

## O “OUTRO” COMO FATO: UMA ABORDAGEM SOBRE A RELAÇÃO ENTRE FILOSOFIA E VIOLÊNCIA<sup>1</sup>

Dulcelene Ceccato\*

**Resumo:** No presente artigo analisamos o vínculo entre filosofia e violência quando diferentes paradigmas são relacionados. A filosofia como pergunta sobre o ser pode encerrar uma violência a outros pontos de partida, como no caso da apercepção e aproximação ao outro (humano) quando, quem se aproxima, é o sujeito ocidental do *ego cogito*. Daí que propomos duas críticas como tentativa de compreender as causas da violência filosófica, bem como de encontrar um ponto de partida que seja ético para a sua superação. São elas: a crítica da filosofia intercultural a este sistema filosófico de mão única; e a análise das concepções de “outro” com suas tipologias de aproximação e suas consequências éticas.

**Palavras-chave:** Violência, Outro, Filosofia Intercultural, Ética.

**Abstract:** In this article we analyze the link between philosophy and violence when different paradigms are related. Philosophy as a question about being might enclose a violence to other points of departure, as in the case of apperception and approach to the *other* (human being), when the one who approaches is the western subject of the *ego cogito*. Hence, we propose two critiques as an attempt to understand the causes of philosophical violence, as well as to find an ethical starting point to its overcoming. They are: the critique of the intercultural philosophy to this one-way philosophical system; and the analysis of the conceptions of “other” with its typologies of approaches and its ethical consequences.

**Key-words:** Violence, Other, Intercultural Philosophy, Ethic.

### 1. Introduzindo os problemas

Na era das conexões globais instantâneas e paradoxalmente das relações fragmentadas, não é estranho a emergência de tensões e polarizações. Nesta situação, as relações como modos de aproximação real ou virtual ganham uma urgência inexorável do ponto de vista moral e ético que apelam a filosofia<sup>2</sup>. Tomemos como exemplo as relações virtuais que se dão pelos canais das mídias sociais e digitais. Seus criadores “intendiam” unir a aldeia global, mas elas foram além: tornaram-se instrumentos de divisões, polarizações e manipulações em escala planetária. As redes sociais e digitais e seus usuários em massa têm grande dificuldade de se renderem a um código de ética. Por elas se exerce uma individualidade impessoal e livre de censuras.

---

\* Dulcelene Ceccato é licenciada em filosofia pela PUC-PR e Mestre e Doutora pela Pontificia Università Gregoriana de Roma, Itália.

<sup>1</sup> Este artigo está baseado em nossa investigação filosófica que deu origem ao primeiro capítulo de nossa dissertação doutoral sob o título: “Alteridade e Outro no paradigma do Ser”.

<sup>2</sup> Aqui fazemos referência ao contributo inquestionável de Emmanuel Lévinas, invertendo o ponto de partida da filosofia da tradição: primeiro não é o Ser, mas a Ética.

Entretanto, os indivíduos são “outros” de seus perfis ou são a verdade de si mesmos em seus falsos perfis?

Para a filosofia, este paradoxo assume um caráter desafiador. Pensar a problemática das relações em situação de interconectividade e interculturalidade requer uma transformação ética do pensamento, a fim de tocar no fundo da mesma e para garantir a paz. Isso não significa eliminar a tensão, pois ela é salutar para o avanço de novos insights. Por isso, a mediação do *dia-logar* ou *poli-logar* pode abrir um caminho para uma inteligibilidade exigida por este novo tempo. Lembremos que *diálogo*, é composto do prefixo grego *dia*, que significa *através* e também *separação* ou *diversidade*. Enquanto que o substantivo *logos*, significa *razão*, *pensamento*, um discorrer interior. *Logos* significa ainda *palavra*, que é a expressão deste discorrer interior. Portanto, o diálogo exige reflexão que requer estudo, meditação e ponderação sobre o que é dado a pensar. O prefixo *dia* induz à ideia de um distanciamento, um posicionar-se *aquém ou além de*, em situação de diferença. É aqui que o diálogo ganha força como *ponto de partida* e *método* para o encontro, o confronto, a significação e a ampliação da visão sobre os problemas de qualquer ordem, sobretudo ético-morais.

Há algumas décadas surgiu um novo modo de abordar uma inteligibilidade para as relações numa era global interconectada: a “filosofia intercultural”<sup>3</sup>. Um de seus fundadores, Franz Martin Wimmer, cunhou o termo *poli-logue*, frente à pergunta: “Como podemos alcançar, tanto transcultural como globalmente, insights e verdades válidos se nossas percepções do mundo e os meios para expressá-las são particulares (para não dizer paroquiais), fora da necessidade?” (WIMMER, 2010, p. 25). *Poli-logue* se converteu num modelo de relação que ele propôs para evitar que a filosofia, de origem greco-latina, continue se impondo como modelo universal e único, válido para todas as situações e contextos exteriores a esta matriz cultural. Para Wimmer, é preciso ir além do *dia-logos* e alcançar um *poli-logos* por causa da situação intercultural do mundo.

De que trata a filosofia intercultural? Ela tem a missão de buscar a inteligibilidade de uma existência ética para a convivência entre *diferenças*. Sendo filosófica, esta inteligibilidade é mais radical do que uma análise crítica sobre o contexto social ou político ou o fenômeno do

---

<sup>3</sup> Este termo foi cunhado pelo filósofo cubano que vive na diáspora, Raúl Fornet-Betancourt, um dos maiores representantes deste debate. Entre suas inúmeras obras, conferir: *Transformación intercultural de la filosofía. Ejercicios teóricos y prácticos de filosofía intercultural desde Latinoamérica en el contexto*. Bilbao: Desclée de Bouver, 2001.

movimento migratório e cultural das últimas décadas, pois a filosofia toca a raiz da problemática intercultural no pensamento. Isto implica assumir conscientemente uma autocrítica com respeito à violência que um sistema filosófico único pode estar exercendo sobre outros possíveis. Implica ainda adentrar-se nas tensões e inquietudes das relações humanas em geral, onde a concretude da vida interrompe o discurso lógico, teórico e linear que tem caracterizado a tradição filosófica ocidental. A nossa reflexão parte desta *situação hermenêutica* (MALL, 2000, p. 2)<sup>4</sup>, caracterizada pela interculturalidade ou transculturalidade do mundo e também pela alta tensão presente nas relações humanas sob essas condições. Tudo isso impõe um interrogativo ético para a filosofia.

## **2. A crítica da filosofia intercultural à tradição filosófica ocidental**

Chamamos de *tradição filosófica ocidental* o pensamento filosófico que se originou na Grécia antiga e se desenvolveu e se ramificou numa imensa diversidade de abordagens na história da Europa Ocidental e no mundo Anglo Saxão. Este modelo filosófico greco-latino foi levado a quase todos os recantos do planeta através das colonizações e também da expansão missionária dos cristãos ocidentais. Essa tradição se assenta em alguns pilares inquestionáveis sobre os quais pousa a busca da verdade: o pilar do verbo/substantivo *Ser* como o princípio mais simples e último do pensamento e que eterniza uma questão: “o que *é*”, cuja resposta também se eterniza e se explicita na rica variedade de abordagens filosóficas; o segundo pilar depende desse, pois se o princípio investigado e especulado é último, ele é logicamente universal, aplicável ao todo, pelo fato que pode explicitar a unidade de um todo diverso; e o terceiro pilar é o princípio de não-contradição no julgamento da verdade e da falsidade, cuja discussão também se eterniza e se diversifica, tanto quanto a busca da verdade sobre o ser.

Ora, a crítica feita pela maioria dos pensadores e pensadoras da filosofia intercultural à tradição ocidental é que seu universalismo é impessoal e esvaziado de singularidade e das tensões das

---

<sup>4</sup> A expressão *situação hermenêutica*, utilizada pelo filósofo Ram Adhar MALL, se restringe à atual situação de relações de reciprocidade entre países e continentes em larga escala. Para nossa análise, vamos ampliar a abrangência do conceito de Mall, a fim de abarcar todas as diferenças que na contemporaneidade convivem, sejam elas a nível global ou num contexto particular. Um exemplo disso é o que ocorre no Brasil, cuja multiculturalidade originária se apresenta como uma complexidade hermeneuticamente interessante e urgente, ainda muito pouco considerada pela filosofia.

relações com outros modelos possíveis. Logo, ele ignora outros verbos que poderiam ter constituído sistema ou método de compreensão do mundo. É um universalismo de mão única, que se atribuiu o universal do Ser. Assim, a filosofia ocidental se absolutizou e se auto justificou, terminando por legitimar a violência da negação verso outros universais possíveis. Assim, o ocidente vem concebendo e implantando o seu próprio arcabouço cultural e filosófico. Nossa reflexão se alinha a esta crítica, sublinhando que, em uma *situação de hermenêutica intercultural*, é preciso perguntar se o termo grego “filosofia” pode identificar-se apenas com o único modo de conceber e de exprimir o real, o existente, a cultura, a moral, o modelo político e econômico, etc. como é na compreensão ocidental, a qual sempre esteve intimamente ligada a um povo e a uma cultura que é a da Europa Ocidental e a do mundo anglo-saxão. Se cada discurso reflexivo é plausível e possível porque ancorado em um contexto que lhe doa a linguagem, as crenças, os códigos, os mitos, os símbolos e os temas a serem significados e representados na sua elaboração – o que não significa negar a universalidade descoberta pelos gregos – podemos admitir, então, outros universais possíveis tão verdadeiros quanto o da concepção filosófica ocidental.

Alguns expoentes da filosofia intercultural levam ao extremo essa pergunta e essa crítica afirmando que um discurso filosófico elaborado em um contexto de diferenças, deve ouvir outras “vozes” que se constituem também como saber elaborado, o que alarga o campo onde a verdade se doa (FORNET-BETANCOURT, 2001, p. 93). Elas são as vozes da arte, por exemplo. Assim, o encontro intercultural em filosofia requer o reconhecimento das diferenças paradigmáticas que estão na base dos sistemas ou regimes de pensamento e das representações diversas que emergem das muitas culturas. Se assim é, a filosofia perde o seu estatuto de discurso reflexivo? No núcleo da questão filosófica intercultural, portanto, se encontra essa crítica ao modelo filosófico que se concebeu, dissimulando as diferenças e ignorando ou negando outros modelos ou sistemas.

Citamos aqui dois exemplos de crítica filosófica realizada a partir de dentro do arcabouço ocidental: Emmanuel Lévinas (1906-1995) e Rodolfo Kusch (1922-1979). Em suas obras encontramos a argumentação sobre a necessidade de romper com esse absolutismo teórico ocidental, apontando para a problemática ética. Buscaram isso pela via do entrecruzamento de diferentes concepções de mundo e de existência, fundadas em diferentes arranjos culturais. Fazendo uso da fenomenologia husserliana, Lévinas anunciou o princípio da ética em contraposição ao princípio do ser, entrecruzando o sistema judaico da mesma e criticando a

inteira tradição filosófica ocidental (LÉVINAS, 2007, p. 233-234). Kusch, por sua vez, refletiu sobre o verbo *Estar* das línguas espanhola e portuguesa faladas no Continente e seus correspondentes termos em algumas línguas dos povos originários dos Andes, para apresentar um outro princípio paradigmático pelo qual se orienta também a sabedoria popular. Ele entrecruzou estes saberes em oposição à tradição ocidental fundada no princípio do *Ser*, utilizando como método de análise a fenomenologia ontológica inspirada em Heidegger (KUSCH, 2011, p. 105).

No encontro entre diferentes concepções de mundo e de ética, a crítica que emerge desses dois pensadores parte do ponto de vista de que a *alteridade do outro* rompe com a subjetividade concebida em termos de identidade, de autoreferencialidade e de autoconsciência. Rompe, portanto, com o sujeito do *ego cogito* como unidade que estabelece a intersubjetividade e, portanto, a verdade. Em Lévinas, o sujeito é pensado como *um-pelo-outro, refém, diaconia*. Em Kusch, o sujeito não aparece teorizado, mas como *sujeito filosofante*, ou *outro como outro* em si mesmo, por isso, o encontro entre sujeitos é sempre encontro intercultural, interracial, intersimbólico, interfilosófico. Encontramos no pensamento de Lévinas e de Kusch uma fenomenologia da existência que busca a alteridade esquecida ou negligenciada pela tradição, sobretudo moderna, pois a ela interessava mais uma ordem lógica ou a confortante resposta de um fundamento e de uma universalidade únicos para todos – em síntese, o “um” de uma série – que considerar o outra na sua *diferença em si*. Devido ao limite desta nossa análise, não podemos aprofundar o pensamento destes dois filósofos, mas apenas citar os aspectos importantes que justificam o escopo do que vamos demonstrar a seguir, a saber, o problema da relação entre filosofia e violência.

Lévinas demonstrou que a filosofia moderna ordenou o mundo sob o eixo do *Mesmo* (=Sujeito) e de seu domínio sobre ele, continuando a considerar a *Alteridade* desde um ponto de vista parmenidiano, isto é, como *defeito no Ser*: “o Ser é; o não-Ser não é” e, por consequência, identificou o não-Ser com o Outro, transferindo a este um caráter de estranheza. A partir deste ponto, interpretaremos as consequências filosóficas dessa identificação. Kusch ao interpor o verbo *Estar* ao do *Ser* como verbo da América (do Sul), realizou uma virada nos temas que interessariam a filosofia em geral. Este tratado iria requerer longas argumentações, uma vez que pensar a partir do *Estar* demandaria uma conversão do intelecto e uma decisão para pensar o “próprio”, pois como diz o autor, “a nossa [filosofia] está disponível, porém, para obtê-la, é preciso pensar” (KUSCH, 2010, p. 317), superando o medo de pensar a nós mesmos e indo

além da atitude acadêmica esterilizante (KUSCH, 2011, p. 11). Trataremos, pois, de clarificar os problemas que indiretamente são inspirados no posicionamento específico dos dois filósofos com relação à “alteridade” e o “outro”, desconstruindo seus significados e questionando seu uso na filosofia contemporânea e suas consequências éticas, pois o “outro” como *factum*, é um provocador de tensões à paz do *ego cogito*, isto é, do *Mesmo*.

### 3. “Alteridade e “Outro”: numa situação hermenêutica de interculturalidade

Para aprofundar esta problemática das relações entre diferenças desde o ponto de vista filosófico numa situação hermenêutica intercultural, optamos por expor uma análise dividida em duas partes: Na primeira, abordaremos o conceito de “outro” e de “alteridade” a partir tradição filosófica ocidental. Vamos analisar a semântica destes termos e como ainda são tomados entre nós, a fim de situar a problemática das relações da situação hermenêutica que urge “entre nós”<sup>5</sup>. A filosofia não é uma ciência pragmática, mas um modo de consciência – ser a consciência de uma problemática e explicitá-la é a missão primordial da filosofia. Por isso, em uma situação nebulosa como a das relações interpessoais, o tema da “alteridade” e do “outro” em filosofia são de grande atualidade. Na segunda parte, buscaremos apresentar o estudo sobre as “tipologias de aproximação” ao outro, realizado por Françoise Mies, filósofa e biblista belga. Mies parte da tese de que há uma confusão conceitual sobre o vocábulo *alteridade* utilizado atualmente na filosofia, o qual resiste à vocação essencial da mesma que é a universalidade. *Alteridade*, pois, diz respeito ao *outro como outro*, este que resiste e põe obstáculos à identidade e ao projeto mesmo da filosofia. As razões dessa confusão em relação à alteridade são, de uma parte, de ordem linguística e, de outra, de ordem antropológica e ética, acompanhadas de questões metafísicas e de fundamentos da ética (MIES, 1994, p. 7). As interrogações de Mies partem das obras de dois autores contemporâneos: Emmanuel Lévinas e

---

<sup>5</sup> O “entre nós” significa o problema ético da interconectividade e da interculturalidade que transpassa todas as dimensões da existência de sujeitos. Refere-se também à crítica de Kusch que fazemos nossa, a respeito do medo de pensar o que nos diz respeito diretamente. Aqui se encontra o desafio de seu pensamento aos pensadores e pensadoras sul americanos, ocupados com compreender e argumentar filosofias alheias e não tomando como próprios os temas e problemas locais para considera-los desde um ponto de vista filosófico. Esta crítica se estende em quase todas as obras de Kusch, através de seu sistema que parte do princípio do *Estar*, tornando difícil determinarmos uma ou outra referência para ser consultada.

Paul Ricœur, e do debate sobre as abordagens de cada um com respeito ao problema da “alteridade”.

#### 4. A abordagem da tradição sobre ‘alteridade’ e ‘outro’

Nesta primeira parte apresentamos a semântica e os significados filosóficos dos termos ‘alteridade’ e ‘outro’, ou seja, a problemática teórica que relaciona estes termos ao paradigma do Ser e como estes significados estão sendo questionados pela filosofia intercultural. É preciso, antes de tudo, que nos perguntemos: Quem é o “outro”? Que coisa é a “diferença”? Quem determina que o outro seja outro? É “outro” de quem? Como podemos afirmar na filosofia intercultural que existe uma diferença? Ou que existe um “outro”? Ou ainda: que exista uma “alteridade”?

Começamos pelo conceito de *alteridade*: ele encontra nos termos *hétero* (grego) e *alteritas* (latim) uma abstração do que se intende comunicar por *diverso*. Mas, são os adjetivos e pronomes demonstrativos indeterminados *allos* (grego) e *alter* (latim) dos quais derivam *hétero* e *alteritas* que levantam questões de ordem ética, ontológica, metafísica e antropológica. Na sua origem grega encontramos os vários termos: *allos* para significar *outro*; *xenos* para significar *estrangeiro*, *hóspede* ou *inimigo*; e *bárbaro* para definir o escravo que balbuciava o grego, pois normalmente este era prisioneiro de guerra estrangeiro. Este termos testemunham que, entre os gregos, o *não-grego* colocava uma questão ao sistema da *polis* e também ao *logos*.

No diálogo *Sofista* de Platão encontramos uma tentativa compreender o *movimento* como uma solução frente à concepção eleática do ser absoluto e estático, identificado com o *mesmo*. Parmênides é o maior representante do pensamento eleático e foi ele que eternizou a afirmação: “o ser é; o não-ser não é”. Desde este período encontramos uma polifonia de significações filosóficas que rendem à *alteridade* uma negação ou um defeito no *Ser*. Por sua vez, Aristóteles em *Política* tratou sobre a posição do *escravo* e do *bárbaro* no Estado grego. Assim, estas obras atestam e justificam o modo como os gregos buscavam situar os termos *allos* e *xenos* no *logos* e o termo *bárbaro* na ordem da *polis*. Em latim, *allos* e *éteros* correspondem aos termos *allius* e *alter*. Em ambas as línguas eles conformam o significado de algo alheio ao interno de uma série ou de uma quantidade: “um outro entre muitos”, ou ainda, uma “sobra”, “o que resta”

(CIGLIA, 2006, p. 306). Mas, certamente, o significado que prevaleceu ao longo da tradição é o de *diverso* ou *diferente* que o sentido grego deu desde o princípio para significar o não-grego, sendo que nesta acepção há uma carga de negação, dada a necessidade de situar o sujeito estrangeiro no sistema da *polis*. Do ponto de vista lógico e ontológico, o problema do *múltiplo* e do *uno*, do *ser* e do *não-ser* irão multiplicar bibliotecas filosóficas, pois esse será o paradigma e a problemática com a qual se ocupará a filosofia da tradição e também a filosofia moderna.

Na contemporaneidade, a filosofia da alteridade reevoca estas questões criticando, no entanto, as significações a partir da ética. Ainda dentre os vários significados semânticos que *allos/éteros* e *allius/alter* exprimem ou são tomados, há aquele em que estes termos dizem respeito ao problema da unicidade do Ser, ou seja, o *diverso* ou o *diferente* é uma espécie de falsidade ou de defeito naquilo que deveria *ser* de um certo modo. E, por fim, a partir do sufixo indo-europeu *tero*, a alteridade carrega também a ideia de oposição, contraste, polaridade, alternativa.

Retornando a Platão e ao seu diálogo em *Sofista*, constatamos a descoberta de uma tensão ao interno do *Ser* estático de Parmênides. Pela boca do Sofista, Platão tenta dar uma certa consistência ontológica ao *não-ser* ao relacioná-lo com o termo *alteridade*. Entretanto, a tradição filosófica continuará identificando o *outro* com o *não-ser*, por causa do acento lógico concedido a estes termos: o “não-ser” é o *outro*. O curioso é que desde os gregos até a modernidade, o acento ontológico do *outro* dado por Platão se perdeu e passou-se a acentuar o mesmo separado do *Ser*.

Ainda, em *Metafísica* de Aristóteles, a noção de “alteridade” se amplia porque ele a relaciona à identidade e nela insere o múltiplo e o diverso (X, 1054a20-1054b30). Ele também doa à *alteridade* um significado mais subjetivo como o de ‘justiça’ na relação entre alteridade e identidade, em cujos termos gregos *allos* e *éteros* encontramos um peso antropológico e ético na *Ética a Nicômaco* (V, 1129b30-1130a10). Na Idade Média, entretanto, o problema do Uno e da pluralidade aristotélica se quedarão polarizados até chegar à fórmula da “verdade como adequação do real ao intelecto”, sobretudo com S. Tomas de Aquino. É quando a dificuldade se apresenta ainda maior com relação à concepção de “outro”, pois será difícil conceber qualquer alteridade que não esteja aferrada como um conhecimento para o *Mesmo* (o sujeito). Por isso Lévinas dirá que o conhecimento nestes termos é tautológico.

Assim, chegamos ao paradigma da modernidade pelo qual o conhecimento se dá na relação Sujeito-Objeto. O “outro”, então, servirá à objetivação e, logo, à posse de quem o conhece. Com Hegel, veremos a recuperação da estrutura dialética na ideia. A determinação da coisa como um absoluto implica na sua negação e o *ser*, então, se determina diante de uma *alteridade* que se distingue. No entanto, a dialética hegeliana não alcança o problema ético da relação entre a afirmação de algo e sua negação, porque pretende uma unidade em um sistema absoluto. Isso se contrapõe com a possibilidade de um conhecimento do “outro” a partir de si mesmo, ou de um outro sistema.

A confusão acerca da compreensão do conceito de alteridade não termina aqui. Ela é também verificável nas enciclopédias filosóficas em geral. F.P. Ciglia adverte que, etimologicamente,

o termo alteridade se apresenta como uma espécie de decalque linguístico modelado sobre a palavra latina *alteritas*, de uso exclusivamente filosófico. Essa traduz, por sua vez, o termo grego *ἕτεροτης* (*éteros*) que admite um uso linguístico levemente mais amplo, pois, além de indicar *diferença* ou *diversidade* no sentido estritamente filosófico, pode também evocar a ideia de *discórdia*, *divergência* ou *desunião*, no sentido mais comum. (CIGLIA, 2006, p. 305).

Deste modo, podemos reconhecer as analogias que se foram produzindo desde a idade clássica até a atualidade entre o *Ser* como o *Mesmo* e o *não-ser* como o *Outro*. A expressão disso se encontra na literatura em geral e também na vida, através de categorias que relacionam o “outro”, como já dito, com o *estrangeiro*, o *bárbaro*, o *hóspede*, o *inimigo*, o *selvagem*, o *indígena*, o *escravo*..., ou seja, um ser humano no qual falta justificção existencial. Pode-se também deduzir as consequências éticas que tais significções lógico-metafísicas foram causando nos relacionamentos inter-humanos na história do ocidente. Hoje utilizamos ainda muitas outras terminologias para categorizar o *outro* como o portador de um *defeito no Ser*. Embora vivamos numa situação de êxodo global e intercomunicação planetária, cujas fronteiras da identidade tendem a se esvaecer, paradoxalmente, entre os muitos outros muros empíricos que se erguem para nos dividir, também os muros da linguagem se avolumam, fazendo com que vivamos o *factum* e também a sua metáfora contraditória, o que traduz simbolicamente a tensão interior que aflige o *logos* egológico, isto é, o *logos* do *Mesmo* diante do apelo moral que a inegável emergência corpórea do semelhante provoca.

Entretanto, nesta mesma tradição encontramos alternativas que não se tornaram paradigmas. Como vimos, tais soluções estão presentes no mesmo Platão em *A República*, na sua concepção de *Bem* para além do *Ser*”: “é por ele que o Ser e a essência lhes são condicionados, apesar de o bem não ser uma essência, mas estar acima e para além da essência, pela sua dignidade e

poder” (VI, 509b). Ou ainda, em Anselmo de Cantuária, em sua noção de *alteridade* atribuída a Deus (MIES, 1994, p. 20). Finalmente, chegamos ao pensamento contemporâneo da *alteridade*, que tolhe o aspecto lógico-cognitivo dado pela tradição para considerar este conceito no campo ontológico-ético, como encontramos em Lévinas.

## 5. Tipologias de aproximação ao “outro”

Françoise Mies liga os conceitos de ‘alteridade’ e ‘outro’ à concepção de “diferença”, e nos propõe diferentes *tipologias* de aproximação<sup>6</sup>. Cada tipologia possui um modo de percepção ou apercepção do *outro* que corresponde a uma posição de aproximação e, conseqüentemente, a uma *atitude ética*. Ela estabelece ao menos quatro tipologias:

- A primeira, ela chama de “tipologia de aproximação” de *alodidade*, um neologismo que ela toma do termo grego *allos* (=outro). Essa posição se aproxima do ‘outro’ como de um ‘terceiro’ que especula (*specula*= guarita de observação) e faz dele objeto de conhecimento. É a posição das ciências em geral e até mesmo a posição do filósofo/a que toma distância do objeto de sua investigação para refletir e elaborar sua compreensão. Mesmo que para a razão seja necessário o distanciamento, em termos de relação inter-humana, porém, esta posição pode incorrer no risco da violência porque a razão deve operar a definição, diferindo e assemelhando o ‘outro’. De outra parte, a diferença é uma realidade ôntica – nós diferenciamos as coisas e assim as conhecemos. Logo, não é possível descartar totalmente a posição de *alodidade*. Mas a sua radicalização pode estabelecer relações éticas em dois modos extremos:

1) o ‘outro’ é percebido e concebido como “um” de uma série (um entre muitos) e assim é relativizado numa pluralidade sem fronteiras, na qual a sua diferença é suprimida. Podemos verificar esta situação na concepção universalista e ideológica do humano como homem, branco e ocidental que embasa o racismo e a misoginia neste Continente; ou na situação de um operário dentro de uma fábrica, identificado com um número.

2) o ‘outro’ é percebido e concebido na sua diferença radical, tornando-se incomensurável. Assim, ele pode ser isolado e descartado. Foi o caso do habitante originário das Américas do

---

<sup>6</sup> Cf. *op.cit.*

qual se duvidou possuir alma, por isso, passível de eliminação. Depois dele, os africanos subsaarianos traficados para cá tiveram sorte ainda pior. Mas, para não ficar no passado, os povos originários deste Continente, com raríssimas exceções, continuam sendo descartados de reconhecimento existencial e cultural, por não se submeterem a um *modus vivendi* hegemônico.

A alteridade que o modo de aproximação da *alodidade* se refere, inclui tanto o humano quanto os animais e outros seres vivos.

- A segunda “tipologia de aproximação” ao ‘outro’ é aquela que o concebe inserido e confundido com o *elemental*. Nessa acepção, o *outro* encontra-se no mundo, prezo às coisas, por necessidade de sobrevivência. Essa indiferenciação entre o existente como *outro* e a sua identificação com o pano de fundo da natureza, das coisas ou de uma ideia à qual ele foi ligado, justificou e justifica a escravização de tantos povos e a exclusão de grupos humanos. A mais exemplar foi a escravização diferida pelas colonizações europeias na modernidade. Entretanto, essa posição continua atuante com relação aos pobres como categoria e também com relação às outras diferenças presentes na chamada ‘globalização’ contemporânea. Encontramos aqui a base das exclusões de povos ou de culturas inteiras. Mas, sobretudo, de classes de pessoas: pobres, indígenas, negros, pardos, certos grupos de mulheres, populações LGBTs (sigla para Lesbicas, Gay, Bissexual e Transgender), povos de rua e outros. Estes são identificados com esse *elemental* que justifica e “naturaliza” a violência sobre eles.

- A terceira é aquela em que o “outro” é análogo ao *mesmo*, ou seja, ao “eu”. É o caso de nossa relação com Deus, com a voz da consciência, com a morte, com o mal, com o sofrimento, com minha própria natureza... É a relação com uma *alteridade* como realidade positiva exterior, frente a qual eu também resisto, mas paradoxalmente, não posso me destacar porque nela estou imerso. Contudo, o conceito de *alteridade* na filosofia contemporânea foi resgatado por Emmanuel Lévinas e reservado ao *outro* como o existente humano, por isso Mies chama estas alteridades pelo neologismo de “heteridade”. Na aproximação às *heteridades* acima, eu me situo como um “terceiro” ou em uma imersão.

- A quarta tipologia é a que busca resolver a problemática das três primeiras, sobre as quais se fundam os racismos dos dias atuais. Segundo Mies, para remover o ‘outro’ destas polarizações e confusões, é necessário interromper a “diferença indiferenciada” que relativiza o outro; ou a “diferença incomensurável” que o isola e descarta; e, igualmente, a “diferença fundida no elemental” que elimina o outro. Esta remoção ou superação se dá através da percepção da

*alteridade* sugerida por Lévinas, na sua concepção de Rosto. Ele é essa *alteridade* que interrompe as polaridades porque me *interpela*. No face a face o outro é *outro em si*. Diante dele *nada posso* – o Rosto tolhe todo o meu poder. Devido a isso, em Lévinas a ética é anterior ao movimento da intencionalidade e se impõe como responsabilidade absoluta – não emerge primeiramente uma categorização do outro, mas a responsabilidade.

## 6. Conclusão inconclusa

A partir destas clarificações preliminares com respeito às “tipologias” de aproximação ao “outro”, podemos conceber os fundamentos de uma ética para a filosofia intercultural em tempos de ódios e polarizações de abrangência global? Há que considerar que a transformação da filosofia passa pela ética – a pessoa primeiramente implicada nessa transformação é o profissional da filosofia. Aqui convém repetir o questionamento dos dois filósofos citados inicialmente, Lévinas e Kusch: para o primeiro, o valor de uma filosofia é a sua solicitude às angústias e às preocupações do presente, ou seja, é o seu “misturar-se” à temporalidade, é a sua solicitude às dores atuais da experiência humana (LÉVINAS, 1935, p. 67; 1984, p. 142). Isso significa enfrentar a conflitualidade do mundo para tolher do pensamento o risco de cair na tentação do discurso neutro, impessoal e de totalidade, que o rende vulnerável à violência. Aqui encontramos uma inversão do ponto de partida do filosofar: da visão do terceiro neutro correlato ao *logos*, à escuta que corresponde à hospitalidade da alteridade de outrem no encontro face a face.

Kusch, à sua volta, afirma que a função da filosofia é “serviço à vida” (KUSCH, 2010, p. 315) porque esta possui a verdade na sua totalidade. Se a filosofia é uma busca da verdade, afirma ele, esta deve ser buscada na vida. A busca da verdade é um inserir-se, pois, no “terreno” do humano: o “material vivente” (KUSCH, 2009, p. 5). Filosofar, portanto, é estar situado e, em nosso caso, é reescrever aquele modo de pensar indígena e popular no qual a vida escorre e se exprime como *antidiscorso* ou *negação* com relação à lógica do ser. Esse é o modelo do *Estar* que, relegado como *doxa* (opinião), nega a determinação do *Ser* que violou o direito de pensar e viver das culturas originárias americanas. A negação é, ao mesmo tempo, afirmação de uma lógica outra: aquela do símbolo que preenche de significados a existência cotidiana. Assim,

Kusch inverte a fórmula cartesiana: o “eu penso, logo existo” torna-se “eu existo, logo penso”, porque se existo, *estou*, então, situado no chão de uma cultura, uma comunidade, uma geografia, uma linguagem. Isso explica a última parte sua filosofia que trata do problema geocultural do pensamento<sup>7</sup>.

Sendo a filosofia um *misturar-se à temporalidade* e com o *material vivente* para um *serviço à vida*, pode-se, então, compreender a categoria “outro” de nossos autores como uma representação do símbolo, cuja acessibilidade demanda muito mais que um especular filosoficamente uma característica do *ser*. Demanda um comprometer-se em primeira pessoa, com a tensão do texto e do contexto hermenêutico. Isso muda não só o ponto de partida da filosofia, mas também o seu resultado. A que e a quem tem servido as filosofias que fazemos? Este questionamento ético paira de modo espectral, enquanto o “Outro” não for assumido como *factum* que doa significado ao *Mesmo* e seu próprio *cogito*.

## Referências Bibliográficas

ARISTÓTELES. *Metafísica. Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale*. Tradução de Marcelo Perine, São Paulo: Loyola, 2002, v.2.

———. *Ética Nicomachea*. 4. ed. Traduzione di Carlo Natali. Roma-Bari: Editori Laterza, 2005.

CECCATO, Dulcelene de Fatima. Alteridade e Outro no paradigma do Ser. *In: A filosofia como hermenêutica-em-diálogo: uma abordagem intercultural da Ética em Lévinas e do Estar em Kusch*. P. 422. Tesi Dottorali – Pontificia Università Gregoriana. Facultas Philosophiae, Nr. 6615. Roma, 2017. cap. 1, p. 29-44.

CIGLIA, Francesco Paolo. *Enciclopedia Filosofica Bompiani*. Milano: Bompiani. 2006. v.1.

---

<sup>7</sup> Sobre isso conferir, sobretudo, *Geocultura del hombre americano*. Obras Completas. Rosario: Editorial Fundación Ross, 2011, t.3, p. 9-239; *Esbozo de una antropología filosófica americana*. Obras Completas. Rosario: Editorial Fundación Ross, 2011, t.3, p. 243-434.

FORNET-BETANCOURT, Raúl. *Transformación intercultural de la filosofía. Ejercicios teóricos y prácticos de filosofía intercultural desde Latinoamérica en el contexto*. Bilbao: Desclée de Bouwer, 2001.

KUSCH, Rodolfo. *América profunda* (1962). In: *Obras Completas*. Rosario: Editorial Fundación Ross, 2009, t.2.

———. “*En Sudamérica es preciso asumir lo indígena*” (1970). In: *Obras Completas*. Rosario: Editorial Fundación Ross, Rosario, 2010, t.4.

———. *Geocultura del hombre americano* (1975/76). In: *Obras Completas*. Rosario: Editorial Fundación Ross, 2011, t.3.

———. *Esbozo de una antropología filosófica americana* (1978). In: *Obras Completas*. Rosario: Editorial Fundación Ross, 2011, t.3.

LÉVINAS, Emmanuel. *L’au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*. Paris: Minuit, 1982.

———. “*L’actualité de Maïmonide*”. In: *Paix et Droit*. N° 4. Avril, 1935, p. 6-7; CHALIER, Catherine; ABENSOUR, Miguel. (Ed.) *Cahier de l’Herne. Emmanuel Lévinas*. Paris : L’Herne, 1984, p. 78-98.

MALL, Ram Adhar. *Intercultural Philosophy*. England: Rowman & Litterfield, 2000.

MIES, Françoise. *De l’«autre». Essai de typologie*. Namur: Presse Universitaires de Namur, 1994.

PLATÃO. *A república*. 14. ed. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2014.

WIMMER, Franz Martin. Is Intercultural Philosophy a New Branch or a New Orientation in Philosophy?. In: WALLNER, Fredrich G. (Ed.), *Intercultural Philosophy: new aspects and methods*. Frankfurt am Main; New York: Peter Lang, 2010, v.11.