e envolvia todos aqueles que, *na partilha do mesmo Pai, mas no alheamento do parentesco consanguíneo*, comungavam a fé cristã – como o indica, por exemplo, a palavra de Jesus no evangelho de Mateus (12, 48-50): o irmão é agora o *irmão universal*, o *irmão em humanidade*, o *irmão na fé*:

«Jesus respondeu ao que lhe falara: «Quem é a minha mãe e quem são os meus irmãos?»

E, indicando com a mão os discípulos, acrescentou: “Aí estão minha mãe e meus irmãos; pois, todo aquele que fizer a vontade de meu Pai que está no Céu, esse é que é meu irmão, minha irmã e minha mãe.»

Não se estranhará assim ver também emergir a tonalidade política da ideia e do conceito de *fraternidade* já no Novo Testamento – esta tonalidade remonta sobretudo à tradição cristã-paulina⁸ (*Efésios*, 2, 19-20) que faz do *homem*, do humano-homem, o «cidadão do mundo» [*polites*] pensado como uma *comunidade fraterna*⁹ de *homens filhos do mesmo Deus*, unidos na expiação do pecado original e no seu destino mortal, assim também relançando e politizando já as primeiras injunções da religião abraâmica, nomeadamente o «abri as portas» de Isaías (26, 1-6) que, a par, também proclamou «a cidade forte», a «cidade fortificada» (25, 2-4) e (26, 1-6).

E, ainda que com um destaque essencial no âmbito da teologia bíblico-cristã (S. Paulo, *Efésios* 2, 19-20), o esquema da *fraternidade* está igualmente omnipresente no momento filosófico grego – em Platão, nomeadamente no *Menéxeno* (239 a), que alia a *fraternidade grega* a si mesma tanto no *polemos* como na *stasis*¹⁰ –, bem como nos momentos medieval

⁸ «Não sois mais estrangeiros nem metecos, mas concidadãos dos homens consagrados e da casa do senhor» (S. Paulo, *Efésios* 2, 19-20. Veja-se também J. Derrida, *Adieu, à Emmanuel Lévinas* (Paris: Galilée, 1997), 156.

⁹ Para a desconstrução da onto-teologia do antropocentrismo humanista, veja-se, nomeadamente, J. Derrida, *Geschlecht III* (Paris: Seuil, 2018); «Onto-theology of national humanism in *Oxford Literary Review*, vol. 14 (1), 1992, 3-23; *Vadios*, 122 ss; *Políticas da Amizade*, 231-309.

¹⁰ «Eis a razão pela qual os pais destes mortos, que são também os nossos, e mesmo estes mortos, alimentados numa liberdade plena e dotados de um bom nascimento, fizeram brilhar aos olhos de todos os humanos [...] tão nobres acções», Platão, *Menéxeno* (239 a b). Veja-se também Nicole Loraux, *Les enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes* (Paris: Seuil, 1990).

e, sobretudo, moderno¹¹ e contemporâneo¹² da ocidentalidade filosófico-cultural. De facto, fundada na universalidade da *paternidade divina*, a ideia de *fraternidade* da nossa «espiritualidade judaico-cristã»¹³ (cf. Lévinas) ou «judaico-islâmico-cristã» (cf. Massignon¹⁴) assumirá na modernidade a sua tonalidade filosófica e político-jurídica – embora não sem ambiguidade¹⁵, isto é, não sem revelar igualmente a sua sempre possível pervertibilidade e a sua abstracção generalizante, a par da sua fragilidade, da sua insuficiência e da sua necessidade: atesta-o a divisa republicana francesa¹⁶ (Liberdade, Igualdade, Fraternidade) que, na pegada longínqua tanto do *Decálogo* bíblico como do Direito Natural (*Jus naturale*)¹⁷, insuflará o *espírito* que virá a inspirar as diversas *Declarações dos Direitos do Homem* com a assumida pretensão de transformarem o mundo, o homem, a sua vida e a sua história: da *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão*, de 1789, à *Declaração Universal dos Direitos do Homem e do Cidadão* (10 Dez. 1948) e, mais recentemente, à *Carta dos Direitos Fundamentais da União Europeia* (datada de 7 Dez. 2000), todas elas pugnam pela existência de direitos individuais fundamentais na velha tradição do espírito *fraternitário* (Baudelaire¹⁸).

¹¹ Kant que, no tocante à sua ideia cosmopolítica da virtude digna do nome, declara muito explicitamente na *Doutrina da Virtude (Metafísica dos costumes*, II, § 46-47): «Representam-se aqui todos os homens como *irmãos* submetidos a um pai universal que quer a felicidade de todos». I. Kant, *Doctrine de la vertu (Métaphysique des mœurs)*, tr. fr. A. Philonenko (Paris: Vrin, 1985), 151.

¹² Pensamos aqui em Jean-Luc Nancy para quem a *fraternidade* «não é a relação daqueles que une uma mesma família, mas daqueles cujo *Pai*, ou a substância comum, *desapareceu*, abandonando-os à sua liberdade e à igualdade desta liberdade. [...] A fraternidade é a igualdade na partilha do incomensurável.», Jean-Luc Nancy, *L'expérience de la liberté* (Paris: Galilée, 1988), 97.

¹³ E. Lévinas, «La trace» in *Humanisme de l'autre homme* (Montpellier: Fata Morgana, 1972), 69.

¹⁴ Louis Massignon, *L'hospitalité sacrée / La parole donnée* (Paris: Seuil, 1983).

¹⁵ M. Ozouf, «Liberté, Égalité, Fraternité», in *Les lieux de mémoire*, s/d P. Nora (Paris: Gallimard, Quarto, 1997), 4364; J. P. Sartre, *Critique de la raison dialectique* (Paris: Gallimard, 1960), 454-456; J. P. Sartre, prefácio a Franz Fanon, *Les damnés de la terre* (Paris: Maspero, 1968). Uma ambiguidade igualmente detectável na tensão existente na *fraternidade maçónica* entre elitismo de eleitos, singularidade e universalidade.

¹⁶ M. David, *Fraternité et Révolution française (1789-1799)* (Paris: Aubier, 1987).

¹⁷ É no cap. XIV do *Leviatã* (1651) de Hobbes que, pela primeira vez, se define o «direito do homem» – «o direito natural do homem» (*jus naturale*): «The right of nature which writers commonly call Jus natural eis the Liberty each man hath to use of his own power, as he will himself, for the preservation of his own Nature, that is to say of his own Life, and consequently of doing anything which in his own Judgement and Reason he shall conceive to be the aptest means thereunto.»

¹⁸ Baudelaire, *Le Spleen de Paris*, XXIII in *Œuvres Complètes*, tome 1 (Paris: Gallimard/biblio de la Pléiade, 1975), 314.

Espírito que, como muito justamente o refere Michel Villey¹⁹, apesar do seu formalismo, se pretende portador de um remédio contra as insuficiências, a esclerose e a inumanidade da's política's e de um Direito que, demasiado amiúde, rompem as suas amarras com a justiça. Um *espírito* – o próprio *espírito da dignidade, da paz e da justiça* – animado pelo «reconhecimento da dignidade inerente a todos os membros da *família humana* [eu sublinho] e dos seus direitos iguais e inalienáveis» tidos pelo «fundamento da liberdade, da justiça e da paz no mundo»²⁰, como o proclama o «Preâmbulo» à *Declaração Universal dos Direitos do Homem e do Cidadão* (1948).

Um *espírito*, notemo-lo também, todavia em manifesta contradição com o prevalecente *princípio de soberania* crática dos Estados-nações – o que revela que o cerne da questão é sempre, em última instância, não só o modo de pensar o social, o político e o jurídico, como o de pensar individualidade e universalidade e a sua respectiva articulação. Por outras palavras, o cerne da questão é sempre o de questionar a falaciosidade e a soberba da autonomia/egologia e da autoctonia e, por conseguinte, da soberania (individual, cidadã, política) de índole onto-lógica ou, mesmo, onto-teológica, a fonte de todos os *inter-esses* e de todos os males²¹...

Vemos assim que no decurso da sua longa história, cuja emergência e cujo perfil antropto-onto-teo-lógico muito sumariamente procurámos aqui recordar, a ideia de *fraternidade* pode não estar *necessariamente* ligada à *fraternidade* natural, biológica, literal, genética ou sexualmente determinada – para além do seu *esquema dominante*, e portanto já numa certa ruptura da tradição – (*mas ainda*) na *tradição patriarcal* –, a *fraternidade* também pode ter uma conotação *espiritual, simbólica, universalista*, e confundir-se com a própria *humanidade*. Denotando «uma humanização do homem reflectida em *fraternização*», a *história da fraternidade confunde-se assim com a história da própria humanidade* – pelo que, meditar o sentido da *fraternidade* é implicitamente meditar o sentido e a in-condição do humano, do's humanismo's e dos próprios Direitos Humanos. É, por exemplo, o que na contemporaneidade acontece com um filósofo como Emmanuel Lévinas (1906-1995) que, re-pensando embora *meta*²²-eticamente tanto a ética como a própria *fraterni-*

¹⁹ Michel Villey, *Le droit et les droits de l'homme* (Paris: Quadrigue/PUF, 1983), 9.

²⁰ Preâmbulo à *Declaração Universal dos Direitos do Homem e do Cidadão*.

²¹ Para Lévinas o ser é o mal, cf., nomeadamente, E. Lévinas, «Transcendance et Mal» in Philippe Nemo, *Job et l'excès du mal* (Paris: Albin Michel, 1999), 143-163.

²² O termo «meta» significa primeiramente, de forma tópica e técnica, *depois, atrás, para além*, mas, como Heidegger o observa em *Les Concepts Fondamentaux de la Métaphysique* (Paris: Gallimard, 1992, 68), o termo designa também a transitividade de um movimento, uma viragem sempre em curso: *meta*-ética visa, assim, designar a transitividade de um movimento simultaneamente *antes* e um *para além* da ética, enquanto

dade – para *além* da estrita consanguinidade antro-pio-biológica, portanto –, as pensa em termos de responsabilidade (meta-)ética e as toma por sinónimas de «humanidade». De exigente humanidade! Escutemo-lo:

«O próprio estatuto do humano», diz o filósofo em *Totalidade e Infinito* (1961), «implica a fraternidade do género humano»²³.

E, mais tarde, em «Les droits de l’homme et les droits d’autrui» (1985), o filósofo reitera esta ideia, conjugando já muito explicitamente aí a *fraternidade humana*, tanto para além e diferentemente da *fraternidade cainesca* ou *antro-pio-biológica* como da *fraternidade simbólica*, com a *fraternidade ética* em termos de *responsabilidade ética* – uma responsabilidade an-árquica, incondicional, obsidiante e infinita do eu ou do sujeito/humano eleito *diante* do outro (homem) e *pele* outro (homem).

«Na responsabilidade que, como tal, é irrecusável e intransferível, eu sou instaurado como não-intermutável: sou eleito como único e incomparável. A minha liberdade e os meus direitos antes de se mostrarem na minha contestação da liberdade e dos direitos do outro homem mostrar-se-ão precisamente em jeito de responsabilidade na fraternidade humana. Responsabilidade inescotável porque nunca se consegue estar quite para com outrem.»²⁴

Tendo (muito telegraficamente) em conta que, para Emmanuel Lévinas, a ética é, não um saber de bem-fazer, como acontece nas éticas filosóficas ou sistemáticas – normativas e moralistas²⁵ –, mas antes um repensar do «humano enquanto humano»²⁶; e tendo também em conta que Lévinas repensa a ética em termos de meta-ética (isto é, num registo meta-ontológico, meta-gnosiológico e meta-teológico) como sendo «o reconhecimento da “santidade”»²⁷ (*kadosh*), isto é, o reconhecimento da prioridade do outro homem e, nesse reconhecimento, a vocação e a incondição da humanidade do

considerada uma área específica do *corpus* filosófico. É a um tal «em movimento» que Lévinas faz corresponder o estilo enfático – a exasperação enfática.

²³ E. Lévinas, *Totalité et Infini* (La Haye : Nijhoff, 1961), 189.

²⁴ E. Lévinas, «Les droits de l’homme et les droits d’autrui» in *Hors Sujet*, 187.

²⁵ «A moral tem, de facto, tido má reputação. Confunde-se-a com moralismo. O que há de essencial na ética perde-se frequentemente neste moralismo reduzido a um conjunto de obrigações particulares.», E. Lévinas, «De l’utilité des insomnies» in *Les Imprévus de l’histoire*, 200-201.

²⁶ «Eu descrevo a ética – é o humano enquanto humano.», E. Lévinas, «Philosophie, justice et Amour» in *Entre Nous* (Paris: Grasset & Fasquelle, 1991), 127.

²⁷ E. Lévinas, «De l’utilité des insomnies» in *Les Imprévus de l’histoire*, 201.

próprio «eu»²⁸; e tendo também ainda em conta que a responsabilidade é, para Lévinas, não um predicado do «eu», do indivíduo ou da consciência, mas «uma individuação, um princípio de individuação»²⁹, pois o filósofo defende a experiência da individuação não pela intencionalidade mas «pela responsabilidade pelo outro»³⁰; e tanto no pressuposto da sinonímia existente entre *fraternidade e humanidade* como no do alheamento tanto da abstracção da *fraternidade simbólica* como da consanguinidade antro-po-bio-lógica; tendo, pois, todos estes pressupostos filosóficos em conta, Lévinas apresenta muito explicitamente a *fraternidade*, ou a sua possibilidade, como a própria «*espiritualidade do espiritual*» – o humano humano, o espiritual, é agora sinónimo de fraterno, e sinónimo de fraterno é agora o humano anárquica e incondicionalmente responsável *pelo* outro (homem): *pelo* outro, isto é, graças ao outro e para com o outro. Único no seu género e, assim, diferente da comunidade fraterna de todos os outros, a espiritualidade do humano é agora a sua não-indiferença, a sua inquietude, o seu *respondere* de *responsabilidade* ao outro (homem) e pelo outro (homem).

«A possibilidade de uma existência fraternal [...]», diz Lévinas em *Difficile Liberté*, «é talvez a provaçao decisiva da espiritualidade do espiritual. Acaso a igualdade dos homens repousa apenas na ideia abstracta e geral de homem – ou na pertença à espécie biológica de animal racional? *Como se a fraternidade [...] não definisse, antes de todas as coisas, o género humano.*»³¹

Eu sublinho: «*Como se a fraternidade [...] não definisse, antes de todas as coisas, o género humano*» – precedendo a comunidade de género ou de espécie, a *fraternidade* é, assim, sinónimo de *humanidade*, e *humano* é, para Lévinas, sinónimo de «*sim, eis-me aqui*» («*me voici*», «*hinneni*»), ou seja, *humano* é agora sentir-se acusado ou chamado, concernido e/ou eleito pelo «*outro homem*» a quem e por quem responsabilmente se responde – *resposta responsável* que não é a essência, a natureza ou a condição do humano, mas antes a sua *incondição*, pois nunca o humano está à altura da desmesura de uma tal responsabilidade.

²⁸ E. Lévinas, «De l'utilité des insomnies» in *Les Imprévus de l'histoire*, 201: A ética «é o reconhecimento da “santidade”. Explico-me: [...] é no humano a aparição possível de um absurdo ontológico: o cuidado por outrem levando a melhor sobre o cuidado por si. É a isso que eu chamo “santidade”. A nossa humanidade consiste em poder reconhecer esta prioridade do outro.»

²⁹ Lévinas, «De l'utilité des insomnies», 126.

³⁰ Lévinas, «De l'utilité des insomnies», 127.

³¹ E. Lévinas, «La poésie et l'impossible» in *Difficile Liberté* (Paris: Albin Michel, 1972), 201-202.

«É preciso pensar o homem a partir da responsabilidade mais antiga do que o *conatus* da substância ou do que a identificação interior,», advoga *Humanisme de l'autre homme* (1972), «a partir da responsabilidade que, apelando sempre para fora, perturba precisamente esta interioridade.»³²

Nestes termos, notemo-lo já, à *gênese conjunta do humano e da responsabilidade alia-se a fraternidade* – humano = responsabilidade = fraternidade –, a que poderia acrescentar-se já também: a atenção, no sentido de «pura oração da alma» (Malebranche), o cuidado e a hospitalidade. Na insubstituível singularidade da sua unicidade de eleito pela sua resposta ao outro (homem) para a sua resposta responsável pelo outro (homem), *todo o homem é um irmão*. Fraterno não é apenas mais um simples atributo de humano – é o próprio humano! E isto, em Lévinas, como que num duplo registo: no sentido em que a *responsabilidade ética ou fraterna* começa por descrever a sujeição (sem alienação nem destituição) e a relação do «eu» ao outro, ao rosto do outro homem, para logo depois descrever também a sua relação com o «terceiro» (*testis, terstis*) – testemunho de todos os outros – que *imediatamente* se revela também no rosto do outro: relação ao «terceiro» que, sendo o nascimento latente da onto-fenomenalidade e do instituído por sob a inspiração anárquica da responsabilidade/fraternidade ética, é a condição do emergir da igualdade e da liberdade justificadas à luz de uma socialidade e de um direito inspirados, estruturados e vigiados pela ética *ou*³³ pela justiça. O que é dizer – salientemo-lo – que a *fraternidade ética* ou *des-inter-essada* significa, primeiramente, a relação ao outro e, como que depois – ou seja, considerando as suas implicações ou consequências e, portanto, a sua *praxisticidade* ou a sua performatividade, a relação aos outros. A todos os outros – ao mundo inteiro, como Levinas o dirá em *Totalité et Infini*. Imediatamente o inicial *duo* ético, eu-outro/rosto, se revela *trio* (eu-outro/outros)³⁴. Como explicitamente Lévinas o diz em *Autrement qu'être* (1974):

³² E. Lévinas, *Humanisme de l'autre homme*, 99.

³³ Pela ética *ou* pela justiça porque, num primeiro momento, elas são o mesmo para Lévinas – distinta do direito, a justiça é pensada como *relação ao outro*, cf. E. Lévinas, *Totalité et Infini*, 89.

³⁴ Lembremos e tenhamos bem presente, não só para aperceber o registo contraditório ou aporético da ética levinasiana, mas também as suas imediatas implicações sociais e jurídico-políticas: «A revelação do terceiro, inelutável no rosto, não se produz senão através do rosto. A bondade não brilha no anonimato de uma colectividade oferecendo-se panoramicamente para nela se absorver. Concerne um ser que se revela num rosto [...] tem um princípio, uma origem, sai de um eu, é subjectiva.», E. Lévinas, *Totalité et Infini*, 341.

«Os outros *de antemão* me concernem. A fraternidade precede aqui a comunidade de género. A minha relação com outrem, enquanto próximo, dá o sentido às minhas relações com todos os outros. Todas as relações humanas *procedem* do desinteressamento.»³⁵

Assim se vê que, com as coordenadas da an-arquia, da incondicionalidade e da hiperbolicidade, próprias do «*autrement qu'être*» ou do «*au-delà de l'essence*», e, portanto, do *para além* do ser, do princípio e da presença do presente, a *fraternidade ética* ou *des-inter-essada* é, para Lévinas, o meridiano para repensar e reestruturar não só a subjectividade e a racionalidade, mas também o *socius*, o político, o jurídico e o instituído em geral. Como se pode ler em *Autrement qu'être* (1974):

«A ordem, o aparecer, a fenomenalidade, o ser produzem-se na significação – na proximidade a partir do terceiro. A aparição do terceiro é a própria origem do aparecer, quer dizer, a própria origem da origem.»³⁶

Ainda assim, notemo-lo, nem a *fraternidade simbólica* nem a própria *fraternidade (meta-)ética* deixam de, implícita ou subjacentemente, estar ligadas ao *esquema da fraternidade biológica e literal*, que pressupõem – e, nestes termos, para além de ligada ao *parentesco* e à *virilidade do congénere*³⁷, a *fraternidade* também esquece, denega, subalterna ou silencia uma parte significativa desta mesma humanidade: a parte feminina. A própria *fraternidade ética* esquece a sororidade e, portanto, o *feminino*! Daí, a par do seu exigente *humanismo do outro homem*, o seu androcentrismo.

De facto, implicando, *por um lado*, a existência de um liame ou, pelo menos, a *possibilidade* da existência de um liame ao *nascimento, ao sangue, à família, ao semelhante, ao próprio e ao próximo*, logo também *ao solo, à etnia e à nação*, numa palavra, à *autoctonia*; e implicando, *por outro lado*, o silenciamento³⁸, a denegação, o rebaixamento ou o sintomático esquecimento da *mulher-irmã*, e por conseguinte do *feminino*, impossível se torna não reconhecer na *fraternidade* em geral um perfil *androcêntrico* ou, mesmo,

³⁵ E. Lévinas, *Autrement qu'être*, 202.

³⁶ Lévinas, *Autrement qu'être*, 204.

³⁷ Cf. Derrida, *Políticas da Amizade*, 267.

³⁸ Para uma perspectiva histórica deste silenciamento, veja-se Michelle Perrot, *Les femmes ou les silences de l'histoire* (Paris: Flammarion, 1998). Por sua vez, em *Métaphysique des sexes* (Paris: Seuil, 2005, 7), Sylviane Agacinski afirma: «dizer [...] que a filosofia terá sido masculina não é somente constatar o facto de ela ter sido inventada e escrita por homens, é detectar nela os traços de um *regime de pensamento* centrado no masculino, por outras palavras, *androcentrado*, regime ora explícito, ora implícito.»

*falogocrático (falo-logo-crático)*³⁹, que retrata a virilidade, isto é, o poder e o poder de poder do homem e do seu *λογος* universal e conquistador em estreita correlação com o ideal ou a paixão do «próprio», do «semelhante», do «mesmo», do «um» e do «uno», da união ou da re-união, e portanto no risco (das violências) da totalidade⁴⁰ e do totalitarismo.

Daí os riscos, os perigos e os limites impensados e aparentemente insuspeitos da aparentemente simpática noção de *fraternidade* – inclusive da própria *fraternidade ética*: riscos, perigos e limites reconhecidos e bem assinalados, por exemplo, por Catherine Chaliel, reconhecida leitora de Emmanuel Lévinas, que refere:

«Se a fraternidade depende do reconhecimento do “semelhante” em outrem, então ela exclui aqueles e aquelas que, por diversas razões, em particular culturais ou religiosas, étnicas ou raciais, não pertencem a esta “semelhança”. Uma fraternidade em conformidade com o ideal do “mesmo” confessa, reivindica mesmo, os seus limites: excepto se se tornar um semelhante – o que o racismo exclui –, outrem não participa dela [...]. O direito de entrada nesta fraternidade condicional é, além disso, tributário de prerrogativas daquele que toma a iniciativa de dizer: “Meu semelhante, meu irmão”. Anuncia a outrem a boa nova de um reconhecimento sempre à mercê de uma rejeição uma vez que, no seio da semelhança real ou suposta, emergirá uma diferença inassimilável por aquele que fala. *Uma fraternidade que reconhece outrem enquanto se assemelha a mim repousa assim num esquema filosófico que pretende defender o privilégio e a iminência do Um.*»⁴¹

Sublinho: «*Uma fraternidade que reconhece outrem enquanto se assemelha a mim repousa assim num esquema filosófico que pretende defender o privilégio e a iminência do Um.*» É este privilégio do *um/uno*, do *próprio*, do *idêntico*, do *mesmo* e do *semelhante* que urge questionar, repensar e combater, a fim de repensar os riscos, perigos e insuficiências da sonhadora ideia de *fraternidade humana*, seja ela pensada em termos de *fraternidade ética* e, portanto, também em termos de *responsabilidade ética* – no dizer de Lévinas uma «responsabilidade gratuita que se parece com a de um refém e que vai

³⁹ Termo criado por J. Derrida pela junção do *logocentrismo* e do *falocentrismo* para designar a conjunção do poder e da virilidade do *logos* com o poder e a virilidade da simbólica greco-freudiana do *phallus*, de acordo com a qual não existiria senão uma única libido e ela seria de essência masculina. Para Derrida, a desconstrução do *logocentrismo* da metafísica ocidental implicava a desconstrução do *falocentrismo* – daí o termo *falogocentrismo* (a escutar: *falo-logo-centrismo*).

⁴⁰ E. Lévinas, *Totalité et Infini*, X: «A face do ser que se mostra na guerra fixa-se no conceito de totalidade que domina a filosofia ocidental.»

⁴¹ C. Chaliel, *La fraternité, un espoir en clair-obscur* (Paris : Buchet/Chastel, 2003), 125-126.

até à substituição por outrem, sem exigência de reciprocidade. *Fundamento das noções de fraternidade* e de expiação pelo outro.»⁴² Eu sublinho – a *responsabilidade ética* não é apenas como que o «fundamento» da ideia de fraternidade: é também o seu tempo e o seu modo próprio. Confunde-se com ela. Nestes termos, anterior à *fraternidade biológica* tanto quanto à *fraternidade simbólica*, e equacionada à *responsabilidade ética* repensada em termos de in-finita relação de aproximação do outro homem e de *incondição* do humano humano, a *fraternidade ética* é para Emmanuel Lévinas originária ou, mais precisamente, arqui-originária⁴³: a anterioridade ou a *an-arquia* da eleição – todo o homem é um eleito! – inerente à condição criatural ou finita do humano (atrasado em relação a «si-mesmo», ao outro e ao mundo⁴⁴), dita e comanda a originariedade da relação, da aproximação, do cuidado ou da não-indiferença, da responsabilidade e da fraternidade de timbre ético-metafísico (em sentido levinasiano). O que o filósofo salienta em *De Dieu qui vient à l'idée* (1982), nomeadamente, onde diz:

«A minha responsabilidade – queira-o eu ou não – é a maneira como outrem me incumbe – ou me incomoda – quer dizer, me é próximo [...] A proximidade do próximo é a minha responsabilidade por ele: aproximar é ser guardião do seu irmão, e ser guardião do seu irmão é ser seu refém. [...] A responsabilidade não provém da fraternidade – é a fraternidade que nomeia a responsabilidade por outrem, aquém da minha liberdade.»⁴⁵

2. Os desafios da *fraternidade ética* de E. Lévinas

«Il fallait ce relâchement sans lâcheté de la virilité pour le peu de cruauté que nos mains répudièrent.»

E. Lévinas, *Autrement qu'être*, p. 233.

«La responsabilité ne vient pas de la fraternité, c'est la fraternité qui dénomme la responsabilité pour autrui»

E. Lévinas, *De Dieu...*, p. 119.

Pelo dito, aos riscos, limites e perigos da *fraternidade* não podem senão corresponder desafios – desafios vários, sendo talvez o primeiro dos quais

⁴² E. Lévinas, «À propos de Buber: quelques notes» in *Hors Sujet*, 65.

⁴³ Para a questão da *an-arquia*, antes dos princípios e dos *a-priori*, veja-se E. Lévinas, «1º Principe et Anarchie» in *Autrement qu'être*, 125-130.

⁴⁴ Para a questão da razão e da significação do *atraso*, cf. Lévinas, «1º Principe et Anarchie», 157.

⁴⁵ E. Lévinas, «Dieu et la Philosophie» in *De Dieu qui vient à l'idée*, 117-119.

repensar de novo e diferentemente a própria ideia de *fraternidade*. Com efeito, e como muito sumariamente procurámos salientá-lo, apesar das diversas rupturas com a longa tradição da *história da fraternidade*, inclusive com a que a confunde com a *história da própria humanidade*, o *esquema homo-fraternal faló-logo-centrado* persiste e domina ainda – as rupturas desta tradição, com esta tradição, ocorrem ainda nela que, ainda que à sua maneira, reeditam ainda: nelas, a *humanidade* do homem ainda é como que subsumida da figura da virilidade do irmão, do filho-irmão ou da inexistência de pai, ele também um irmão entre irmãos.

Filosoficamente, estamos assim ainda num registo de pensamento predominantemente ontológico, autonómico ou egológico, conceptual e tético, onde reina o egoísmo, a indiferença, a impessoalidade, a neutralidade, o teoretismo, o universalismo abstracto⁴⁶, a violência e a tirania do *conatus essendi* (Spinoza) ou do *inter-esse* (Lévinas) – um registo de pensamento que Emmanuel Lévinas enfática⁴⁷ e veementemente criticou⁴⁸ e repensou meta-eticamente – *meta-eticamente*, isto é, em termos meta-onto-lógicos, meta-fenomeno-lógicos, meta-gnosio-lógicos e meta-onto-teo-lógicos – através da sua atenção à alteridade e através da sua proclamação da ineliminável primazia e irreduzibilidade desta mesma alteridade. Uma alteridade *ab-soluta* (*ab-solus*), ou seja, separada – e significada pela primazia e pela vulnerabilidade do «outro», do «*outro homem*», e destinada a pensar o sentido do humano, do humanismo e dos próprios Direitos Humanos sem os medir pela ontologia, ou seja, pela lógica do *interessamento do ser*⁴⁹.

⁴⁶ G. Gusdorf (in «Mythe et Philosophie», RMM, 1951, 182) declara: «A razão nada sabe da diferença entre o homem e a mulher. Toda a filosofia do Ocidente é assexuada, ou antes, masculina.»

⁴⁷ A pretensão de (bem) pensar uma alteridade «*autrement qu'être*» requer um certo estilo e uma certa enunciação – Lévinas designou-a de enfática: «A enfase significa ao mesmo tempo uma figura de retórica, um excesso de expressão, uma maneira de exagerar e uma maneira de se mostrar. A palavra é muito boa, como a palavra “hipérbole”: há hipóboles em que as noções se transmutam. Descrever esta mutação também é fazer fenomenologia. A exasperação como método de filosofia!», E. Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, 143.

⁴⁸ «A filosofia ocidental foi o mais das vezes uma ontologia: uma redução do Outro ao Mesmo por intermédio de um termo médio e neutro que assegura a inteligência do ser. [...] A ontologia como filosofia primeira é uma filosofia do poder. [...] Filosofia do poder, a ontologia [...] é uma filosofia da injustiça.», E. Lévinas, *Totalité et Infini*, 33-34, 37-38.

⁴⁹ «*Esse é interesse*. A essência é interessamento. [...] O interessamento do ser dramatiza-se nos egoísmos em luta uns com os outros, todos contra todos, na multiplicidade de egoísmos alérgicos que estão em guerra uns com os outros e, assim, juntos. A guerra é a gesta ou o drama do interessamento da essência.», E. Lévinas, *Autrement qu'être*, 4-5.

«É a partir da existência do outro que a minha se coloca como humana.», advoga Lévinas em *Totalité et Infini*. «Eu tento imaginar», acrescenta, «uma antropologia um pouco diferente daquela que parte do *conatus essendi* [...] Quanto à ontologia, eu perguntei-me por vezes se, para revelar o humano que se esforça de nela operar uma ruptura, ela deve ser fundada ou minada.»⁵⁰

E tal é a dificuldade, e tal é a questão – a saber, sendo o pensamento de Emmanuel Lévinas um pensamento da transcendência ou da alteridade *ab-soluta*, meta-onto-fenomeno-lógica e meta-gnosio-lógica, *quem* figura e *quem* nomeia esta alteridade? Por outras palavras: *quem* é o outro da ética levinasiana? Como se revela a transcendência da alteridade?

Pois bem, o outro da ética levinasiana é o *outro homem* – escute-se e entenda-se, é o *outro como humano* (antropocentrismo e humanismo – exigente *humanismo do outro homem*⁵¹) e é o *humano como homem* (androcen-trismo).

Vejamos por isso agora, muito telegraficamente também, como um filósofo como Emmanuel Lévinas (1906-1995), operando embora uma significativa ruptura – uma ruptura ético-metafísica – com esta tradição da história da fraternidade (e que o filósofo pensa em termos de *fraternidade ética*), não sem ambiguidade, a reedita ainda: a reedita ainda no registo *antropo-andro-cêntrico* do seu *humanismo do outro homem* que no entanto, paradoxalmente, a própria obra e o próprio pensamento do filósofo nos permitem *também* repensar e transcender através da *hipérbole do feminino*. Uma hipóbole que, como veremos adiante, consubstancia uma espécie de «*feminismo avant la lettre*» *para pensar um humano (sexuado) antes e para além do género e, portanto, antes e para além da própria diferença sexual (pensada em termos duais e oposicionais), assim combatendo tanto a neutralidade indiferente como o essencialismo da identidade una e o ideologismo de todo e qualquer «ismo»*. É este pensamento e este combate que, em nosso entender, lavram a condição de possibilidade e a promessa de uma singular *femininização* da

⁵⁰ E. Lévinas, «Le philosophe et la mort» (1982) in *Altérité et Transcendance*, 170-171.

⁵¹ O Humanismo ético de Lévinas não só re-pensa criticamente o's Humanismo's – em razão de não terem estado à altura do «humano» – como o's próprio's anti-humanismo's: em Lévinas, tal como em Derrida, não está em questão proclamar o fim ou a morte do homem ou do sujeito como, de um modo geral, fez o Estruturalismo (cf. Foucault) – está antes em questão *re-pensar* o humano e/ou o sujeito, conceitos tradicionalmente modernos: «A grandeza do anti-humanismo moderno [...] consiste em dar claramente um lugar à subjectividade de refém, assim varrendo a noção de pessoa. O anti-humanismo tem razão, na medida em que o humanismo não é suficientemente humano. De facto, só é humano o humanismo do *outro homem*.», E. Lévinas, *Deus, a morte e o tempo*, tr. Fernanda Bernardo (Coimbra: Almedina, 2003), 198.

fraternidade e, por conseguinte, do *humano*, uma vez que, para Lévinas, a *história da fraternidade* se confunde com a da própria *humanidade*.

E Emmanuel Lévinas opera uma significativa ruptura com a tradição na tradição, ou seja, *ainda na tradição*, ao romper tanto com a tradição da *fraternidade antropo-bio-lógica* – que designará de *cainesca* – como com a tradição da *fraternidade simbólico-universal* – fá-lo pensando *meta-eticamente a fraternidade* e, por conseguinte, também o *humano*, dada a sinonímia existente no pensamento e na obra do filósofo entre *fraternidade e humanidade*: a *fraternidade* é o paradigma do *humano*.

O filósofo da «eticidade da ética» e da ética como *prima philosophia*⁵² começa por romper com o registo onto-teológico da tradição bíblica da *fraternidade fraticida*, advogando a necessidade e a urgência de se re-pensar a *fraternidade* a partir do que designa por *escândalo do assassinato de Abel*, ou seja, advogando a necessidade de pensar a *fraternidade* tanto *para além do biológico* como *para além da antropo-ontologia* em termos de *fraternidade ética*:

«Caim», diz o filósofo em diálogo com François Poirié, «não é o irmão de Abel! A verdadeira “fraternidade” deve fundar-se depois do escândalo deste assassinato, que é um assassinato de estrangeiro.

[...] A verdadeira fraternidade é a fraternidade pelo facto de o outro me dizer respeito – é enquanto ele é estrangeiro que ele é meu irmão.»⁵³

O que é dizer – notemo-lo – que a *fraternidade*, «a verdadeira fraternidade», nas palavras de Lévinas, não se explica mais pela consanguinidade nem pelo parâmetro da «semelhança» e, portanto, do idêntico, da «mesmidade», da identidade una ou própria e da igualdade, mas, sim, pelo parâmetro da diferença, da estranheza e da «aproximação» da alteridade – de uma alteridade *ab-soluta*, ou seja, separada, que o filósofo pensa e nos dá a pensar através do filosofema *rosto (visage)* na sua condição de *rastro (trace)* da transcendência⁵⁴, do infinito ou da *eleidade*⁵⁵. *Rosto* que não é Deus ou um Deus, mas

⁵² «A ética, para além da visão e da certeza, desenha a estrutura da exterioridade como tal. A moral não é um ramo da filosofia, mas a filosofia primeira.», E. Lévinas, *Totalité et Infini*, 340.

⁵³ E. Lévinas in F. Poirié, *Emmanuel Lévinas, qui êtes-vous?* (Lyon: La Manufacture, 1987), 109.

⁵⁴ «O rosto é o único a traduzir a transcendência. Não a fornecer a prova da existência de Deus, mas a circunstância incontornável da significação desta palavra, do seu primeiro enunciado. Transcendência inseparável das circunstâncias éticas da responsabilidade por outrem onde se pensa o pensamento do desigual», E. Lévinas, «De la signification du sens» in *Hors Sujet* (Montpellier: Fata Morgana, 1987), 142.

⁵⁵ «É no profetismo que o infinito escapa à objectivação da tematização e do diálogo e significa como *eleidade [illéité]*, na terceira pessoa [...] O infinito ordena-me o “próximo”

que é, no mundo, o (não-)lugar onde Deus, o Deus das religiões positivas, se revela ou «vem à ideia»⁵⁶ e significa⁵⁷.

E, *rastro* do infinito⁵⁸ ou da transcendência da alteridade, o *rosto* é a *expressão* ou, mais precisamente, a *auto-expressão* (*kath'auto*) não de uma soberania, mas da mais nua e extrema *vulnerabilidade*, da *altura* e da *enigmaticidade* – *expressão* que, eco longínquo do «Não matarás» na miríade das suas manifestações – não me abandonarás, não me perseguirás, não me farás sofrer, cuidar-me-ás, deixar-me-ás viver, etc. ... –, é um apelo lançado à sujeição apologética⁵⁹ e à obrigação da resposta responsável do «eu» que, nesta *relação heteronómico-dissimétrica de face-a-face* na qual o outro detém a primazia e ele se vê no acusativo, se vê *eleito pela responsabilidade para a responsabilidade*: uma responsabilidade heteronómica, isto é, anárquica, incondicional, hiperbólica e infinita. Uma *responsabilidade de refém* ou de *substituição* no agudo dizer de *Autrement qu'être*⁶⁰ (1974) – o que quer dizer que o «eu» não é primeiro – uma identidade una, uma consciência, uma intencionalidade –, vindo depois a ser responsável: neste caso, a responsabilidade seria um predicado da (boa) consciência. Agora, independentemente do seu ser e do seu querer, antes mesmo do seu ser e do seu querer, o «eu» é anárquica e incondicionalmente responsável – a desmesura da responsabilidade é a sua *incondição*. Nunca o sujeito ético ou «para-outrem» está à altura de uma tal responsabilidade que, por isso, se conjuga sempre com irresponsabilidade e com culpabilidade sem falta.

como rosto sem se expor a mim», E. Lévinas, *Autrement qu'être*, 191.

⁵⁶ Cf. E. Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée* (Paris: Vrin, 1986).

⁵⁷ «[...] que um outro absoluto possa despertar o sentimento; que por-cima do peso do próximo em ser ou em nada, sem ontologia, a fraternidade possa revestir uma importância excessiva pela qual toma imediatamente sentido o Deus que «abre os meus lábios» (Salmo, 51,17), tal é a grande novidade de um modo de pensar em que a palavra Deus deixa de orientar a vida dizendo o fundamento incondicionado do mundo e da cosmologia para revelar, no rosto do outro homem, o segredo da sua semântica.», E. Lévinas, *Altérité et transcendance* (Montpellier: Fata Morgana, 1995), 107.

⁵⁸ «A ideia importante quando eu evoco o rosto de outrem, o *rastro* do infinito, ou a Palavra de Deus, é a de uma significância de sentido que, originalmente, não é tema, não é objecto de um saber, não é ser de um ente, não é representação. Um Deus que me concerne por uma palavra exprimida em jeito de rosto do outro homem é uma transcendência que não se torna nunca imanência. O rosto de outrem é a sua maneira de significar.», E. Lévinas, *Altérité et transcendance* (Montpellier: Fata Morgana, 1995), 172.

⁵⁹ Por sujeição apologética deve entender-se a sujeição do «eu» diante do outro que é simultaneamente uma afirmação e uma justificação da sua unicidade insubstituível – a sujeição é, ao mesmo tempo, uma afirmação da unicidade/singularidade: «A apologia, em que o eu ao mesmo tempo se afirma e se inclina diante do transcendente, está na essência do discurso.», E. Lévinas, *Totalité et Infini*, 29.

⁶⁰ Cf. E. Lévinas, *Autrement qu'être*, 157.

«A transcendência», escreve Lévinas em «De la signification du sens» (1980), «significaria na minha responsabilidade pelo outro homem, de antemão, meu próximo ou meu irmão. Sentido ético da minha relação a outrem, respondendo, em jeito de responsabilidade, diante do rosto, ao *invisível* que *me demanda*; respondendo a uma demanda que me põe em questão [...] Responsabilidade por outrem, «meu semelhante, meu irmão», que me é no entanto suficientemente *outro* para que eu ouça ainda em mim a recusa cainesca de ser seu guardião. Fraternidade no humano, mas já condição – ou incondição – de refém [...] Responsabilidade que nenhuma experiência, nenhum aparecer, nenhum saber vem fundar; [...] mas onde, diante do rosto, eu me encontro exposto a uma acusação que o alibi da minha alteridade não conseguiria anular.»⁶¹

E, sintoma da criaturalidade ou da finitude, é precisamente esta *eleição pela responsabilidade para a responsabilidade* que, notemo-lo, configurando a cena da *individuação meta-ética* nesta *relação heteronómico-dissimétrica de face a face* entre duas singularidades absolutas, isto é, únicas e separadas, em in-finita aproximação, desenha para Lévinas a *originariedade da fraternidade* – uma *fraternidade ética*, meta-ética, que se confunde com a própria *experiência da individuação ética*. Nestes termos, antes e diferentemente da própria *fraternidade cainesca*, antes e diferentemente do universalismo neutro ou abstracto da *fraternidade simbólica*, a *fraternidade humana* é *responsabilidade incondicional* – é sinónimo de *responsabilidade incondicional* diante do outro (homem) e pelo outro (homem) *seja ele quem for*.

«Que todos os homens sejam irmãos», escreve Lévinas em *Totalité et Infini*, «não se explica pela sua semelhança – nem por uma causa comum de que eles seriam o efeito [...] A paternidade não se resume a uma causalidade à qual os indivíduos participariam misteriosamente e que determinaria, por um efeito não menos misterioso, um fenómeno de solidariedade.

É a minha responsabilidade diante de um rosto olhando-me como absolutamente estrangeiro – e a epifania do rosto coincide com estes dois momentos – *que constitui o facto original da fraternidade.*»⁶² Eu sublinho.

O «facto original da fraternidade», isto é, a fraternidade original é, *deve ser*, para Lévinas, a *fraternidade ética* – uma fraternidade de índole meta-ontológica e, obviamente, meta-biológica.

E esta *fraternidade ética* – pela qual e segundo a qual o «eu» acolhe outrem (independentemente dos seus traços e dos seus predicados), diante do qual e pelo qual é incondicional e infinitamente responsável – não se

⁶¹ E. Lévinas, «De la signification du sens» in *Hors Sujet*, 130.

⁶² E. Lévinas, *Totalité et Infini*, 235.

opõe também apenas à *bio-fraternidade* cainésca de origem bíblica: opõe-se também ao mito grego da origem da humanidade⁶³, de acordo com o qual a humanidade teria nascido das pedras atiradas para trás das costas por Deucalião. Agora, para Lévinas, *o humano, o humano digno do nome, o humano fraterno*, nasce da não-indiferença e da *obrigação* e como a não-indiferença e a *obrigação* da sua resposta responsável ao apelo do outro (homem) seja ele quem for. Nasce, mais precisamente, da incondicionalidade da resposta responsável dada ao apelo do rosto do outro homem – resposta responsável, «socialidade-bondade original»⁶⁴, paz ou amor. Mas *amor sem Eros*⁶⁵ ou *sem concupiscência* – isto, não só porque o amor é uma palavra demasiado usada e delapidada, mas também porque o amor é um sentimento electivo do próprio «eu»: diferentemente, no *amor sem Eros* ou *sem concupiscência* o «eu» não escolhe outrem. Outrem, no dizer levinasiano, é o não-desejado por excelência. A máxima cristã – de traçado autonómico ou egológico onde prima a reciprocidade – «Amarás o teu próximo como a ti mesmo» (S. Marcos, 12, 31) é interpretada por Lévinas nos seguintes termos para significar o estatuto do humano: «amarás o teu próximo, esse amor és tu mesmo.» Esse amor, essa responsabilidade, essa não-indiferença, esse cuidado, essa bondade original, essa *fraternidade*, és tu mesmo – és tu mesmo na tua condição de guardião do outro homem teu próximo nunca próprio ou nunca a-propriadado.

Lévinas di-lo assim em *Totalité et Infini* (1961):

«O próprio estatuto do humano implica a fraternidade e a ideia do género humano. Ela opõe-se radicalmente à concepção da humanidade unida pela semelhança, de uma multiplicidade de famílias diversas saídas de pedras atiradas por Deucalião para trás das suas costas e que, pela luta dos egoísmos desemboca numa cidade humana. A fraternidade humana tem assim um duplo aspecto – implica individualidades cujo estatuto lógico não se reduz ao estatuto de diferenças últimas num género; a sua singularidade consiste em referir-se cada uma a si mesma [...] É implica por outro lado a comunidade do pai [...] É preciso que a sociedade seja uma comunidade fraterna para ser à medida da rectidão – da proximidade por excelência – na qual o rosto se apresenta ao meu acolhimento. O monoteísmo significa este parentesco humano, esta ideia de raça humana que remonta à abordagem de outrem no rosto, numa dimensão de altura, na responsabilidade por si e por outrem.»⁶⁶

⁶³ Um mito que ecoa na *Geworfenheit* de Heidegger e que Lévinas também critica através do acolhimento do «eu» pelo *feminino* – pelo *rosto feminino*, cf. E. Lévinas, *Totalité et Infini*, 166.

⁶⁴ E. Lévinas, «Les Droits de l'autre homme» in *Hors Sujet*, 186.

⁶⁵ «[...] sob a alteridade erótica, a alteridade do um-para-o-outro: a responsabilidade antes de eros.», E. Lévinas, *Autrement qu'être*, 113.

⁶⁶ E. Lévinas, *Totalité et Infini*, 236.

E o filósofo reitera-o em «Les Droits de l'autre homme» (1985), precisando o sentido da originalidade da *fraternidade ética* em termos de «bondade original», de «não-indiferença» ou de responsabilidade incondicional e hiperbólica pelo outro.

«Na humanidade, de indivíduo a indivíduo, estabelece-se uma *proximidade* que não ganha sentido através da metáfora espacial da extensão de um conceito. De imediato, um e o outro, é um *em face* do outro. É eu *para* o outro. A essência do ser razoável no homem [...] designa também a aptidão do indivíduo destacando-se, à primeira vista, à extensão de um conceito – do género homem – a posicionar-se como *único no seu género* e, assim, como absolutamente diferente de todos os outros, mas, nesta diferença [...] ser não-in-diferente ao outro. Não in-diferença ou socialidade-bondade original; paz ou voto de paz, bênção [...] evento inicial do encontro. Diferença – não-indiferença em que o outro [...] me olha e me concerne; não para me aperceber, mas «concernindo-me», «importando-me como alguém por quem tenho de responder. O outro que – neste sentido – me «olha» e me «concerne» é rosto. [...] Não haverá que reconhecer a fraternidade [...] nesta prévia não-indiferença de um pelo outro, nesta bondade original [...]?»⁶⁷

Sim, haverá, responde Lévinas! Sim, é preciso – é preciso «reconhecer a fraternidade [...] nesta prévia não-indiferença de um pelo outro, nesta bondade original», nesta aproximação. Assim repensa Lévinas tanto a *fraternidade* biológica como a (fraternidade) simbólica em termos meta-éticos e, por conseguinte, em termos meta-onto-teo-lógicos – a *fraternidade* sinaliza agora o trauma da sujeição electiva ou individuante, da aproximação e da responsabilidade⁶⁸ an-árquica, incondicional e in-finita pelo *outro homem* também dito «o próximo».

«O próximo», diz Lévinas em *Autrement qu'être*, «concerne-me antes de toda a assumpção, antes de todo o engajamento consentido ou recusado. Estou ligado a ele – que, no entanto, é o primeiro chegado [*premier venu*], sem sinalização, desemparelhado, antes de toda a ligação contraída. Ele ordena-me antes de ser reconhecido. Relação de parentesco fora de toda a biologia, “contra toda a lógica”. Não é por o próximo ser reconhecido como pertencendo ao mesmo género que eu que ele me concerne. Ele é precisamente outro. A comunidade com ele começa na minha obrigação a seu respeito. O próximo é irmão. Fraternidade irrevogável, convocação irrecusável, a proximidade é uma impossibilidade de se afastar sem a torção do complexo [...] insónia ou psiquismo.»⁶⁹

⁶⁷ Lévinas, *Totalité et Infini*, 186-187.

⁶⁸ «A responsabilidade pelo próximo é precisamente o que vai para além do legal e obriga para além do contrato, ela vem-me de aquém da minha liberdade, de um não presente, de um imemorial.», E. Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, 117.

⁶⁹ E. Lévinas, *Autrement qu'être*, 109-110.

Assim responde também Lévinas à interrogação bíblica com que iniciámos a nossa comunicação: «*Sou, porventura, guarda do meu irmão?*» Sim, és, responde o filósofo – és anárquica e incondicionalmente responsável: isto é, és responsável antes mesmo de seres (um eu uno, um ego, um cogito, uma consciência, um *em-si* ou *para-si*) – a tua ossatura é a passividade e a responsabilidade⁷⁰. *Fraterno* é agora sinónimo de ser o *guardião do outro homem* – é agora o *humano de-posto (da sua soberania ou do seu próprio), exposto e obrigado a responder diante do outro e pelo outro*. Questionando a liberdade, a igualdade e a responsabilidade de índole autonómicas ou *inter-essadas*, e implicitamente assim questionando também o *acolhimento condicional ou contratual* próprio da *fraternidade simbólica*⁷¹, eis como Lévinas o diz em «*Dieu et la Philosophie*» (1975) salientando, ao mesmo tempo, quer a sua proclamação da «an-arquia essencial do humano»⁷², tão necessária ao repensar dos princípios basilares da civilização ocidental, quer o seu repensar do humano em termos de incondicional responsabilidade hiperbólica por outrem :

«A fraternidade biológica humana – pensada com a sóbria frieza cainesca – não é uma razão suficiente para que eu seja responsável de um ser separado – a sóbria frieza cainesca consiste em pensar a responsabilidade a partir da liberdade ou segundo um contrato. A responsabilidade pelo outro vem de aquém da minha liberdade. [...] Não me deixa constituir em eu penso, substancial como uma pedra, ou como um coração de pedra, em si e para si. Ela vai até à substituição pelo outro, até à condição – ou até à incondição – de refém. [...] diante do próximo eu compareço mais do que apareço. Respondo de antemão a uma convocação. [...] A minha responsabilidade – queira-o eu ou não – é a maneira como outrem me incumbe – ou me incomoda – quer dizer, me é próximo [...] A proximidade do próximo é a minha responsabilidade por ele: aproximar é ser guardião do seu irmão, e ser guardião do seu irmão é ser seu refém. [...] A responsabilidade não provém da fraternidade – é a fraternidade que nomeia a responsabilidade por outrem, aquém da minha liberdade.»⁷³

⁷⁰ Cf. Lévinas, *Autrement qu'être*, 125 ss.

⁷¹ Esta a razão pela qual um filósofo do político leitor atento de E. Lévinas, como Miguel Abensour, advoga (in *Emmanuel Lévinas, l'intrigue de l'humain* (Paris: Hermann, 2012, 114)) que a justa ordenação da divisa republicana francesa deveria antes ser *fraternidade, liberdade, igualdade*.

⁷² Miguel Abensour, *Lévinas* (Paris: Sens & Tonka, 2021), 260.

⁷³ E. Lévinas, «*Dieu et la Philosophie*» in *De Dieu qui vient à l'idée*, 117-119.

Mas...

Mas, ainda que meta-eticamente pensada⁷⁴, e correspondendo ao exigente *humanismo do outro homem*, a *fraternidade ética* não deixa de inscrever ainda o ousado e inovador pensamento de Emmanuel Lévinas na veia predominantemente «*androcêntrica*» da tradição bíblico-helénica – isto, porque o rosto do outro, na sua condição de (não-)lugar da revelação do infinito⁷⁵, da alteridade ou da exterioridade⁷⁶, é o *rosto do outro homem*, isto é, é o rosto do outro como humano e do humano como homem: em *Totalité et Infini* (1961), nomeadamente, Lévinas faz, de facto, uma distinção entre o *rosto masculino*, dito o rosto do *Vós*, do Mestre ou do Senhor⁷⁷, e significando a epifania da transcendência da alteridade, e o *rosto feminino* tido pelo rosto do *Tu*, do íntimo. Distinção que deixa aperceber no pensamento do filósofo a coexistência de uma subtil *hipérbole feminina ou feminista* a par de uma *hipérbole androcêntrica*. Coexistência que revela que, como antes advogámos, a ruptura (meta-ética) levinasiana com a tradição da história da fraternidade se faz ainda num certo espírito dessa mesma tradição – uma coexistência, onde, não obstante, prevalecem ainda os traços do androcentrismo, que se revelam a 3 níveis totalmente imbricados, e que mais não podemos do que enunciar telegraficamente aqui – a saber:

1) – Ao nível da *ambiguidade* lexical e conceptual que, como sabemos, nunca é inocente nem inócua⁷⁸: Lévinas enuncia o Ele [*illéité*] antes de

⁷⁴ «É numa *responsabilidade que não se justifica por nenhum compromisso prévio* – na responsabilidade por outrem – numa situação ética – que se desenha a estrutura meta-ontológica e meta-lógica desta Anarquia, desfazendo o Logos onde se insere a apologia, por onde a consciência sempre se reapossa de si e comanda. Paixão absoluta pelo facto de ser impressionante sem nenhum a-priori.», E. Lévinas, *Autrement qu'être*, 129-130.

⁷⁵ «O infinito ordena-me o “próximo” como rosto sem se expor a mim.», E. Lévinas, *Autrement qu'être*, 191.

⁷⁶ Cf. E. Lévinas, «Section III», «Le visage et l'extériorité» in *Totalité et Infini*, 201 ss; *Autrement qu'être*, 113-118.

⁷⁷ E. Lévinas, *Totalité et Infini*, 104.

⁷⁸ Como lembra J. Derrida, «Toda a linguagem, toda a fábula está marcada pela diferença sexual: é isto que eu tento mostrar dando, por exemplo, a ver em que é que a filosofia porta frequentemente a marca de masculinidade, é assinada pela assinatura de homens. Quer dizer, por assinaturas que tentam neutralizar a diferença sexual para, de acordo com um estratagema clássico, impor a assinatura masculina. [...] toda a palavra está sexualmente marcada, e reciprocamente, a própria diferença sexual é uma interpretação. Se não se a quiser reduzir a caracteres bio-antropológicos, é preciso sublinhar que ela é uma questão de interpretação.», J. Derrida in «Scènes des différences», entretien avec Mireille Calle-Gruber, in revue *Littérature*, *La différence sexuelle en tous genres*, n° 142, juin 2006, 27.

ele/ela; o *filho* antes de filho/filha; o *pai* antes de pai/mãe; o *irmão* antes da irmã/irmão; a paternidade antes da maternidade; o *Outro/outro* antes de *a Outra/outra*, apesar de no tocante a este («*l'autre*»), no idioma de Lévinas, a masculinidade apenas se marcar gramaticalmente, dado «*l'autre*» tanto ser escutável como «*o outro*» ou «*a outras*».

É, precisamente, a masculinidade desta linguagem/conceptualidade meta-ética que não deixa de, subjacentemente, inscrever ainda Lévinas na tradição que meta-eticamente combate – com efeito, a coberto tanto da universalidade como da meta-eticidade, os traços que descrevem o *feminino* revelam ainda uma conotação masculina – o semelhante é o irmão em humanidade. Embora, e como Elisabeth Weber bem o assinala, seja «certo que depois de uma tradição secular da repartição binária entre ser e não-ser, metafísica e física, poder e fraqueza, e todas as dualidades que daí se seguem, não se possa esperar escapar-lhe por um simples acto de vontade. Todo o pensamento que tenta pensar “o de outro modo que ser” deve servir-se dos conceitos transmitidos e não pode tentar deslocá-los senão do interior da arquitectura filosófica.»⁷⁹ É o que até certo ponto acontece com a terminologia levinasiana.

O «pensamento que tenta pensar “o de outro modo que ser”», como o de Emmanuel Lévinas, tem de levar a cabo o exercício de uma *paleonímia* dos nomes ou dos conceitos herdados – *paleonímia* que é uma espécie de *contra-assinatura* desses termos: a meta-eticidade do pensamento de Lévinas fá-lo de todos os «conceitos» herdados, nomeadamente os de «ética», de «metafísica» e de «feminino», que, sobretudo, aqui nos importam. Lembremos que, no exercício da *paleonímia*, são detectáveis três momentos essenciais: 1. o momento do *levantamento* e acolhimento de um velho nome recebido – aqui «feminino» –, 2. o momento da *enxertia* do idioma de pensamento do herdeiro nesse nome e, finalmente, 3. em terceiro lugar, o momento da *extensão* ou do *alongamento* significativo do nome assim (bem) herdado, porque re-inventado⁸⁰. É esta *contra-assinatura ético-metafísica*, esta reinvenção, que ressoa na *hipérbole do feminino* – aliás, tal como no termo «ética», que Lévinas não repensa a partir do «*ethos*» grego, mas, sim, a partir do «*kadosh*» (o «santo» ou o «separado») hebraico. Tal como é esta mesma *contra-assinatura* que, como E. Weber refere, desloca os termos ou os conceitos do interior da arquitectura filosófica dando-lhes um novo significado.

⁷⁹ Elisabeth Weber, «Anamnèse de l’immémorial» in *La différence comme non-indifférence. Éthique et Altérité chez Emmanuel Lévinas*, s/d Arno Münster (Paris: Kimé, 1995), 95-96.

⁸⁰ Para esta questão, veja-se, por exemplo, J. Derrida, *Posições*, tr. M^a. Margarida Barahona (Lisboa: Plátano ed., 1975), 81-82.

2) – Ao nível da conjugação da *fraternidade* com a *paternidade* e a genealogia masculina: conjugação evidente sobretudo numa obra como *Totalité et Infini* (1961) na qual sobressai o fio que, no pensamento e na obra de Emmanuel Lévinas, correlaciona o *pai* e o *irmão* com a *genealogia familiar masculina* – é que, embora com os traços da *passividade* e, portanto, da *vulnerabilidade*, e sendo embora o *pobre* e/ou o *órfão*, a verdade é que, como o *pai*, que é *fecundo* (TI, p. 254), o *filho* é um homem e inscreve-se numa genealogia familiar/consanguínea masculina apesar de meta-eticamente pensada. A filha ou a irmã está ausente. E, tradicionalmente tida como criada a partir do homem (*Gen.* 1, 26-27 e *Gen.* 2, 22), a mulher é, na tradição desta civilização masculina com a qual Lévinas eticamente rompe, mas que, a um certo nível, nem por isso deixa de reiterar, a «casa dos homens»⁸¹.

3) – Ao nível da *ambiguidade* dos traços do próprio *feminino* – centrem-nos nesta *ambiguidade*, pois é nela que é vislumbrável, a par de uma *hipérbole androcêntrica*, uma *hipérbole feminista*. É esta *ambiguidade* que, no tocante ao *feminino*, nos interessa realçar, pois é ela que consubstancia a nossa hipótese segundo a qual, a par de operar uma efectiva ruptura com a tradição da *história da fraternidade*, o *pensamento da alteridade ético-metafísica* de Emmanuel Lévinas não deixa ainda assim de reiterar o tradicional e dominante *esquema homo-fraternal*.

É sabido, o pensamento levinasiano do *feminino* varia no decurso da sua obra: vai da condição de «alteridade pura»⁸² dos *Carnets de Captivité*, de «outro por excelência»⁸³, de *De l'existence à l'existant* (1947), de «categoria do Ser»⁸⁴ (em *Difficile Liberté* (1976)) e de «posição excepcional na economia do ser [...] a alteridade realiza-se no feminino»⁸⁵ (em *Le temps et l'Autre* (1947)), a «acolhimento hospitaleiro por excelência»⁸⁶ (em *Totalité et Infini* (1961)) e a «passividade mais passiva do que toda a passividade» e a *maternidade* (em *Autrement qu'être* (1974)). *Maternidade*, todavia, pensada, *antes* e *para além* do biológico, como «uma gestação

⁸¹ E. Lévinas, *Du Sacré au saint*, 135. «A casa é a mulher, dir-nos-á o Talmude.», lembra Lévinas em «Le judaïsme et le féminin» in *Difficile Liberté*, 58.

⁸² «O feminino é outrem antes de outrem ser uma outra pessoa. Nova via para a percepção de outrem. Outrem = outro. Alteridade pura.», E. Lévinas, *Carnets de Captivité* (Paris: Grasset / IMEC, 2009), 76.

⁸³ E. Lévinas, *De l'existence à l'existant*, 145.

⁸⁴ E. Lévinas, «Et Dieu créa la femme» in *Difficile Liberté*, 59: «O feminino figura entre as categorias do ser.»

⁸⁵ E. Lévinas, *Le temps et l'Autre* (Paris: PUF, 1985), 78.

⁸⁶ E. Lévinas, *Totalité et Infini*, 168-169.

do outro no mesmo», «um portar e um suportar por excelência» e como a própria «significância da significação»⁸⁷.

Aqui, deter-nos-emos apenas numa breve análise do *feminino* em *Totalité et Infini*, cuja *ambiguidade* salientaremos a partir do confronto entre o *rosto feminino* e o *rosto masculino* ou *magistral*.

Conotado com o *tu* da *familiaridade/intimidade* e avesso à *altura* e à *responsabilidade* (e portanto à verticalidade da *apologia* e à promessa da *escatologia*) – excluindo assim quer o *vós* quer o *terceiro* –, o *feminino* revela-se a condição de possibilidade da *separação*, e portanto do *ateísmo* da *individuação*, da reafirmação da *ipseidade* ou do *si-mesmo*, da *intimidade* e da *habitabilidade da casa* e, enquanto tal, (o *feminino*) parece configurar a «primeiríssima revelação de outrem», ou seja, parece revelar-se a *condição de possibilidade* quer do «recolhimento do eu» separado, que o mesmo é dizer, da unicidade do «eu» fora de comparação, fora da comunidade, fora do género e fora da forma⁸⁸, quer da revelação da própria alteridade:

«O acolhimento do rosto», escreve Lévinas em *Totalité et Infini* (1961) – «[...] produz-se, de um modo original, na doçura do rosto feminino, onde o ser separado pode recolher-se e graças à qual habita e, na sua morada, realiza a separação. A habitação e a intimidade da morada, que tornam possível a separação do ser humano, supõem assim uma primeira revelação de Outrem. [...] E o Outro, cuja presença é discretamente uma ausência e a partir da qual se realiza o acolhimento hospitaleiro por excelência que descreve o campo da intimidade, é a mulher. A mulher é a condição do recolhimento, da interioridade da Casa e da habitação.»⁸⁹

Por outro lado – para além da problemática correlação existente entre *feminino*, *mutismo*, *animalidade*, *infância* e *irresponsabilidade*⁹⁰, que não analisaremos aqui (cf. «La Demeure» e «Phénoménologie de l’Eros») –, a *destituição* ou a *privação*, em relação ao masculino e ao *rosto masculino* (o

⁸⁷ E. Lévinas, *Autrement qu’être*, 95 e 170.

⁸⁸ E. Lévinas, *Autrement qu’être*, 9.

⁸⁹ E. Lévinas, *Totalité et Infini*, 161, 165-166.

⁹⁰ «A amada não se opõe a mim como uma vontade em luta com a minha [...] mas, pelo contrário, como uma animalidade irresponsável que não diz verdadeiras palavras. A amada, retornada ao nível da infância sem responsabilidade – esta cabeça *coquette*, esta juventude, esta vida «um pouco tonta» - abandonou o seu estatuto de pessoa. O rosto entorpece, e, na sua neutralidade impessoal e inexpressiva, prolonga-se, com ambiguidade, em animalidade. As relações com outrem jogam-se – brinca-se com outrem como com um jovem animal. [...] O rosto, todo rectidão e franqueza, dissimula na sua epifania feminina alusões, sub-entendidos. Ri sob capa da sua própria expressão [...] assinalando o menos do que nada.», E. Lévinas, *Totalité et Infini*, 295-296.

Vós), caracteriza o *feminino*: o *rosto feminino* ou, muito simplesmente, o *feminino* «não é ainda a transcendência da linguagem»; «não é o vós do rosto»; é «sociedade *sem* linguagem»; é «linguagem *sem* ensino»; é «linguagem silenciosa»; é «entendimento *sem* palavras»; é «refractário à sociedade»; é «expressão no segredo». Eu sublinho, a fim de salientar os traços da *privação* que caracterizam o rosto no *feminino*, todavia tido, notemo-lo, por «uma primeira revelação de outrem».

Eis como *Totalité et Infini* (1961) enuncia esta *destituição/privação* e liga o rosto *feminino* ao «tu» da intimidade, à semelhança do que, segundo Lévinas, ocorre na filosofia dialógica de Buber⁹¹ onde a simetria se conjuga com formalismo:

«Mas a habitação *não é ainda* a transcendência da linguagem. Outrem, que acolhe na intimidade *não é ainda* o vós do rosto que se revela numa dimensão de altura – mas precisamente o tu da familiaridade: linguagem *sem* ensino, linguagem silenciosa, entendimento *sem* palavras, expressão no segredo. [...] O feminino é o Outro refractário à sociedade, membro de uma sociedade a dois, de uma sociedade íntima, de uma sociedade sem linguagem.»⁹²

Não é assim difícil aperceber que o *feminino* é, a este nível, caracterizado pelos traços (androcêntricos e, mesmo, falocráticos) que tradicionalmente o descrevem – a saber, pela «casa», pela «intimidade», pela «interioridade», pela «domesticidade apolítica», pelo «recolhimento», pela «a-socialidade», pelo «mutismo», pelo «rosto (no) feminino», pela «graciosidade», pela «doçura», pelo «tu» (não pelo «vós» da altura magistral e da verticalidade, isto é, da apologia e da escatologia), pelo «impudor», pela «ternura», pela «cabeça *coquette*», pela «animalidade irresponsável», pela «discrição», pela «virgindade inviolável», pela «insignificância do lascivo», pela «pura vida “um pouco besta”», pelo «delicioso desfalecimento no ser», pela «fonte da doçura em si», pela «terra e asilo», pela «passividade mais passiva do que toda a passividade», ... Tudo traços, notemo-lo, passíveis de estarem tradicionalmente ligados ao *ponto de vista androcêntrico* sobre o *feminino* – traços que custaram às mulheres séculos de invisibilidade, de sofrimento, de exclusão, de deseducação e de lutas pela emancipação⁹³. Lutas que continuam e que

⁹¹ Veja-se E. Lévinas «À propôs de Buber: quelques notes» (1982); «Martin Buber, Gabriel Marcel et la philosophie», «La pensée de Martin Buber et le judaïsme contemporain» in *Hors Sujet*, 15-69.

⁹² E. Lévinas, *Totalité et Infini*, 128-129, 297.

⁹³ Veja-se, por exemplo, F. Collin, E. Pisier, E. Varikas, *Les femmes de Platon à Derrida* (Paris: Plon, 2000); Nicole Loreaux, *Les enfants d'Athènes. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes* (Paris: Seuil, 1990); J. Derrida, *Khôra* (Paris: Galilée, 1993); Michelle Perrot, *Les femmes ou les silences de l'histoire* (Paris: Flammarion, 1998);

ecoam, nomeadamente, nas actuais em torno das *questões do género* (*gender mainstreaming*) onde se destaca a *questão da paridade*⁹⁴ que, embora urgente e necessária do ponto de vista social e político-jurídico, é, no entanto, filosoficamente grosseira, pois retrata a mesma lógica (e a mesma ideologia) o-posicional relativamente à sexualidade – uma lógica que é preciso repensar e refinar: uma *lógica dual e hierárquica* que pensa o múltiplo a partir do uno, o sensível a partir do inteligível, o outro a partir do mesmo, a alteridade a partir da identidade e a diferença em termos de oposição e de simetria. Uma lógica pela qual a filosofia ocidental pensou *determinantemente* a mulher a partir do homem e o *feminino* subordinado ao masculino: nela, é sempre a mulher que difere do homem, nunca o inverso, designando e desenhando este diferir a supremacia ou, então, a aparente *neutralidade* do ponto de vista masculino tornado *género humano universal*: o h/Homem= o humano. E aparente, aparente *neutralidade*, porque, em boa verdade, um tal diferir está já sempre marcado de *masculinidade*, como vimos ao nível do léxico levinasiano, por exemplo.

Uma *lógica dual e hierárquica* que pressupõe subjacentemente também um pensamento da própria *diferença sexual* pensada em termos de dualidade oposicional e hierárquica⁹⁵ homem-mulher: com efeito, a dita «*diferença sexual*» não só é sinónimo de dissimetria falocêntrica como pressupõe ainda a identidade sexual pensada em termos uno-identitários (a unidade e a identidade) e duais: dualidade que sintomaticamente Derrida grafará «*sex(d) ualidade*»⁹⁶: por um lado, e em primeiro lugar, o masculino, detendo não só

Geneviève Fraisse, *La controverse des sexes* (Paris: PUF, 2001); Sylviane Agacinski, *Politique des sexes* (Paris: Seuil, 1998).

⁹⁴ O debate sobre a paridade começou no *Conselho da Europa* a partir de 1990, como Geneviève Fraisse o lembra em «L'Europe: un laboratoire politique pour une question politique» in *La controverse des sexes* (Paris: PUF, 2001), 303-324.

«A paridade reenvia a uma diferença de género, a uma dualidade do género humano na igualdade», Evelyne Pisier, «Universalité contre la parité» in *Le piège de la parité* (Paris: Hachette Littératures, 1999), 15.

⁹⁵ Para a crítica desta dualidade oposicional, veja-se, nomeadamente: J. Derrida, «Chorégraphies» e «*Voice II*» in *Points de Suspension* (Paris: Galilée, 1992), 95-116; 167-182.

⁹⁶ Termo criado por J. Derrida para referir criticamente a *diferença sexual* pensada e proclamada em termos de *dualidade sexual*, oposicional e hierárquia – dualidade que vigora quer no âmbito da corrente universalista, que reivindica a identidade na igualdade (não há senão o *um/uno*), quer no âmbito da corrente essencialista, que afirma a dualidade dos sexos, proclamando uma identidade própria do feminino distinta da do masculino: «quando se determina a diferença sexual em oposição [...] parece precipitar-se a guerra dos sexos: mas precipita-se o seu fim pela victoria do sexo masculino. A determinação da diferença em oposição é, na verdade, destinada, à verdade, a apagar a diferença sexual.

a primazia, mas também a superioridade hierárquica, e, por outro lado, e em segundo lugar, o *feminino*, numa posição de subordinação, de sujeição e de inferioridade.

No fundo, a dualidade da «*diferença sexual*»⁹⁷ homem/mulher reflecte todos os pares ou todos os binarismos oposicionais e (sempre) hierárquicos da *carno-falo-logo-cêntrica* ocidentalidade filosófico-cultural que emergem de *uma certa maneira de pensar* assente no pressuposto de uma origem plena na qual se alicerçam: homem/animal; humanidade/animalidade; pai/mãe; filho/filha; irmão/irmã; fraternidade/sororidade; macho/fêmea: natureza/cultura; palavra/escrita; teoria/praxis; actividade/passividade; racionalidade/sensibilidade; ... etc. Como, nomeadamente, Sylviane Agacinski e Hélène Cixous criticamente também o lembram – a primeira em *Métaphysique des sexes* (2005), onde diz:

«O que aqui designamos sob o nome «metafísica» não é esta ou aquela filosofia particular. É uma maneira de pensar o múltiplo a partir do uno, o outro a partir do mesmo, a diferença a partir do idêntico. Deste ponto de vista, a alteridade aparece como uma *alteração* do mesmo e o diferente como uma *degradação* da identidade. [...] É sempre, de facto, a mulher que difere do homem no discurso antropológico clássico, seja ele filosófico ou teológico, enquanto o feminino se subordina ao masculino. A mulher difere do homem, jamais o inverso, como se o ponto de vista masculino fosse neutro, o de género humano universal, enquanto o feminino seria este “género” diferente do género, sempre um pouco *degenerado*, derivado, exótico, desfalecente, particular, *menor*.»⁹⁸

Idêntica crítica se encontra em Hélène Cixous que, em «Sorties» (1975), refere:

«Homem

.....

Mulher.

Sempre a mesma metáfora: lemo-la, ela transporta-nos, sob todas as suas figuras, por todo o lado em que se organiza um discurso. O mesmo fio, ou a mesma trança dupla, conduz-nos, se lemos ou falamos, através da literatura, da filosofia, da crítica, a séculos de representação, de reflexão.

A oposição dialéctica *neutraliza* ou «releva» a diferença. Mas, de cada vez, segundo uma lógica sub-reptícia, que há que desmascarar, assegura-se o domínio falocêntrico a coberto da neutralização.», J. Derrida, *Points de Suspension* (Paris: Galilée, 1992), 100.

⁹⁷ Fernanda Bernardo, «Dar à língua & Femininizar. Cixous & Derrida: da *différance* sexual às diferenças sexuais» in H. Cixous, J. Derrida, *Idiomas da diferença sexual* (Coimbra: Palimage, 2018), 87-115.

⁹⁸ Sylviane Agacinski, *Métaphysique des sexes* (Paris: Seuil, 2005), 8-9.

O pensamento trabalhou sempre por oposição,
 Palavra/Escreita
 Alto/Baixo
 Por oposições duais, hierarquizadas. [...]

 E apercebemo-nos que a «vitória» culmina sempre no mesmo: Isso hierarquiza-se. A hierarquização submete ao homem toda a organização conceptual. [...]

 Há um laço intrínseco entre o filosófico – e o literário [...] e o falocentrismo. O filosófico constrói-se a partir do rebaixamento da mulher. Subordinação do feminino à ordem do masculino, que aparece como a condição do funcionamento da máquina.»⁹⁹

Impossível é, pois, não considerar que é ainda nesta tradição que se inserem os traços privativos do *rostro/feminino* que configuram a *hipérbole androcêntrica* detectável no pensamento e na obra de Emmanuel Lévinas. Daí as críticas de alguns dos melhores e mais fiéis leitores do filósofo – como é, nomeadamente, o caso de Jacques Derrida¹⁰⁰ e de Catherine Chaliel: esta, por exemplo, em *Figures du féminin*, declara que a «identidade de destino e de dignidade entre o homem e a mulher», que Lévinas acolhe na sua leitura/interpretação da tradição hebraica e que proclama – tradição segundo a qual a criação do homem foi a criação de dois seres num só de igual dignidade –, não basta para abolir o primado e o privilégio do *masculino* tido pelo «protótipo do humano» e do escatológico:

«Segundo a língua hebraica, a palavra mulher, *Ichah*, forma-se a partir de *Iche*, homem. Lévinas aproveita-se desta etimologia para a qual « a mulher deriva quase gramaticalmente do homem » para afirmar uma mesma identidade de destino e de dignidade para o homem e para a mulher. Mas esta derivação quer que o masculino mantenha « uma certa prioridade », que ele «permaneça o protótipo do humano e determine a escatologia por relação com a qual se descreve a própria maternidade: a salvação da humanidade». Uma derivação é sempre uma derivação, mesmo na ausência de toda a certeza sobre o primeiro termo. [...]

Estabelecer uma distinção entre masculino e feminino na sua relação à escatologia, subordinar o segundo ao primeiro, não é conceder um mais ou um menos de generosidade, mas antes distinguir as modalidades do seu dizer e privilegiar o nome relativamente ao corpo. Ao realizarem demasiado bem a substituição – no seu corpo – as mulheres, sem qualidade para falarem, vêm-se reenviadas a um lugar derivado. Só quem sabe escrever e dizer a

⁹⁹ H. Cixous, «Sorties» in H. Cixous & C. Clément, *La jeune née* (Paris: UGE, 10/18, 1975), 116-119.

¹⁰⁰ J. Derrida, «En ce moment même dans cet ouvrage me voici» in *Psyché. Invention de l'autre* (Paris: Galilée, 1982), 159-202; «Le mot d'accueil» in *Adieu, à Emmanuel Lévinas*, 71-84.

escatologia, numa palavra, quem pode dar o seu nome, tem título para declinar o humano.

A identidade de destino e de dignidade, do homem e da mulher, não abole a ordem de precedência que associa o desinteressamento à obra de paternidade. A gramática hebraica sabe esta preferência. Assim continua a escrever-se o feminino, na sua derivação.

[...] as mulheres conheceram menos a excelência de uma ética maternal do que o efeito de uma violência vinda do masculino, do próprio protótipo do humano.»¹⁰¹

3. A *híperbole feminista* ou o *feminino para além da diferença sexual*

«[...] *l'accueillant par excellence*,
[...] *l'accueillant en soi* – [...] *l'être féminin*.»

E. Lévinas, *Totalité et Infini*, p. 169

Mas, uma vez mais, mas...

Mas os traços da *privação* e da *discrição* (manifestação e retirada da presença, da luz e do dia), que desenham a silhueta do *rostro feminino* – lembremos: «linguagem *sem* ensino, linguagem silenciosa, entendimento *sem* palavras, expressão no segredo», «linguagem que se cala» –, podem também não ter uma conotação inteiramente negativa. Podem mesmo não ser negativamente destituíntes nem inessenciais – pelo contrário. Como Lévinas também o dirá, este mutismo, esta «linguagem que se cala», «não representa de modo algum uma linguagem truncada, balbuciante, ainda elementar», «mas uma possibilidade essencial»¹⁰² – a própria possibilidade do «movimento para além» do ser, do endereçamento e da própria respiração da linguagem¹⁰³ como *rastro* (*trace*¹⁰⁴). Tais traços podem muito simplesmente traduzir a obsessão da relação tateante à imemorialidade, à intriga, à invisibilidade e à *an-arquia* da transcendência da alteridade visada pelo «*autrement qu'être*», isto é, visada pela *meta-onto-logicidade* do pensamento de Emmanuel Lévi-

¹⁰¹ C. Chalié, *Figures du féminin*, 81, 83-84.

¹⁰² E. Lévinas, *Totalité et Infini*, 166-167.

¹⁰³ «Se o anárquico não se assinalasse na consciência – ele reinaria à sua maneira. O anárquico não é possível senão contestado pelo discurso que trai, mas traduz, sem o anular, a sua an-arquia por um abuso de linguagem.» E. Lévinas, *Autrement qu'être*, 127, nota 2.

¹⁰⁴ «A esta maneira de passar inquietando o presente sem se deixar investir pela *archê* da consciência, estriando de sulcos a claridade do ostensível, chamámos nós rastro (*trace*).», *Autrement qu'être*, 127.

nas, que se deseja *para além* da *arkhê*¹⁰⁵, *para além* do princípio e dos princípios, *para além* dos *a-priori*, *para além* do agora-presente, *para além* do λογος do/como poder, *para além* do espaço (objectivo) e da espacialidade... *Para além*, isto é, o movimento do próprio *transcender* – um movimento gizado pelo acontecer da diacronia temporal e que tanto dita a *incondicionalidade* como a *hipérbole* da responsabilidade e da hospitalidade éticas. Como *Autrement qu'être* (1974) o sugere, salientando a ineliminável *passividade* da criatura e da sua consciência, a sua de-posição e, consequente, destituição da sua pretensa mesmidade ou egoidade:

«É numa *responsabilidade que não se justifica por nenhum compromisso prévio* – na responsabilidade por outrem – numa situação ética – que se desenha a estrutura meta-ontológica e meta-lógica desta Anarquia, desfazendo o Logos onde se insere a apologia, por onde sempre a consciência se recupera e comanda. Paixão absoluta por ser impressionante sem nenhum a-priori.»¹⁰⁶

Daí que, correspondendo, paradoxalmente, estes traços de *privação* e de *destituição*, que descrevem o rosto feminino, aos do *Dizer*¹⁰⁷ na sua condição de linguagem «original ou pré-original»¹⁰⁸ «anterior aos signos verbais que conjuga, anterior aos sistemas linguísticos»¹⁰⁹, espécie de «preâmbulo das línguas»¹¹⁰ e «a própria significância da significação»¹¹¹, e significando o *Dizer*, na sua singular diferença do Dito, o responder a outrem e por outrem¹¹² por sob a inunção imemorial do Bem antes e para além do ser e, portanto, o élan do próprio endereçamento e da própria *de-posição*, *ex-posição* e *aproximação* responsável do próximo¹¹³ pelo «eu» ético (ou

¹⁰⁵ Veja-se, nomeadamente, E. Lévinas, *Autrement qu'être*, «1º Principe et Anarchie», 125-130.

¹⁰⁶ E. Lévinas, *Autrement qu'être*, 129-130.

¹⁰⁷ Cf. E. Lévinas, «Le Dire et le Dit» in *Autrement qu'être*, 6-9.

¹⁰⁸ E. Lévinas, *Autrement qu'être*, 6. E «Langage et Proximité», em *En Découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, página 232, refere «a fraternidade com o próximo como essência da linguagem original.»

¹⁰⁹ E. Lévinas, *Autrement qu'être*, 6.

¹¹⁰ E. Lévinas, *Autrement qu'être*, 6.

¹¹¹ E. Lévinas, *Autrement qu'être*, 6.

¹¹² «Defender que a relação com o próximo, realizando-se incontestavelmente no *Dizer*, é uma responsabilidade por este próximo, que *dizer é responder por outrem* é não encontrar mais limites nem medida a uma tal responsabilidade [...] É entrever uma passividade extrema, uma passividade sem assumpção, na relação com outrem [...] É preciso mostrar no *Dizer* – enquanto aproximação – a de-posição ou a de-situação do sujeito que no entanto permanece unicidade insubstituível e como que a subjectividade do sujeito.», *ibid.*, p. 60-61.

¹¹³ Cf. E. Lévinas, *Hors Sujet*, 139.

humano), o *rostro feminino* retrata igualmente uma *hipérbole feminina* passível de configurar, no dizer atento de Jacques Derrida e à luz do seu *pensamento da différance* tanto quanto à luz do pensamento do «*autrement qu'être*» de Lévinas, uma espécie de «manifesto feminista»¹¹⁴ “*avant la lettre*” – e uma espécie de «manifesto feminista» porque, *condição de possibilidade* da própria *separação ateia* e, portanto, da individuação ou do *recolhimento*¹¹⁵ do «eu» na intimidade tanto de si como da «sua» casa, o *feminino* configura, no dizer de *Totalité et Infini* (1961), «um dos pontos cardiais do horizonte onde se coloca a vida interior»¹¹⁶: «a vida interior» desligada do ser e no sentido de interioridade tanto do «eu» como da sua morada/casa. Uma «vida interior» *femininizada* por obra e graça da «alteridade feminina»¹¹⁷.

«Para que a intimidade do recolhimento possa produzir-se no ecumenismo do ser, é preciso», diz Lévinas em *Totalité et Infini*, «que a presença de Outrem não se revele apenas no rosto que rasga a sua própria imagem plástica, mas que se revele, simultaneamente com esta presença, na sua retirada e na sua ausência. Esta simultaneidade não é uma construção abstracta da dialéctica, mas a própria essência da discrição. *E o Outro cuja presença é discretamente uma ausência e a partir da qual se realiza o acolhimento hospitaleiro por excelência, que descreve o campo da intimidade, é a Mulher. A mulher é a condição do recolhimento, da interioridade da Casa e da habitação.*»¹¹⁸

Eu sublinho – e sublinho para salientar o ressoar da *hipérbole feminina* como *condição pré-ética da própria ética levinasiana* apostada em perscrutar «o humano enquanto humano»¹¹⁹: apesar da sua discrição e do seu mutismo, graças a eles mesmo, a mulher é a *condição de possibilidade da interioridade – interioridade* (femininizada) que virá a acolher o rosto do outro (homem)...

Uma *hipérbole feminina* que sobretudo se dá a ler e a pensar quando, por exemplo em *Totalité et Infini* (1961), no importante parágrafo intitulado «A Morada / *La Demeure*» (p. 162 ss), Lévinas descreve o *feminino* – o «ser feminino» (que *é e não é* (também) a mulher/Mulher ou o ser empírico do

¹¹⁴ Cf. J. Derrida, «Le mot d'accueil», I, in *Adieu, à Emmanuel Lévinas*, 83.

¹¹⁵ «o recolhimento, obra da separação, concretiza-se como existência numa morada, como existência económica. Porque o eu existe recolhendo-se, ele refugia-se empiricamente na casa. [...] O recolhimento refere-se a um acolhimento.», E. Lévinas, *Totalité et Infini*, 164-165.

¹¹⁶ E. Lévinas, *Hors Sujet*, 169.

¹¹⁷ E. Lévinas, *Totalité et Infini*, 166.

¹¹⁸ E. Lévinas, *Totalité et Infini*, 166.

¹¹⁹ «Eu descrevo a ética – é o humano enquanto humano.», E. Lévinas, «Philosophie, justice et Amour» in *Entre Nous*, 127.

género feminino), ligado à (interioridade/intimidade da) *casa* – em termos de *discrição* e de «*acolhimento hospitaleiro por excelência*», também dito «*acolhimento em si*». Isto é, em termos de *hospitalidade anárquica e incondicional*: o *feminino* é aqui sinónimo de *hospitalidade absoluta*, absolutamente originária, se não mesmo pré-originária, configurando assim aquilo que Derrida designa pela «origem pré-ética da ética»¹²⁰. Ética que pensa, precisamente, o humano recolhido em si, tal como em sua casa, em termos de *hospitalidade* (em *Totalité et Infini*¹²¹) e de *maternidade* (em *Autrement qu'être*¹²² (1974)) – mas de *maternidade* (sem maternalismo) entendida como um portar e um suportar por excelência outrem em si. Ou seja, a hospitalidade e a maternidade éticas são, na sua condição de modos ou de traços do feminino, do *rostro feminino* ou do «ser feminino», o *analogon* da própria subjectividade ética ou humana – o *analogon* que estrutura a intimidade ou a interioridade da subjectividade sexuada, masculina e ou feminina, pois, como Lévinas o refere e nós insistimos, o eu recolhido ou separado (do ser), pressupõe *já* o acolhimento prévio (do rosto) feminino. Pois, o recolhimento, isto é, a vinda individuante a si, *já* responde e *já* se refere a um acolhimento prévio – precisamente o do feminino. O recolhimento revelar-se-á por isso um *re-a-collhimento*. Ouçamos Lévinas numa decisiva passagem de *Totalité et Infini* (1961):

«Esta alteridade [feminina] situa-se num outro plano que não o da linguagem e não representa de modo algum uma linguagem truncada, balbuciante, ainda elementar. Bem pelo contrário, a discrição desta presença inclui todas as possibilidades da relação transcendente com outrem. Não se compreende nem exerce a sua função de interiorização senão no fundo da plena personalidade humana mas, que, na mulher, pode precisamente reservar-se para abrir a dimensão da interioridade. E tal é uma possibilidade nova e irreduzível, um delicioso desfalecimento no ser e fonte da doçura em si. [...]

Existir significa assim morar. E morar não é precisamente o simples facto da realidade anónima de um ser lançado na existência como um pedra que se atira para trás de si. É um recolhimento, uma vinda a si, um retiro em si como numa terra de asilo, que responde a uma hospitalidade, a uma espera, a um acolhimento humano. Acolhimento humano onde a linguagem que se cala permanece uma possibilidade essencial».¹²³

¹²⁰ J. Derrida, «Le mot d'accueil» in *Adieu, à Emmanuel Lévinas* (Paris: Galilée, 1997), 83.

¹²¹ «O sujeito é um hóspede/hospedeiro», E. Lévinas, *Totalité et Infini*, 334.

¹²² E. Lévinas, *Autrement qu'être*, 95.

¹²³ E. Lévinas, *Totalité et Infini*, 166-167.

E é assim e só assim que, reportada à familiaridade/interioridade/intimidade da casa pensada como *acolhimento incondicional* e, enquanto tal, como *condição de possibilidade* do *recolhimento* do «eu» separado, da habitabilidade do próprio mundo¹²⁴ e do instituído, é assim e só assim, dizíamos, que o *feminino* não se vê apenas reduzido à tradicional domesticidade da *casa*, isto é, em termos de hegemonia *falogocrática*, em termos de interioridade/intimidade doméstica, a-social e a-política, como receptividade e sensibilidade, por oposição ao homem definido, ele, pela exterioridade, pelo fora-de-casa, pelo mundo, pela vida pública, pelo trabalho, pela economia, pela racionalidade, pela actividade¹²⁵. Semelhante redução esqueceria que *o feminino*, ou mesmo a mulher/Mulher – como modo de ser discreto e secreto –, não é aqui uma figura empírica, e que tais traços não a descrevem por oposição ao homem: tais traços descrevem antes a «interioridade» de um «humano» *prévio* à tradicional identidade e dualidade sexuais. Ou seja, tais traços – que, notemo-lo, tanto desenham a silhueta *meta-onto-fenomeno-lógica* da *différance*, como a imemorialidade que an-árquica e incondicionalmente sinaliza o «*autrement qu'être*» meta-ético de Emmanuel Lévinas do Bem¹²⁶ antes e para além do ser ou da essência no rastro do *epekeinas tes ousias* de *A República* de Platão – tais traços, dizia, tanto descrevem a experiência do recolhimento ou da identificação *sexuada* no masculino como no feminino: descrevem-na não como uma identidade plena, *una* ou *própria*, como uma *unidentidade*, mas como uma *identidade femininizada*, ou seja, aberta, desnucleada, fissilizada e hospitaleira. A *identidade* que acolherá e responderá responsabilmente ao outro.

«A casa que funda a posse», explicita Lévinas, «não é posse no mesmo sentido que as coisas móveis que ela pode recolher e guardar. Ela é possuída porque é já sempre hospitaleira ao seu proprietário. O que nos reenvia à sua interioridade essencial e ao habitante que a habita antes de todo o habitante, ao acolhedor por excelência, ao acolhedor em si – ao ser feminino.

¹²⁴ Lembremos que, para Lévinas, não é a casa que está no mundo – é o mundo que é, que nasce e deve ser pensado, transformado e habitado a partir da extra-territorialidade da casa, isto é, a partir do *acolhimento por excelência* significado pela sua femininidade: «O nascimento latente do mundo produz-se a partir da morada.», E. Lévinas, *Totalité et Infini*, 168.

¹²⁵ Lembremos que *A Filosofia do Direito* (§ 166) de Hegel caracteriza o princípio masculino pela actividade, pela razão, pelo intelecto, pela produção, pela luz do dia, pelo universalismo, enquanto o princípio feminino é caracterizado pela passividade, pela receptividade, pela sensibilidade, pela noite e pelo silêncio.

¹²⁶ «[...] o meu ensino permanece, no fim de contas, muito clássico – ele repete, no prosseguimento de Platão, que não é a consciência que funda o Bem, mas que é o Bem que apela à consciência.», E. Lévinas, «Dialogue sur le penser-à-l'autre» in *Entre Nous*, 240.

Será necessário acrescentar que, de modo algum se trata de defender aqui, desafiando o ridículo, a verdade ou a contra-verdade empírica de que toda a casa supõe de facto uma mulher? O feminino foi encontrado nesta análise como um dos pontos cardiais do horizonte em que se coloca a vida interior – e a ausência empírica do ser humano do “sexo feminino” numa morada nada muda à dimensão de femininidade que nela permanece aberta, como o próprio acolhimento da morada.»¹²⁷

Nestes termos, nesta outra vertente da *ambiguidade do feminino*, os traços tradicionais do *patriarcado falocrático*, que classicamente descrevem a mulher – a saber, a discrição, o pudor, o retraimento, o mutismo, o segredo, a fuga da luz e do saber, o mistério, a doçura, a ternura, a graça, ... etc. –, apontam antes para a atenção a uma *exterioridade absoluta* prévia relativamente à identificação e, *ipso facto*, prévia à oposição dual masculino-feminino – oposição desenhada e configurada tanto pela lógica formal ou dialéctica como pela simetria – e tida pela condição de possibilidade da própria identificação antes e para além do ser/ontológico.

Uma *exterioridade* que não passa afinal de um outro nome da *alteridade absoluta*, prévia e matriz (ou condição de possibilidade) das próprias diferenças sexuais – neste caso, a atenção e a relação à *exterioridade absoluta* ou feminina, através da qual a identidade pessoal emerge e através da qual se identifica, *re-a-colhendo-se*, como que se dobra no próprio «eu» gizando a mesma *relação heteronómico-dissimétrica* ou *diferencial* (à exterioridade absoluta) em si: como «si mesmo», afectado, hétero-afectado, diferenciado pelo outro-feminino em si. O íntimo (subjectivo ou humano) *re-a-colhe-se* ou asila-se neste retiro do outro/feminino antes de si e, em si, fora de si. O que é dizer que a identidade (sempre) sexuada do «eu» é já, enquanto *efeito do feminino*, afectada e heterogeneizada pela *alteridade feminina* na sua condição tanto *de outro do absolutamente outro* como rosto magistral do *Vós* como de *acolhimento/hospitalidade por excelência*.

«Mas a habitação não é ainda a transcendência da linguagem. Outrem que acolhe na intimidade não é o *vós* do rosto que se revela numa dimensão de altura – mas é precisamente o *tu* da familiaridade [...] O eu-tu, onde Buber apercebe a categoria da relação inter-humana não é a relação com o interlocutor, mas com a alteridade feminina. Esta alteridade [feminina] situa-se num outro plano que não o da linguagem e não representa de modo algum uma linguagem truncada, balbuciante, ainda elementar. Bem pelo contrário, *a discrição desta presença inclui todas as possibilidades da relação transcendente com outrem.*»¹²⁸

¹²⁷ E. Lévinas, *Totalité et Infini*, 168-169.

¹²⁸ E. Lévinas, *Totalité et Infini*, 166.

Eu sublinho – e sublinho para salientar que, no fundo, a *hipérbole feminina* consubstancia a própria *condição de possibilidade* da relação heteronómico-dissimétrica à alteridade: o *feminino* é agora, salientemo-lo, não necessariamente o «ser empírico do sexo feminino», mas o *ser an-árquica e incondicionalmente aberto a outrem* antes da marcação sexual *dual*. A *dimensão da femininidade* não é senão a dimensão da *abertura heterológica* ou da *hospitalidade an-árquica e incondicional* des-estruturante do «eu» /humano.

4. *Feminizar a Fraternidade*

«L'emphase de l'extériorité est excellence.

Hauteur, ciel.

Le royaume du ciel est éthique.»

E. Lévinas, *Autrement qu'être*, p. 231.

É nestes termos, e só nestes termos, que, no contexto do pensamento e da obra de Emmanuel Lévinas, o *feminino* se revela uma espécie de *condição pré-ética da própria ética*, desenhando não só a *incondição da subjectividade (ou da humanidade) ética* como a da *an-arquia e da incondicionalidade da hospitalidade* que a caracteriza – uma *incondição* que, no eco do espírito antes referido do Levítico¹²⁹ (25-23), realça a condição de *hóspede acolhido/acolhedor* do humano no mundo: de acordo com o pensamento levinasiano, o *feminino* acolhe o «eu» na sua casa da qual, nela *re-a-colhido*, ele recebe a hospitalidade que, depois, a partir dela e nela vem a ser e a oferecer: na *passividade mais passiva do que toda a passividade* da sua criaturalidade, na sua ineliminável finitude, o *humano ético* é assim, à partida, um hóspede-hospedeiro (o que a palavra francesa *hôte* (do lat. *hostis / hospes*) designa de uma assentada) que dá o que, à partida, lhe foi dado – assim significa *esta dimensão da femininidade* a disponibilidade para a revelação e o acolhimento da excelência hiperbólica da alteridade, e assim combate *esta dimensão da femininidade* as trágicas, falaciosas e *interessadas* soberanias do uno, do idêntico, do próprio e da propriedade, repensando-as em termos de *des-inter-essamento ético*. O que Lévinas tanto salienta em *Totalité et Infini* (1961) como em *Autrement qu'être* (1974) onde, no seu timbre meta-ético, o filosofema «maternidade» (como suportar e portar/carregar) traduz esta mesma *dimensão da femininidade* esboçada em *Totalité et Infini* – escutemo-lo:

¹²⁹ Cf. Levítico, 25-23: «Nenhuma terra será vendida definitivamente, porque a terra pertence-me, e vós sois apenas estrangeiros e meus hóspedes.»

«A casa que funda a posse», explicita Lévinas em *Totalité et Infini*, «não é posse no mesmo sentido que as coisas móveis que ela pode recolher e guardar. Ela é possuída porque é já sempre hospitaleira ao seu proprietário. O que nos reenvia à sua interioridade essencial e ao habitante que a habita antes de todo o habitante, ao acolhedor por excelência, ao acolhedor em si – ao ser feminino.»¹³⁰

E em *Autrement qu'être* (1974) diz:

«A ênfase da exterioridade é excelência. Altura, céu. O reino do céu é ético. Esta hipérbole, esta ex-celência não é senão o «para-o-outro» no seu desinteressamento. [...] Aqui, o humano acusa-se pela transcendência – ou pela hipérbole – quer dizer, pelo desinteressamento da essência, hipérbole onde ela explode e *cai para o alto*, em humano.»¹³¹

Advogando que *Totalité et Infini* (1961) nos lega «um imenso tratado da hospitalidade»¹³², Derrida, por sua vez, precisa nos seguintes termos a *hipérbole feminina* ou *feminista* de Lévinas e as suas implicações na compleição da *identidade sexual*:

«É a partir da femininidade que ele [Lévinas] define o acolhimento por excelência, o acolher ou a acolhença da hospitalidade absoluta, absolutamente originária, pré-originária mesmo, quer dizer, a origem pré-ética da ética, e nada de menos. Este gesto atingiria uma profundidade de radicalidade essencial e meta-empírica que tem em conta a diferença sexual numa ética emancipada da ontologia. Ele iria até confiar a abertura do acolhimento ao «*ser feminino*» e não ao *facto* das mulheres empíricas. O acolhimento, origem an-árquica da ética, pertence à «*dimensão da femininidade*» e não à presença empírica de um ser humano de «*sexo feminino*» [...]

Será melhor lembrar [...] que este pensamento do acolhimento, na abertura da ética, se quer marcado pela diferença sexual. Esta não será nunca mais neutra. O acolhimento absoluto, absolutamente originário, até mesmo pré-original, o acolher por excelência é feminino, ocorre num lugar não apropriável, numa “interioridade” aberta, cujo senhor ou proprietário recebe a hospitalidade que de seguida quereria dar.

A hospitalidade precede a propriedade»¹³³

Em suma, precedendo o *próprio* e a *propriedade*, e por conseguinte a *uni-identi-dade interessada* ou ontológica, a excelência do *acolhimento*

¹³⁰ E. Lévinas, *Totalité et Infini*, 168-169.

¹³¹ E. Lévinas, *Autrement qu'être*, 231.

¹³² J. Derrida, «Le mot d'accueil» in *Adieu, à Emmanuel Lévinas*, 49.

¹³³ J. Derrida, «Le mot d'accueil» in *Adieu, à Emmanuel Lévinas*, 83-85.

incondicionalmente hospitaleiro, origem an-árquica da ética, configura o essencial da «*dimensão da femininidade*» no âmbito da *hipérbole feminina* de Emmanuel Lévinas – é assim que o *feminino* questiona e desmorona a própria *diferença sexual* pensada em termos de dualidade o-posicional e hierárquica: com efeito, assim pensado, o *feminino* está *antes e para além* da dualidade oposicional, homem/mulher; *antes e para além* da «lei do *gender*»; *antes e para além* da representação antropomórfica do sexo. E, assim sendo, o *feminino* abre, heterogeneiza, diferencia e pluraliza a «*identidade*» – que é sempre sexuada – do homem ou da mulher, que não é assim mais uma, própria ou soberana, mas, em si mesma, «*plus d'une*»: «mais de uma» / «não mais uma/una». Nomeando o *feminino* levinasiano a própria *différance sexual*, Derrida falará, por isso, não de *diferença sexual*, mas, sim, de «*diferenças*»¹³⁴.

No enigma ou no segredo da sua singularidade, só a pluralidade destas *diferenças sexuais* (fem. - «masc.»/«fem.» = n+n+n...) lembra e reafirma a denegada, recalcada, exorcizada e esquecida *femininidade* da *différance sexual*, impede os *-ismos* – isto é, impede as hipotecas ideológicas de índole ontológica, sociológica ou antropológica essencializantes – e configura a promessa de um outro feminismo, de uma outra fraternidade, de um outro humano, de um outro humanismo e, mesmo, de outros Direitos Humanos¹³⁵, agora assombrados com o primado e a desmesura não tanto dos seus direitos, mas sobretudo das suas obrigações: um *feminismo* sem idade, intempestivo, portador do sonho «da multiplicidade de vozes sexualmente marcadas»¹³⁶ em si mesmas, quer dizer, não na sua unidade mas na sua unicidade, e tão libertador e emancipador da mulher quanto do homem. Um *feminismo* apostado em *femininizar* o pensamento, a racionalidade, a identidade sexuada e o viver neste mundo¹³⁷, no sonho de uma outra cultura, de uma outra «comunidade» e de uma outra civilização que não as predominantemente gizadas pelo esquema genealógico e pela estratégia falo-patriarcal da *fraternidade* – o esquema da soberania identitária, uma, própria e indivisa, tão violenta e

¹³⁴ Cf. Fernanda Bernardo, «Dar à língua & Femininizar». Cixous – Derrida: da *différance sexual* às *diferenças sexuais* in Hélène Cixous, Jacques Derrida, *Idiomas da diferença sexual* (Coimbra: Palimage, 2018), 87-115.

¹³⁵ Não é só o *humano* que Lévinas pensa a partir da primazia do outro homem, o filósofo também repensa os Direitos Humanos a partir do primado do *direito do outro homem*, que o mesmo é dizer, a partir da Justiça na sua singular distinção do Direito: daí a urgência da necessidade de se repensar a conceptualidade dos Direitos Humanos, no essencial afecta às filosofias do sujeito, indagando nomeadamente, 1º) qual é o conceito de «homem» ou de «humano» que neles se designa? E 2º) qual é o conceito de «direito» que os articula e estrutura?

¹³⁶ J. Derrida, «Chorégraphies» in *Points de Suspension* (Paris: Galilée, 1992), 114.

¹³⁷ Tenhamos presente que, para Lévinas, «O nascimento latente do mundo se produz a partir da casa/morada.», E. Lévinas, *Totalité et Infini*, 168.

cruel – como o atesta o fenómeno do *feminicídio* – quanto ficcional, que disseminadamente alimenta todas as áreas dos discursos, dos saberes e do instituído em geral¹³⁸.

É, talvez, um sonho que vale a pena sonhar...

Bibliografia

- Abensour, Miguel. *Levinas*. Paris: Sens & Tonka, 2021.
- Agacinski, Sylviane. *Politiques des sexes*. Paris: Seuil, 1998.
- _____. «D'un sexe qui ne revient pas au même» in D. Cohen-Lévinas e B. Clément (ed.), *Emmanuel Lévinas et les territoires de la pensée*. Paris: PUF, 2007, 339-353.
- _____. *Métaphysique des sexes*. Paris: Seuil, 2005.
- Amar, Micheline (dir.) *Le piège de la parité. Arguments pour un débat*. Paris: Hachette, 1999.
- Aneja, Anu et alii (eds). *Lectures de la différence sexuelle*, Paris: ed. des femmes, 1994.
- Berger, Anne. «Pas de deux» in M.-L. Mallet, G. Michaud (eds.), *L'Herne Derrida* (83). Paris: L'Herne, 2004, 357-362.
- Bernardo, Fernanda. «*Femininografia*s: pensar-habitar-escrever o mundo no feminino» in M^a José Magalhães, Manuela Tavares, Salomé Coelho, Manuel Góis e Elisa Seixas (eds.) *Quem tem medo dos feminismos?*. Funchal: Nova Delphi, 2010, 213-229.
- _____. *Lévinas Refém*. Coimbra: Palimage, 2012.
- Bernasconi, R., Wood, D. (ed.), *The provocation of Levinas: Rethinking the other*. London: Routledge, 1988.
- Butler, Judith. *Trouble dans le genre, pour un féminisme de la subversion*. Paris: La Découverte, 2005.
- Calle-Gruber, Mireille e Conley, Verena Andermatt et alii (dir.), *Du féminin*, Sainte-Foy. Québec: Le griffon d'argile, 1992.
- Chalier, Catherine. *Figures du féminin. Lectures d'Emmanuel Lévinas*. Paris: Cerf, 1982.
- _____. *Les Matriarches*. Paris: Cerf, 1985.
- C. Châlier. *La fraternité, un espoir en clair-obscur*. Paris: Buchet/Chastel, 2003.
- Cixous, H. Clément, C. *La jeune née*. Paris: Union Générale d'Éditions, 1975.
- Collin, F., Pisier, E., Varikas, E., *Les femmes de Platon à Derrida*. Paris: Plon, 2000.

¹³⁸ E. Lévinas, *Deus, a Morte e o Tempo*, 199: «Podemos nós deduzir as instituições a partir da definição do homem «lobo do homem» em vez de as deduzirmos do homem refém do outro homem? Que diferença existirá entre as instituições que nascem de uma limitação da violência e as que nascem de uma limitação da responsabilidade? Pelo menos esta: no segundo caso podemos revoltar-nos contra as instituições em nome daquilo mesmo que as fez nascer.»

- Derrida, Jacques. «Chorégraphies» e «Voice» II in *Points de Suspension*. Paris: Galilée, 1992.
- _____. *Adieu, à Emmanuel Lévinas*. Paris: Galilée, 1997.
- _____. «Scènes des différences», entretien avec Mireille Calle-Gruber, in revue *Littérature, La différence sexuelle en tous genres*, n° 142, juin 2006, 16-29.
- _____. *Geschlecht III*. Paris: Seuil, 2018.
- Elam, Diane. *Feminism and Deconstruction: Ms. En Abyme*. NY/London: Routledge, 1994.
- Fraisse, Geneviève. *La différence des sexes*. Paris: Gallimard, 1996.
- _____. *La controverse des sexes*. Paris: PUF, 2001.
- Héritier, Françoise. *Masculin / Féminin. La pensée de la différence*. Paris: Odile Jacob, 1996.
- Gruber, Eberhard. «Autrement que sexuellement marqué ? Lecture d'Emmanuel Lévinas» in *Littérature*, n° 142, juin 2016, 50-69.
- Irigaray, Luce. «Questions à Emmanuel Lévinas» in *Critique*, n° 552, 1990.
- Kamuf, Peggy. «Deconstruction and Feminism» in *Book of addresses*. Stanford, California: University Press, 2005.
- Kofman, Sarah. *L'énigme de la femme*. Paris: Galilée, 1980.
- Lévesque, Claude. *Par-delà le masculin et le féminin*. Paris: Aubier, 2002.
- Lévinas, Emmanuel. *Le Temps et l'Autre*. Paris: Quadrigue/PUF, 1983 [1948].
- _____. *En Découvrant l'Existence avec Husserl et Heidegger*. Paris: Vrin, 1988 [1949].
- _____. *Totalité et Infini. Essai sur l'Extériorité*. Paris: Kluwer Academic, 1990 [1961].
- _____. *Difficile Liberté. Essais sur le Judaïsme*. Paris: Albin Michel, 1976 [1963].
- _____. *Humanisme de l'Autre Homme*. Montpellier: Fata Morgana, 1973 [1972].
- _____. *Autrement qu'être ou au-delà de l'Essence*. Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1988 [1974].
- _____. *De Dieu qui vient à l'Idée*. Paris: Vrin, 1986 [1982].
- Lévinas, E., in F. Poirié, *Emmanuel Lévinas, qui êtes-vous?*. Lyon: La Manufacture, 1987.
- _____. *Éthique et Infini*. Paris: Fayard, 1982.
- _____. *Hors Sujet*. Montpellier: Fata Morgana, 1987.
- _____. *Entre-Nous. Essais sur le Penser à l'Autre*. Paris: Grasset & Fasquelle, 1991.
- _____. *Deus, a morte e o tempo*, tr. Fernanda Bernardo. Coimbra: Almedina, 2003.
- _____. *Les Imprévus de l'Histoire*. Montpellier: Fata Morgana, 1994.
- _____. *Altérité et Transcendance*. Montpellier: Fata Morgana, 1995.
- _____. «Transcendance et Mal» in Philippe Nemo, *Job et l'excès du mal*. Paris: Albin Michel, 1999.
- Loroux, Nicole. *Les enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*. Paris: Seuil, 1990.
- Nancy, Jean-Luc. *L'expérience de la liberté*. Paris: Galilée, 1988.

- _____. *L'«il y a» du rapport sexuel*. Paris: Galilée, 2002.
- _____. *Sexistence*. Paris: Galilée, 2017.
- Perrot, Michelle. *Les femmes ou les silences de l'histoire*. Paris: Flammarion, 1998.
- _____. e Duby, Georges (eds.). *L'histoire des femmes en Occident de l'Antiquité à nos jours*, I-V. Paris: Plon, 1991-1992.
- Villey, Michel. *Le droit et les droits de l'homme*. Paris: Quadrigue/PUF, 1983.
- Weber, Elizabeth. «Anamnèse et immémorial» in Arno Munster (dir.), *La différence comme non-indifférence*. Paris: Kimé, 1995.