



**Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em Literatura e
Crítica Literária da PUC-SP**

nº 21 - dezembro de 2018

<http://dx.doi.org/10.23925/1983-4373.2018i21p4-21>

Alteridade

Alterity

Alípio Casali*¹

RESUMO

O presente texto se propõe a articular algumas referências teóricas sobre o tema da Alteridade, com apoio no conceito de Exterioridade de Emmanuel Lévinas. Num primeiro movimento, são recolhidos registros históricos de tradições e sistemas político-culturais do Ocidente que impliquem a relação de Alteridade. Nesse percurso, busca-se explicitar a presença das matrizes do humanismo helênico (o Outro como *o visto*) e humanismo semita (o Outro como *o ouvido*). Em seguida, o tema da Alteridade é confrontado com o da Identidade, dada sua inerente reciprocidade. No movimento seguinte, trata-se de submeter a premissa de transcendentalidade da Alteridade às determinações biológicas do modo de funcionamento do cérebro, que a processa como reações químicas e eletromagnéticas. O texto conclui com algumas marcações acerca da Exterioridade do Outro no cotidiano, em suas posições na política, na erótica, na pedagógica e na amizade.

PALAVRAS-CHAVE: Alteridade; Exterioridade; Outro; Identidade

ABSTRACT

The present text aims to articulate some of the main theoretical references to Alterity, based on Emanuel Lévinas' concept of Exteriority. Firstly, some of the main historical records of western traditions and political-cultural systems implying the notion of Alterity are collected. In this course, we try to make explicit the presence of the matrices of Hellenic humanism (the Other as *the seen*) and Semitic humanism (the Other as *the heard*). Next, the theme of Alterity is confronted with that of Identity, given the inherent reciprocity between both. In a further movement, the premise of the transcendentality of the Other to the biological determinations of the mode of functioning of the brain, which processes it as chemical and electromagnetic reactions. The text closes with some references to the Exteriority of the Other in everyday life, in his/her positions in politics, erotica, pedagogy and friendship.

KEYWORDS: Alterity; Exteriority; The Other; Identity

¹ *Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC-SP; Faculdade de Educação; Programa de Pós-Graduação em Educação: Currículo – São Paulo – SP – Brasil – a.casali@uol.com.br

*O senhor, por exemplo, que sabe e estuda,
suponho nem tenha ideia do que seja na verdade – um espelho?
Demais, decerto, das noções de física, com que se familiarizou, as leis da óptica.
Reporto-me ao transcendente. Tudo, aliás, é ponta de um mistério.
(Guimarães Rosa [1962] 2005, p 113-120)*

O elogio da diferença e da diversidade tornou-se lugar comum: há décadas o mundo celebra a diversidade, ainda que com mais retórica que efetividade. Basta observar o modo como têm sido tratadas as massas de imigrantes e refugiados que batem às portas das economias ricas. A hipocrisia do discurso apenas “politicamente correto” sobre a diversidade tem realçado a cruel gravidade da crise humanitária de Alteridade que está posta. O tema remete de imediato à cultura colonialista que, todavia, persiste sob as imagens de propaganda da cultura moderna, liberal, globalizada. Pois a história oficial (eurocêntrica) sempre dissimulou a conquista militar e a dominação política e cultural inerentes ao colonialismo. Por isso, Enrique Dussel não hesitou em cunhar sua crítica desde o título de uma obra: *1492. O encobrimento do Outro* (1993).

Esse caráter político do tema remete, porém, a questões antropológicas mais anteriores e mais fundamentais. Há mais de 2500 anos, ecos do mito de Narciso vêm ressoando na literatura, na filosofia, na psicologia e na psicanálise, com reconhecimento de valor universal. Com efeito, a perenidade dessa narrativa (*mythos*) parece estar relacionada a sua eficácia em fornecer um espelho para a pergunta sobre o enigma da Alteridade. Narciso e Eco (OVÍDIO, 2003, Cap. III) é o relato mais antigo de que se tem registro acerca das imprecisas relações entre identidade e alteridade. Ovídio instaurou um objeto central na sua narrativa: o espelho d’água de um poço. Ora, o espelho é o objeto ambivalente por excelência: *revela a verdade* do real oculto, ao mesmo tempo que *engana*, porque o revela *invertido*. O espelho de Narciso, assim, mostra o lugar do Outro ocupado pelo Mesmo. A narrativa de Ovídio é trágica, sabemos, pois Narciso estava vaticinado a não *se* conhecer. Morreu do abraço a sua ilusão.

Muitas lições podem ser recolhidas dessa narrativa extraordinária. Uma das mais intrigantes é a insinuação da impossibilidade de se conhecer o Outro como Outro e sim como réplica do Si-mesmo. A mesma lição se dá pelo inverso espelhado (outra genialidade de Ovídio) da narrativa de Eco entrelaçada à de Narciso: a da identidade do Si-mesmo como réplica (reflexo acústico) do Outro. Em suma: no espelho de Narciso

não há Exterioridade. O Outro *visto* é uma ilusão (*in-ludere*) do Mesmo. Mas o Outro *ouvido* também o será?

Inicialmente, reconheceremos alguns marcos históricos e culturais sobre a Alteridade. A partir daí, seguiremos a trilha aberta em *Totalidade e Infinito: Ensaio sobre a Exterioridade* (LÉVINAS, 1988), já percorrida por Enrique Dussel (1973, 1974, 1977, 1993, 1998). Em seguida, demarcaremos algumas das posições cotidianas de convivência-enfrentamento da Exterioridade/Alteridade: na política (no limite: o estrangeiro), na erótica, na pedagógica, na amizade. Não confundiremos *exterioridade* com *distância*, porém. Pois o Si-mesmo, o que há de mais *próximo* (e aparentemente mais *idêntico*) do Eu, já guarda a mais intrigante e inacessível reserva de Exterioridade. O estrangeiro, ao revés, segue sendo a Exterioridade mais distante; e ainda que sua distância seja anulada na hospitalidade, sua Exterioridade permanece radical.

1 A Alteridade tem história

Registros histórico-culturais de diversas tradições, em distintos contextos, testemunham a diversidade de modos de reconhecimento do Outro e de instituição de dispositivos sociais para assegurar o respeito à sua dignidade. Esse percurso coincide em grande parte com a história da construção dos direitos humanos.

No antigo Egito, por volta de 4000 a.C., o *Livro dos Mortos* já expressava o reconhecimento do valor da solidariedade, justiça e respeito à dignidade dos mais radicalmente “exteriores” ao império faraônico: os famintos, miseráveis, desprotegidos (CASALI, 2014). O morto, aspirando à eternidade, era enterrado com um papiro em que constavam registradas notas e declarações acerca de seu *relato de vida*, tais como: “Não cometi iniquidade contra os homens [...] Não fiz padecer fome [...] Não roubei [...] Dei pão ao faminto, água ao sedento, vesti o que estava nu e dei uma barca ao naufrago.” (*Livro dos Mortos*, Cap. 125, *apud* DUSSEL, 1998, p. 27).

Na Mesopotâmia, reino da Suméria, atual Iraque, em torno de 1750 a.C., o *Código do Rei Hamurabi*, gravado em pedra de diorito, afirmava o dever de justiça e solidariedade para com os fracos e o respeito à vida e à propriedade do Outro: “Fazer surgir a justiça [...], eliminar o mau e o perverso, para que o forte não oprima o fraco.” (*apud* DUSSEL, 1998, p. 28).

Novamente no Egito, agora em torno de 1200 a.C., os *Mandamentos de Iahweh* ao povo hebreu, pela boca de Moisés, anunciam uma nova ordem de convívio digno e

respeitoso entre os seres humanos: “Honra teu pai e tua mãe [...] Não matarás. Não cometerás adultério. Não roubarás. Não apresentarás um testemunho mentiroso contra o teu próximo” (Êxodo 20:12-17).

Na Pérsia, em 539 a.C., o cilindro do Rei Ciro registra o compromisso do chamado *rei justo* com a justiça perante o Outro: proclama a liberdade de religião e abole a escravidão em seu reino.

O Direito Romano, desde 449 a.C., fez a marcação conceitual formal do princípio de dignidade e respeitabilidade do Outro já dentro de um completo sistema de legalidade, base do futuro direito ocidental, ainda que tenha simultaneamente legitimado a discriminação e a desigualdade social entre cidadãos, libertos e escravos.

Na Judeia, atual região de conflitos entre Israel e Palestina, por volta do ano 26 d.C., Yeshua de Nazaré introduziu a matriz de Alteridade de mais largo alcance histórico e cultural no Ocidente, fundada sobre o princípio da igualdade e dignidade de todos os homens, criaturas de Deus. As citações são clássicas: “Felizes o pobres de espírito [...] os mansos [...] os aflitos [...] os que têm fome e sede da justiça [...] os misericordiosos [...] os que são perseguidos por causa da justiça.” (Mateus 5:3-10); “Amai os vossos inimigos e orai pelos que vos perseguem.” (Mateus 5:44); “Amarás o teu próximo como a ti mesmo.” (Marcos 12:31); na parábola do Bom Samaritano: amar e responsabilizar-se pelo estrangeiro (Lucas 10:30-37); no relato do Juízo Final: serão salvos os que se tiverem responsabilizado pelo Outro “Pois tive fome e me destes de comer. Tive sede e me destes de beber. Era forasteiro e me acolhestes. Estive nu e me vestistes, doente e me visitastes, preso e viestes ver-me.” (Mateus 25:35-36).

Essa tendência ética de reconhecimento da dignidade do Outro não permaneceu restrita ao mundo ocidental. A *Carta de Mandén* (1222), do Imperador Kundiata, ao fundar o Império de Mali, na África, instituiu, antes de qualquer nação europeia “civilizada”, o respeito universal à vida e à liberdade individual, a abolição da escravidão e a solidariedade entre os seres humanos.

Na Inglaterra, a *Magna Carta* (1215) que os senhores feudais impuseram ao Rei João Sem Terra protegia suas liberdades individuais como “exterioridades” diante do totalitarismo monárquico. Mais amplitude ética ainda vieram a ter a Lei do *Habeas Corpus* (1679), a *Carta de Direitos* (*Bill of Rights*, 1689) e o contratualismo de John Locke e Thomas Hobbes, que instituiu uma ordem sociopolítica horizontalizada de respeito à Alteridade.

O Iluminismo desencadeou movimentos culturais e políticos por todo o mundo, que materializaram em constituições e leis o reconhecimento da dignidade do Outro. Assim foi, nos Estados Unidos da América, com a *Declaração de Virgínia* (1776) e a *Declaração de Independência* (1787). Não obstante, foram necessários ainda quase 200 anos para que se reconhecesse que o Outro era também o negro, o indígena e a mulher e, assim, os direitos civis adquirissem plenitude *formal* naquele país, com a *Lei dos Direitos Civis* em 1964 e a *Lei do Direito ao Voto* em 1965. Assim foi, igualmente, na Revolução Francesa (1789), que reconheceu o Outro como con-cidadão livre, ainda que a *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão* (1789) tivesse deixado à mostra a exclusão de gênero, que Olímpia de Gouges denunciou ao publicar sua réplica feminista sob o título de *Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã Dedicada à Rainha*, em 1791 (DALLARI, 2016).

Outros eventos e documentos históricos, como a Revolução Mexicana (1910) e a *Constituição Mexicana* (1917), a Revolução Soviética (1917) e o *Congresso Pan-Russo de Sovietes* (1918), a *Constituição da República Alemã de Weimar* (1919-1933) e a *Declaração Universal dos Direitos Humanos* da ONU (1948), consagraram o reconhecimento da Alteridade. Nessa *Declaração* da ONU, o artigo primeiro tornou-se a pedra angular do reconhecimento do Outro na contemporaneidade: “Todos os homens nascem livres e iguais em dignidade e direitos. São dotados de razão e consciência e devem agir em relação uns aos outros com espírito de fraternidade.” (ONU, 1948).

2 A Exterioridade entre o humanismo helênico e o humanismo semita judaico-cristão

Enrique Dussel, um dos mais reconhecidos e consagrados autores no tratamento do tema da Alteridade, iniciou sua elaboração sobre o tema a partir de Martin Heidegger e sua afirmação de que “[...] o mundo, em cada caso, é sempre aquele que compartilho com outros; o mundo do ser-aí é um mundo do *com*; [e] na compreensão do ser que é inerente ao ser-aí está implícita [...] a compreensão do Outro” (*apud* DUSSEL, 1974, p. 171). Mas Dussel, em seguida, argumenta contra Heidegger: “Em que medida o Outro é compreensível? O que é que compreendemos do Outro? Não há no Outro um resto sempre in-compreensível, [...] como liberdade de alguma maneira incondicionada e, portanto, imprevisível?” (DUSSEL, 1974, p. 171). Na impossibilidade de resposta a tais questões pelo filósofo alemão, Dussel recorre a Lévinas.

Com efeito, Lévinas tipificara toda a tradição filosófica ocidental como herdeira do sentido grego do ser no tratamento da Alteridade: o ser como ‘o visto’ fundamenta Totalidades *sem* Exterioridades (LÉVINAS, 1988). Dussel concluirá esse balanço crítico: “Na Totalidade do ‘Mesmo’ não há nem pode haver novidade, como tampouco pode dar-se dis-tintamente o ‘Outro’ como originariamente outro, e sim apenas como di-ferença interna.” (DUSSEL, 1973, I, p. 107). A relação Eu-Outro, concluirá Dussel, “[...] não é a imediaticidade do saber absoluto hegeliano, e sim a imediaticidade negativa de duas exterioridades que se tocam.” (DUSSEL, 1973, I, 121). O Outro é o desconhecido, e mais, o incognoscível: irredutível ao *meu* horizonte de compreensão. Requer-se, pois, a recuperação de outra matriz: a do humanismo semita.

Diferentemente do humanismo helênico que se fez segundo o ordenamento do *olhar* (o ser como *o visto*), o humanismo semita é a cultura da *palavra* (o ser como *o ouvido*), portanto, a cultura da *Alteridade* (DUSSEL, 1969). Isso já aparece no relato hebraico da criação do mundo, que se fez pela divina *palavra falada*. No livro do Gênesis, Deus *disse* “Haja luz” e houve luz (Gênesis 1:3). No livro do Êxodo, Deus *ouviu* o clamor do seu povo (Êxodo 2:24) e *chamou* Moisés de dentro da sarça ardente (Êxodo 3:4). Moisés *temia olhar para* Deus, mas *ouvia* a sua *palavra* (Êxodo 3:6) e a *transmitiu* aos israelitas (Êxodo 3:15). Yahweh “*falava* com Moisés face a face, como um homem fala com seu amigo” (Êxodo 33:11). Dussel arremata que “[...] esse ‘face a face’ [...] significa a proximidade, o imediato, o que não tem mediação, o rosto frente ao rosto, a abertura ou exposição de uma pessoa *diante de* outra.” (DUSSEL, I, 1973, p. 120, grifos do autor). Na mesma tradição, João inicia seu Evangelho afirmando que “No princípio era o Verbo.” (João 1:1). O humanismo semita, judaico, cristão, de que também somos herdeiros, é uma cultura da Palavra e nela a Alteridade tem lugar como positividade.

Em 1998, dando um passo à frente de Lévinas, Dussel publicou sua *Ética da Libertação* (1998), obra em que pretendeu dar acabamento ao tema da Ética, que vinha elaborando desde os anos 1960. Nessa obra, o Outro não aparece mais como um ser humano genérico, exterioridade genérica, qualquer Outro, e sim especificamente como o Outro concreto, *vítima* do sistema que oprime e impede a vida humana de todos. Na “era da globalização e da exclusão” (DUSSEL, 1998), subtítulo da obra, o Outro vitimado é o pobre, o negro, o índio, a mulher, o imigrante.

3 A Alteridade funda a Identidade

Jean-Paul Sartre esculpiu uma sentença que se tornou emblemática: “O inferno são os outros.” (SARTRE, [1944] 2009). Dois anos depois, redefiniu essa posição, para argumentar que *o existencialismo é um humanismo*: “Para obter uma verdade qualquer sobre mim, necessário é que eu passe pelo outro. O outro é indispensável a minha existência, tal como aliás ao conhecimento que eu tenho de mim.” (SARTRE, [1946] 1970, p. 249).

Com efeito, a vertigem conceitual da Identidade se fez sentir em Sartre, pois o Si-mesmo, que parece, à primeira vista, como uma entidade singular, indivisa e identitária, revela-se abissal. Fernando Pessoa, assinando como Álvaro de Campos, já intuía poeticamente como ninguém esse sem-fundo: “Porque a alma humana é um abismo. [...] Que bom poder-me revoltar num comício dentro da minha alma!” (PESSOA, [1935] 1995, p. 414-415).

Paul Ricoeur avança no reconhecimento dessa complexidade do Si-Mesmo: “*O si-mesmo como um outro* sugere desde o começo que a ipseidade do si-mesmo implica a alteridade em um grau tão íntimo que uma não se deixa pensar sem a outra.” (RICOEUR, 1990, p. 14, grifos do autor).

Heráclito (c. 500 a.C.) talvez tenha sido um dos primeiros a fazer uma inversão do movimento de Narciso: postulou buscar a si mesmo, *dentro* do Si-mesmo. Dizia ele, literalmente, no Fragmento 101: “*Eu me procurei a mim mesmo.*” (HERÁCLITO *apud* KIRK *et al*, 1994, grifos nossos). O Eu heraclítico buscava o Si-mesmo supondo ser o Si-mesmo *algo além* do que aquele-que-busca (posição de sujeito de busca), ou seja, algo buscado (posição de objeto de busca): o Eu como um Alter/Outro.

Talvez tenha sido a intuição desse abismo da Alteridade na interioridade do Si-mesmo que tenha levado a inteligência grega a inscrever no pórtico do Templo de Apolo em Delphos o imperativo “Conhece-te a ti mesmo”: tarefa inacabável para os mortais. Platão dirá que tal imperativo de conhecimento, no limite, é irrealizável; e que, por mais que nele alguém possa avançar, deverá incluir em seu trajeto o momento moral de reconhecimento de um limite: o limite da *justa medida* dessa empreitada. A *moderação* é lição que decorre da experiência da *hybris* (orgulho, desmedida), cujos efeitos funestos levaram heróis trágicos à ruína.

A Modernidade cartesiana menosprezou as lições da tragédia grega e fundou o mundo sobre uma subjetividade autoconstituente. Sobre isso, Merleau-Ponty observou:

“Do ponto de vista de uma subjetividade constituinte, um 'eu penso', seria impossível deixar de reduzir o outro a um objeto — redução esta que se constitui num impasse para o aparecimento da intersubjetividade.” (MERLEAU-PONTY, 1971, p. 137).

Immanuel Kant, auge do Iluminismo, não hesitou em afirmar que a razão (a “terra da verdade”) tem limites (*Grenzen*): ela não é mais que “[...] uma pequena ilha [...] fechada pela natureza mesma dentro de limites imutáveis [...] circundada por um vasto e tempestuoso oceano; o lugar mesmo da ilusão, [de] nevoeiros.” (KANT *apud* HAMM, 2010, p. 14).

O médico Dr. Bacamarte, personagem de Machado de Assis no conto *O Alienista*, como que rebatendo essa imagem metafórica de Kant, confia a seu amigo, o boticário Crispim Soares: “A loucura, objeto dos meus estudos, era até agora uma ilha perdida no oceano da razão; começo a suspeitar que é um continente.” (ASSIS, 1998, p. 9). A genialidade de Machado levará a cabo a inversão entre razão e loucura, a ponto de o próprio Dr. Bacamarte vir a internar-se no hospício (*asilo, isola, ilha*) que fundou, deixando ao leitor a incômoda pergunta sobre quem, afinal, é o louco, se o Eu ou o Outro.

Em outro contexto muito diverso, em 1818, Arthur Schopenhauer, sob forte influência de Kant, agregara novas razões para corroborar o valor daquela prudência grega, agora diante da potência da “vontade de viver”, pois a astúcia da espécie trama continuamente contra a subjetividade singular do sujeito, buscando sobrepor-se a ele, para submeter a pretendida racionalidade do sujeito aos comandos “irracionais” (nebulosos e tempestuosos, diria Kant) da espécie (SCHOPENHAUER, 2001).

É Freud quem explorará esse oceano nebuloso do inconsciente, do que resultará o reconhecimento do terceiro golpe narcísico no amor próprio do homem: “O ego não é o senhor da sua própria casa.” (FREUD, 1996, p. 153). Em consequência, o sujeito deverá reduzir suas expectativas de ser compreendido pelo Outro e de compreendê-lo. O principal passo dado por Freud na questão da Alteridade foi, assim, no sentido de se superar definitivamente a pura relação dual de um *ego interior* com um *alter exterior*, como se fossem duas entidades identitárias, tal como até então se concebia. Pois a questão da Alteridade, em Freud e nos freudianos a seguir, é a da “[...] relação do homem com *seu* meio, com *seu* desejo e com o *objeto*, na perspectiva de uma *determinação inconsciente*.” (ROUDINESCO, 1998, p. 558, grifos nossos). Isso significa reconhecer, na mesma linha de Heráclito, Schopenhauer, Pessoa, Ricoeur e tantos outros, que há uma *alteridade* na *interioridade* do sujeito, que o próprio sujeito

desconhece, e à qual se descobre assujeitado. Trata-se da paradoxal *estranha interioridade* (O Estranho: *Das Unheimliche* [1919]), dirá Freud. O fundador da Psicanálise consumiu seis páginas desse seu curto texto para explorar as nuances semânticas das convergências e divergências entre a *estranheza* e a *intimidade*, parecendo insinuar que, no limite, esse paradoxo do estranho íntimo, o íntimo estranho, seja indizível. Wittgenstein não hesitaria em reconhecer, nesse Outro, aquilo que pode ser no máximo *mostrado*, mas não *dito*, porque *inefável* (WITTGENSTEIN, 1994).

O tema ganhará ainda mais sutilezas e complexidades em Lacan, o qual, para explorar toda a extensão semântica do conceito freudiano de *Unheimlich*, viu-se na contingência de ter que ultrapassar o léxico disponível, criando o neologismo *extimité* (*extimidade*): algo como “a intimidade estranha exposta” (LACAN, [1968-1969] 2006).

Diante dessa nebulosidade, Carl Gustav Jung também se posicionará: reduzirá o campo de protagonismo do Eu, afirmando que “o *self* [*Selbst, Si-mesmo*] é a totalidade absoluta da psique, para diferenciá-lo do *ego*, que constitui apenas uma pequena parte da psique.” (FRANZ, 1997, p. 161, grifo da autora) – de volta à pequena ilha de Kant.

Quando entram em cena as neurociências, sobretudo nos anos 1990, o tema ganhará novas referências, agora empíricas, a partir de sofisticadas pesquisas no campo da eletrofisiologia e da neurobiologia molecular, com base em alta tecnologia de neuroimagem. Seus resultados deslocarão em boa parte a questão da Alteridade do campo “especulativo” (no duplo sentido: do arquétipo narcísico e da metafísica – pois *speculum* é o *espelho*) para o campo prático, funcional, cotidiano das Psicologias Comportamental e Cognitiva.

4 O Outro para o cérebro

A premissa das neurociências, porque ciências, é a da imanência do objeto de que tratam, portanto, foco na materialidade dos fenômenos tal como aparecem nas reações químicas e eletromagnéticas do cérebro. O que importa não é “o objeto” exterior (“o corpo” do Outro, no caso) como tal, mas o processamento da sua “imagem” no cérebro. Segundo importantes pesquisas nesse campo (DAMÁSIO, 2011; KANDEL, 2009; KAHNEMAN, 2012; ZAK, 2012), os seres humanos dispõem de uma constituição cerebral-mental aberta (designada *neuroplasticidade*), que segue construindo-se ao longo da vida, para fazer a gestão da relação do organismo com o

meio ambiente (natural e social). Essa versatilidade parece sugerir uma *natural e fácil* disponibilidade da conduta humana para um equilibrado convívio com o Outro.

Entretanto, para o cérebro humano, o reconhecimento da diversidade (do Outro) é, antes de tudo, uma operação imagética: nosso cérebro tem uma região especial para a visão (assim como para olfato, audição etc.) e, nela, uma região específica para analisar e classificar rostos (KANDEL, 2009; MLODINOW, 2013). Isso certamente se deve a nossa constituição como mamíferos, portanto, seres afetivos. Praticamos intensamente, ao longo de milênios de evolução, o reconhecimento dos rostos mais próximos, garantia de abrigo e segurança, distinguindo-os dos predadores e inimigos.

Essa classificação cumpre uma função *ambivalente* e não raro *antagônica* para quem vê e para quem é visto, entre humanos: para quem vê, classificar pode ser positivamente função de sobrevivência no reconhecimento do predador; para quem é visto, ser classificado negativamente pode resultar em violência moral e física. O reconhecimento classificatório do Outro funciona mediante sua redução metonímica a *um de seus traços aparentes* de identidade. Essa redução é o que permite o *ganho* da imediaticidade no reconhecimento; mas com a mesma imediaticidade pode implicar o custo moral do pré-conceito de operar a violência do não reconhecimento sobre todo o restante *não visto*: os traços invisíveis da identidade do Outro (CASALI, 2018). No caso do racismo: o que se vê não é a *pessoa*, mas a *cor da pele* do seu *corpo*. A matriz helênica do ser como *o visto* mostraria, aqui, uma de suas armadilhas.

Nosso cérebro usa essa *classificação* dos objetos para processar informações com mais *eficiência*. Temos *neurônios* no córtex-pré-frontal que respondem a *categorias* (KANDEL, 2009; DAMASIO, 2011). O cérebro *primeiro* capta o significado bruto de um objeto; só depois se preocupa com sua *individualidade*. Essa estratégia produz um efeito de distorção na classificação: objetos pertencentes à *mesma categoria* sempre parecem *mais* semelhantes do que realmente são (e o inverso idem). Ou seja, quando *classificamos, polarizamos* (MLODINOW, 2013). A polarização é uma *simplificação*, e isso pode ser um facilitador da discriminação violenta *contra* o Outro (CASALI, 2018). Mlodinow relata um expressivo experimento a esse respeito: em uma loja de departamentos em Iowa City, EUA, *ladrões* (atores) *bem vestidos* foram *menos* denunciados pelos clientes do que *ladrões* (atores) *mal vestidos* (MLODINOW, 2013, p. 180).

As neurociências, ademais, sugerem que o cérebro-mente, quando ligado no modo e região de funcionamento mais *arcaico*, mostra fortes resistências a práticas de

convívio na diversidade (aceitação do Outro como Outro) e, por um outro viés, também resistência a valores universais; portanto, em boa parte, resistência à ética. Quando ligado no seu modo e região de funcionamento mais cognitivo, intuitivo, integrado, orienta-se no sentido oposto: não apenas dispõe-se mais a acolher o diverso como a reconhecer obrigações éticas de convivência intercultural e universal. Isso sugere enfaticamente uma agenda para a educação: um *grande e continuado esforço* de aprendizagem dos indivíduos e das coletividades para superarem estereótipos arcaicos preconceituosos e conviverem na diversidade.

5 O Outro no cotidiano

Demarcaremos distintas posições do Outro no cotidiano, empregando uma classificação relativamente arbitrária, apenas para caracterizar algumas das principais posições identitárias do Outro que se apresentam e, não raro, se sobrepõem ou conflitam entre si. Referimo-nos às posições do Outro como o político (no limite: o estrangeiro), o erótico, o pedagógico, o amigo.

O Outro político. Tomar a política sistêmica como a demarcação primeira da Alteridade-Exterioridade justifica-se pelo poder de a política condicionar o modo como as demais formas de Alteridade se configuram no interior do seu campo. Enrique Dussel demarca como campo da alteridade política aquele “[...] de toda ação prática que não seja erótica, pedagógica ou antifetichista estritamente.” (1977, p. 78). É o campo da relação “irmão-irmão” em sua máxima extensão conceitual, inclusive metafórica. Essa relação se dá sempre “[...] dentro de uma totalidade estruturada institucionalmente como uma formação social histórica, e também, por último, sob o poder de um estado.” (DUSSEL, 1977, p. 78), ou seja, como um sistema político sempre institucional. Nesse campo, a mais radical exterioridade (Alteridade) só pode ser a do conjunto de *oprimidos* desse sistema, os *fora* do campo de poder de tomada de decisões, na condição de nações, povos, etnias, classes, gênero, religiosidades ou demais manifestações culturais. Tais *disfuncionalidades* assinalam o caráter ético dessa alteridade-exterioridade: o Outro político (adjetivo) é o con-cidadão com o qual se compartilham compromissos de construção de uma Cidade fraterna; mas nisso ele pode vir a ser o Outro *excluído* do justo usufruto dos bens resultantes dessa construção. Por isso será, em última instância, o Outro *vítima* da injustiça.

O Outro estrangeiro. Nenhuma posição política do Outro é mais exterior, mais radical e mais vulnerável que a da condição de estrangeiro. Não a do estrangeiro turista, ou em posição de relacionamentos simétricos, comerciais, políticos ou culturais; e sim a do estrangeiro imigrante refugiado, em busca de asilo, o que foge de guerras civis, da fome, de calamidades. A experiência grega pode ser, aqui também, uma importante referência conceitual e prática. Referimo-nos à Ξενία (*ksenía*): uma instituição grega de caráter social, cultural, moral, inviolável – traduzível em português como *hospitalidade*. É intrigante a amplitude semântica daquele conceito: ξένος (*ksénos*) era o Outro, o estrangeiro, o extravagante, até mesmo o *inimigo* (de cujo sentido nos veio o conceito de *xenofobia*); mas, ao mesmo tempo, o *hóspede* (PEREIRA, 1998).

Por sua vez, o termo ἔθνος (*éthnos*) significava nação, povo, tribo, mas daí derivou também sua acepção de *estranho* (PEREIRA, 1998). Em Roma, originariamente, outros dois termos importantes para o nosso tema eram *sinônimos*, mas com dupla significação, contraditória: *hostis* e *hospes* significavam ambos, simultaneamente, o *estrangeiro* e o *hóspede* (TORRINHA, 1942). O sentido implícito dessa aparente contradição é que o estrangeiro era pensado como alguém *a quem se devia hospitalidade*, justamente por, sendo estrangeiro, não dispor de abrigo.

Mas o terceiro sentido de *hostis* era o de *inimigo*: flagrante evidência do ocorrente descumprimento do dever de hospitalidade ao estrangeiro e redução desse Outro à condição de ameaçador. Posteriormente, os dois termos (*hostis* e *hospes*) se distinguiram e se separaram em significados opostos (*hostis* como *inimigo*: *hostil*; e *hospes* como *hóspede*, daí *hospital*, *hospitalidade*). Em inglês, curiosamente, conservou-se uma parte do sentido originário: *host*, *hostel* é *hospedeiro*, *hospedagem*.

Essas considerações servem para registrar a radical ambivalência da relação dos latinos (uma de nossas matrizes culturais) com o estrangeiro, esse Outro mais radical, mais exterior. Essa ambivalência flagra o inocultável reconhecimento de que o estrangeiro *necessita* e, portanto, moralmente, *merece* hospitalidade; ao mesmo tempo, revela as resistências das políticas e culturas hegemônicas em proteger o sistema estabelecido de sua suposta *ameaça* e dar esse passo de confiança para diante e dentro do Outro desconhecido.

O Outro erótico. No meio da *multidão* (NEGRI; HARDT, 2005), ou da *assembleia* política nas praças e nas ruas, brilha o rosto do Outro como alteridade erótica, como um corpo *sensível* e *desejante*. A proximidade erótica, cultivada na intimidade, realiza-se como jogo de desejos recíprocos, sobre a linha movente que

protege a liberdade-dignidade de cada um e que demarca os (i)limites da entrega de sujeitos entre si como Outros recíprocos. A relação erótica com o Outro se realiza num registro aquém e além da razão (ou seja, no oceano tempestuoso *fora* da pequena ilha da Razão de Kant): aquilo que Umberto Galimberti (2004) designa como *la folia dell'amore*. Não obstante, parece inevitável que, na Era da Técnica, a relação erótica também se veja submetida (alienada) a padrões culturais hegemônicos que esvaziam sua substância, mantendo-a no registro do puro hedonismo sem transcendência, quando não a transmutam e a reduzem à pornografia e à violência. O fenômeno não é novo; carregamos na memória histórica o peso de uma experiência fundante a respeito: na conquista da América, o europeu conquistador não apenas dominou o índio e o negro (plano econômico, político), mas também violou a índia e a negra (plano erótico, cultural), fundando uma cultura-ideologia originária machista feminicida. A violência aniquila na erótica toda exterioridade ética, mantendo o Outro como exterioridade física e afetiva apenas para reduzi-lo a outro (*mais um*) objeto. Por isso, a desconstrução desse modelo de violência erótica deve se cumprir eticamente, de modo a proteger toda a amplitude de formas e modos de Alteridade amorosa.

O Outro pedagógico. O Outro pedagógico é o que está presente na relação adulto-criança, no ambiente doméstico e na relação educador-educando dos diversos ambientes educacionais construídos no âmbito das comunidades ou instituídos politicamente como parte de sistemas de Estado. Em um e outro caso, a relação se constitui como propriamente pedagógica na medida em que implica uma anterioridade cultural do educador perante o Outro educando, e uma relação de tradição, transmissão, ensino-aprendizagem. Contra Rousseau e seu *Emílio* ([1762] 1990), afirma Dussel, a criança-educanda não é órfã: “é filho de pais e de um povo” (1977, p. 100). Por isso, dirá Paulo Freire, a tarefa pedagógica crítica consiste em instituir um ambiente dialógico (FREIRE, 1977), que permita identificar os saberes anteriores e as potencialidades do educando, ou seja, sua “zona de desenvolvimento proximal” (VYGOTSKY, 1991, p. 97), e prover todas as mediações didáticas suficientes para que ele construa sua autonomia (FREIRE, 1996). Nessa posição pedagógica, a Alteridade revela sua dupla face: é Alteridade *do próprio sujeito* educando (pois ele *altera-se* no processo de formação: produz um *outro* de si), ao mesmo tempo que Alteridade *na relação* pedagógica, como o Outro do educador, do currículo, do sistema pedagógico.

O Outro amigo. O sentido próprio da amizade, diz Hannah Arendt, é muito mais amplo que o das funcionalidades do relacionamento cotidiano: é *amor mundi*

(*amar o mundo*), isto é, capacidade e exercício de se associar e se igualar, na palavra e na ação, a todos os Outros, como pertencentes todos a um mundo comum, em relação de respeito recíproco, pois “o mundo comum reúne-nos na companhia uns dos outros” (ARENDR, 1983, p. 62). Por isso, a amizade é pensada pela filósofa alemã como um modo de humanidade (*humaness*: conceito que diz mais, qualitativamente, que *humanity*). Na *humaness*, a amizade manifesta-se como uma solidariedade ativa, pois nessa condição os amigos se sustentam uns aos outros mediante o exercício responsável das suas qualidades superiormente humanas da palavra e da ação (ARENDR, 1990).

Esse valor humanitário (*humaness*) da amizade realça a gravidade das condições históricas em que a amizade se encontra decaída, destruída: de modo particular, nos regimes totalitários; de modo geral, no regime de domínio da técnica. Na Era da Técnica, a solidão e o desamparo tornam-se as experiências diárias comuns e massificadas dos sujeitos. É sintoma de que os homens foram remetidos a si mesmos, mas para protegerem-se da barbárie da violência, na forma de uma intimidade solitária (*loneliness*) (ARENDR, 1990). Nesse regime, a amizade como Exterioridade é devorada, reduzida a um dispositivo a mais das variações funcionais no interior de sistemas totalitários na Era da Técnica.

Considerações finais

A empresa Realbotix (REALBOTIX, 2018), em seu *site*, declara sua Visão: construir uma ponte entre tecnologia e humanidade, usando Inteligência Artificial, robótica, sensores de toque, aquecedores internos e toda forma de interação *humana* possível em seus produtos. Seu megaprojeto: construir um robô *humano* capaz de ouvir, falar, lembrar-se, como uma pessoa, ou seja, um *ser* capaz de completa interação com humanos, para cumprimento de tarefas múltiplas e variadas: companhia, secretaria, assistência técnica profissional e... relacionamento afetivo e sexual. O projeto está em andamento há décadas, e *bonecos/bonecas* humanoides vêm sendo produzidos sistematicamente e comercializados. A produção de cada *indivíduo* se faz de modo customizado: biotipo, sexo, gênero, estética, língua, habilidades motoras, personalidade, sentimentos. Afirma o *site* da Realbotix: “O que estamos buscando, essencialmente, é um(a) companheiro(a) amoroso(a) inteiramente funcional.” (REALBOTIX, 2018). Até que ponto a extensão de tal projeto introduzirá mudanças de larga amplitude e duração na erótica e na amizade?

Essa distopia já havia sido prenunciada em muitas manifestações literárias, mas de nenhum modo mais emblemático como no filme *cult* “Blade Runner” (Direção de Ridley Scott, 1982), que explora o atravessamento da fronteira do livre arbítrio e dos sentimentos pelos robôs chamados “replicantes”. A realidade da Realbotix e a fantasia de “Blade Runner” apontam para o mesmo: a Era da Técnica estende os limites de seu horizonte, materializando fantasias e desejos que, no limite, já estavam lá, dentro do próprio sujeito: é *ele* (agora como consumidor) *quem deseja* definir inteiramente o Outro de sua preferência. É um projeto que prenuncia, no limite, quem sabe, uma Outra Humanidade, para além da Alteridade, mas assustadoramente ao revés: de volta ao espelho d’água de Narciso.

Contraponto crítico e provocativo a essa distopia (in)humana é a declaração de Mia Couto, em São Paulo, no lançamento de seu livro *O Bebedor de Horizontes* (2017): “Eu só escrevo porque eu viajo para outros. Eu sou mulher, eu sou criança, eu sou velho, eu sou outros quando escrevo. [...] Então, o que cria a literatura é essa capacidade de ser um outro.” (UOL NOTÍCIAS, 2018). Isso significa dizer que a Alteridade, além da moral e da ética, é a razão de ser da literatura. Pois, com efeito, todo trabalho literário se institui e se justifica em função de um Outro que se posicionará como leitor. E este, por sua vez, a partir do momento em que toma em mãos o texto, produz a inversão – mas não espelhamento: está diante do texto como diante de um Outro imaginado, com seus personagens, narrador e autor, nos quais este, o leitor, viaja pelo desconhecido.

REFERÊNCIAS

ARENDT, H. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense, 1983.

_____. *Origens do totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

ASSIS, J. M. M. [1882]. *O Alienista*. São Paulo; Porto Alegre: L&PM Pocket, 1998.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2002.

BLADE RUNNER – O caçador de andróides. Ridley Scott. The Ladd Company Shaw Brothers. Estados Unidos da América: Warner Bros. 1982. (117 minutos), colorido.

CASALI, A. Descolonização e Direitos Humanos na Educação. *Revista de Educação Pública*. Cuiabá, UFMT, v. 23, n. 53/1, p. 259-279, maio/ago. 2014. Disponível em:

<<http://periodicoscientificos.ufmt.br/ojs/index.php/educacaopublica/article/view/1617>>. Acesso em: 16 ago. 2018.

_____. Direitos humanos e diversidade cultural: implicações curriculares. *Revista de Educação Pública*. Cuiabá, UFMT. maio/ago. 2018, v.27, n.65/2, p. 549-572.

Disponível em:

<<http://periodicoscientificos.ufmt.br/ojs/index.php/educacaopublica/article/view/6883>>.

Acesso em: 16 ago. 2018.

DALLARI, D. A. *Os direitos da mulher e da cidadã por Olímpia de Gouges*. São Paulo: Saraiva, 2016.

DAMÁSIO, A. *E o cérebro criou o homem*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

DUSSEL, E. *El humanismo semita*. Buenos Aires: EUDEBA, 1969.

_____. *Para uma ética de la liberación latino-americana, I e II*. Buenos Aires: Siglo XXI Argentina Editores, 1973.

_____. *Método para uma filosofia de la liberación*. Salamanca: Sígueme, 1974.

_____. *Filosofía de la liberación*. México: Edicol, 1977.

_____. *1492. O encobrimento do Outro: a origem do mito da modernidade*. Trad. Jaime Clasen. Petrópolis: Vozes, 1993.

_____. *Ética de la liberación en la Edad de la Globalización y de la exclusión*. Madrid: Trotta, 1998.

FRANZ, M. L. O processo de individuação. In: JUNG, C. G. *O homem e seus símbolos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997.

FREIRE, P. *Pedagogia do oprimido*. 4. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

_____. *Pedagogia da autonomia*. Saberes necessários à prática educativa. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

FREUD, S. [1917] *Uma dificuldade no caminho da Psicanálise*. Trad. Jayme Salomão. Edição Standard brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1996, vol. XVII.

GALIMBERTI, U. *Le cose dell'amore*. Milano: Feltrinelli, 2004.

HAMM, C. V. Filosofar nos limites da razão: sobre o conceito de filosofia em Kant. *Intuitio*. vol. 3, nr. 1, jun. 2010, p. 14.

KAHNEMAN, D. *Rápido e devagar: duas formas de pensar*. Trad. Cássio Leite. Rio de Janeiro: Objetiva, 2012.

- KANDEL, E. *Em busca da memória: o nascimento de uma nova ciência da mente*. Trad. Rejane Rubino. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- KIRK, G. S.; RAVEN, J. E.; SCHOFIELD, M. *Os Filósofos Pré-Socráticos*. Trad. C.A. Louro Fonseca. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1994.
- LACAN, J. *Séminaire XVI (1968-1969)*. Paris: Éditions du Seuil, 2006.
- LÉVINAS, E. *Totalité et Infini. Essai sur l'exteriorité*. Paris: Librairie Générale Française, 1988.
- MERLEAU-PONTY, M. [1964] *O visível e o invisível*. Tradução J. A. Gianotti e A. M. D'Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 1971.
- MLODINOW, L. *Subliminar: como o inconsciente influencia nossas vidas*. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.
- NASCIMENTO, M. Questionar lugar de fala “mata” literatura, diz Mia Couto. UOL Notícias, UOL TAB #159. São Paulo. Disponível em: <<https://entretenimento.uol.com.br/noticias/redacao/2018/05/24/uol-tab-159-mia-couto.htm>>. Acesso em: 16 ago. 2018.
- NEGRI, A.; HARDT, M. *Multidão*. Rio de Janeiro: Record, 2005.
- ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS – ONU. *Declaração Universal dos Direitos Humanos*, 1948. Disponível em: <<http://unesdoc.unesco.org/images/0013/001394/139423por.pdf>>. Acesso em: 16 ago. 2018.
- OVÍDIO, P. *As metamorfoses*. São Paulo: Madras, 2003.
- PEREIRA, I. *Dicionário Grego-Português e Português-Grego*. 8. ed. Braga: Livraria A.I., 1998.
- PESSOA, F. / Álvaro de Campos [1935]. Cruzou por mim, veio ter comigo, numa rua da Baixa. In: _____. *Obra poética*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1995.
- REALBOTIX. Disponível em: <<https://realbotix.com/Company>>. Acesso em: 16 ago. 2018.
- RICOEUR, P. *Soi-même comme un autre*. Paris: Éditions du Seuil, 1990.
- ROSA, J. G. [1962] O espelho. In: _____. *Primeiras estórias*. ROSA, Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005, p. 113-120.
- ROUDINESCO, E. *Dicionário de Psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- ROUSSEAU, J.-J. [1762] *Emílio*. Mira-Sintra: Publicações Europa-América, 1990.
- SARTRE, J.-P. [1944]. *Huis clos – entre quatro paredes*. Barcelona: Gallimard, 2009.

_____. [1946]. *O existencialismo é um humanismo*. Trad. Vergílio Ferreira. 3. ed. Lisboa: Editorial Presença, 1970.

SCHOPENHAUER, A. [1818]. *O mundo como vontade e representação*. Trad. M. F. Sá Correia. Rio de Janeiro: Contraponto, 2001.

TORRINHA, F. *Dicionário latino português*. Porto: Gráficos Reunidos, 1942.

VYGOTSKY, L. S. [1934]. *A formação social da mente: o desenvolvimento dos processos psicológicos superiores*. Trad. José Cipolla Neto *et al.* São Paulo: Martins Fontes, 1991.

WITTGENSTEIN, L. [1921]. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trad. Luiz H. L. Santos. 2. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1994.

ZAK, P. *A molécula da moralidade*. Trad. Soeli Araújo. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012.

Data de submissão: 02/07/2018

Data de aprovação: 06/08/2018