

PERCURSO FILOSÓFICO PARA
A CONCEPÇÃO DE ALTERIDADE

Olga Sodré*

Resumo: O artigo situa a questão filosófica da alteridade na perspectiva histórica de sua elaboração desde os primórdios da filosofia ocidental até as atuais reflexões filosóficas sobre o assunto. Analisa esse conceito levando em conta as mudanças no sentido da palavra alteridade e na relação ao outro, as condições e razões da renovação desse conceito, algumas importantes contribuições sobre a questão, na nossa época. Põe em relevo a relação dessas reformulações com as profundas transformações sócio-culturais em curso e com as pesquisas no campo do conhecimento social e humano. Ressalta o duplo movimento de retorno às raízes gregas e de reformulação filosófica realizado em particular por Paul Ricoeur através de suas pesquisas sobre o ser, a consciência, a linguagem e a interpretação. Indica o percurso filosófico dessa elaboração partindo da antiga ontologia grega até a concepção ontológica contemporânea do Si Mesmo e do Outro da Consciência. Ultrapassando as antigas oposições entre o mesmo e o outro, o concidadão e o estrangeiro ou entre a mudança e a permanência, esta nova concepção do ser esboça uma ontologia da alteridade.

Palavras-chave: Si mesmo, alteridade, linguagem, ontologia, hermenêutica.

Abstract: This article situates the philosophical question of alterity within the historical perspective of its elaboration, ranging from the origins of

* Psicóloga clínica, Grupo de Trabalho em Psicologia da Religião da ANPEP. Artigo submetido para avaliação no dia 11/08/2006 com parecer favorável para publicação no dia 20/12/2006.

western philosophy to the most recent reflections on the topic. This concept analysis takes into account changes in the meaning of the word alterity as well as in the relationship to others, the conditions and reasons of this concept renewal, and some important current contributions on the issue. It also underlines the relationship between these reformulations, the profound social-cultural transformations that are presently taking place and the research in the field of social and human knowledge. It moreover emphasizes the double movement of return to the Greek roots and of philosophical reformulation, in particular that undertaken by Paul Ricoeur throughout his research on human beings, consciousness, language and interpretation. It sketches out the whole philosophical trajectory, from the ancient Greek ontology to the contemporary ontological conception of the Self/Other-Consciousness, while going beyond the traditional oppositions between self and other, citizen and foreigner, or change and permanence. This new conception of human being opens up to an ontology of alterity

Key-words: Self, alterity, language, ontology, hermeneutics.

1. Surgimento da questão filosófica da alteridade

A questão da alteridade vem se revestindo de grande atualidade e tem provocado novas e interessantes reflexões filosóficas. As raízes das formulações filosóficas a este respeito remontam, entretanto, aos primórdios da história da filosofia ocidental e de suas bases religiosas e culturais. Desse modo, a elaboração mais recente, apesar de toda sua novidade, não pode ser dissociada dessa perspectiva histórica e sócio-cultural de origem. Torna-se assim importante procurar entendê-la tanto nessa perspectiva histórica como em relação com o terreno atual no qual está florescendo, levando em conta as condições e razões desta renovação. Em outras palavras, dada a importância da reflexão filosófica sobre o outro, desde a antiguidade, o que fez com que a questão filosófica da alteridade adquirisse tal importância e suscitasse novas reformulações?

Meu enfoque desta questão filosófica, neste artigo, aborda esta interessante relação entre o novo e o antigo, entre a continuidade histórica do pensamento filosófico e a contribuição trazida por filósofos que repensaram a questão, na nossa época. A tentativa de esclarecimento deste duplo movimento me permitirá destacar a importância do corte epistemológico introduzido pela fenomenologia hermenêutica a este respeito. Considero que a longa elaboração e as transformações do pensamento necessárias para que se chegasse às mais recentes colocações sobre o assunto decorrem da complexidade do tema e da densidade dos problemas psicossociais envolvi-

dos¹. O novo modo de abordar a questão da alteridade, em nossa época, foi suscitado não apenas pela relação do tema com as profundas transformações sócio-culturais em curso², mas também pela conjugação dos esforços filosóficos com as pesquisas em diferentes áreas do conhecimento social e humano³.

Para uma melhor compreensão da questão é importante não perder de vista que o sentido da palavra alteridade foi mudando historicamente, e que sua atual relevância tomou forma no contexto da mundialização e dos novos modos de intercâmbio e convivência entre diferentes culturas, religiões e etnias. Este amplo processo foi acompanhado de mudanças no enfoque da racionalidade e da relação ao outro, e se realizou em estreita relação com a passagem para o paradigma hermenêutico. O objetivo deste artigo não é voltar às análises anteriormente realizadas sobre o desenrolar destes diferentes aspectos da questão, mas dar um passo à frente procurando aprofundar sua dimensão filosófica.

Esta rápida apresentação do atual pano de fundo histórico-cultural no qual estão desabrochando as novas formulações da questão é, contudo, imprescindível. A colocação deste pano de fundo permite ressaltar duas condições filosóficas fundamentais para a atual elaboração. De um lado, estas transformações sócio-culturais favoreceram o desenvolvimento da hermenêutica como instrumento de interpretação e releitura, em particular, da questão da alteridade e das contribuições filosóficas anteriores; e, de outro lado, o acúmulo e difusão das pesquisas sobre a identidade e a alteridade propiciaram a articulação entre estas diferentes contribuições. A abordagem de Paul Ricoeur preenche estas duas condições realizando um movimento em espiral, que retorna ao ponto de partida da filosofia ocidental a este respeito, situando a elaboração num novo patamar⁴.

¹ Pus em evidência este aspecto da questão através do estudo histórico-cultural de diferentes dinâmicas de identidade-alteridade (Olga Sodré, **Monges em Diálogo a Caminho do Absoluto — Estudo psicossocial do diálogo inter-religioso monástico**, Tese de doutorado em psicologia clínica, Rio de Janeiro: PUC-RJ, outubro de 2005). Este estudo me permitiu mostrar, por exemplo, que o processo de divisão e exclusão social interferiu na elabora o deste conceito e no próprio sentido dado   palavra alteridade.

² Estas transforma es sócio-culturais já foram por mim delineadas em diferentes textos, publicados entre 2003 – 2005, em particular em: Globaliza o e pluralismo: guerra e violência ou paz e diálogo (In Mabel Salgado Pereira e Lyndon de A. Santos, orgs, **Religião e violência em tempos de globaliza o**, S.Paulo, Paulinas, 2004, pp.11-52.).

³ A fenomenologia hermenêutica de Paul Ricoeur leva em considera o estas contribui es das ciências humanas e sociais, tais como a ling stica, a psicanálise e a história.

⁴ Paul Ricoeur não faz uma apresenta o histórica sobre o assunto, mas podem-se encontrar estas referências filosóficas mencionadas ao longo de suas duas obras fundamentais sobre a questão: **Soi-même comme un autre**, Paris, Seuil, 1990; e **Parcours de Reconnaissance**. Paris, Stock, 2004.

Não me proponho a fazer o estudo histórico da questão filosófica da alteridade⁵, mas considero essencial manter a perspectiva histórica para uma melhor apreciação da atual elaboração e da relação estabelecida por alguns filosóficos contemporâneos entre o desenvolvimento da indagação filosófica sobre o ser e do outro, na Grécia Antiga, e suas reflexões sobre a alteridade. O próprio Paul Ricoeur situa seu estudo sobre o si-mesmo e a alteridade na perspectiva de um aprofundamento da concepção da pluralidade de sentidos do ser recebida de Platão (428 – 348 / 347 a.C.) e Aristóteles (384 – 322 a.C.)⁶. Não se trata de uma simples repetição desta ontologia e de uma continuidade de sua concepção do mesmo e do outro, mas de uma reformulação que parte destes fundamentos e repensa a questão do ser em novas bases⁷.

Desse modo, o enfoque do retorno a este momento de apogeu da filosofia grega é de grande relevância para a compreensão do percurso filosófico até a atual concepção de alteridade, sobretudo tendo em vista que a reformulação de Paul Ricoeur considera não apenas a contribuição da ontologia, mas também da própria mitologia para abordagem da alteridade. O momento de surgimento da questão do ser e do outro, na Grécia Antiga, e o momento de sua reformulação atual me parecem, portanto, corresponder a dois momentos estreitamente relacionados, mas profundamente diversos. Enquanto o primeiro momento situa-se num movimento de superação da visão puramente mítica do mundo⁸, a reformulação de Paul Ricoeur se situa no momento hermenêutico da razão⁹, e procura articular diferentes tipos de racionalidade.

⁵ É importante, todavia, ressaltar que vários filósofos ocidentais continuaram a pensar sobre a questão do ser e do outro após os gregos, e deram alguns passos fundamentais para o aprofundamento da concepção de alteridade, entre eles Hegel, Husserl, Heidegger, e Lévinas, cujas contribuições são discutidas por Paul Ricoeur, em particular nas duas obras citadas no rodapé anterior.

⁶ *Soi-même comme un autre* (op. cit., p.346) .

⁷ Paul Ricoeur, por exemplo, retoma à questão do ser enquanto ato e potência e à concepção aristotélica de *energeia* em sua hermenêutica do si-mesmo e da alteridade (Idem, p.32).

⁸ A filosofia grega surge, na Antiguidade, num movimento de superação da visão puramente mítica do mundo e de introdução de um novo tipo de racionalidade como meio de compreensão da realidade. A visão mítica do mundo não desaparece, mas perde a sua hegemonia com o desenvolvimento de um modo diverso de pensar o mundo através da racionalidade filosófica. Este processo não corresponde, portanto, ao surgimento da razão em oposição à irracionalidade do mito, mas apenas a uma mudança no modo de usar a razão humana, ou mais precisamente na passagem de um modo de racionalidade para outro, no momento de transformação da tradição oral para a tradição escrita.

⁹ Como o próprio Paul Ricoeur observa, no final do prefácio de *Soi-même comme un autre*, onde reconhece que este trabalho pertence ao que Jean Greisch denomina a idade hermenêutica da razão (idem, p.38).

Deve-se destacar igualmente que estas transformações do pensamento grego ocorreram dentro de um mais amplo e anterior processo de mudanças¹⁰. Desse modo, as mais decisivas contribuições gregas para a questão do ser, do mesmo e do outro, as de Platão e Aristóteles, refletirão as preocupações a respeito das condições do ser no mundo grego daquela época. Assim sendo, embora estes filósofos sejam freqüentemente apresentados como as fontes de dois caminhos que não cessam de se confrontar ao longo da história da filosofia¹¹, mostrarei, a seguir, que eles deram, cada um ao seu modo, uma fundamental contribuição conjunta para a construção de uma ontologia que situa a reflexão sobre o ser no mundo, abrindo esta questão tanto para sua dimensão política e ética como para sua dimensão metafísica.

2. O ser e o outro na antiga ontologia grega

Platão elabora sua filosofia ligando a realização do ser à relação com o outro, na polis¹². Uma interessante abordagem da relação desta concepção

¹⁰ Em síntese, trata-se das mudanças ocorridas, na Grécia Antiga, a partir do século VIII a.C, relacionadas ao aparecimento da polis (a cidade-estado grega), à valorização da palavra e do discurso escrito, assim como ao despontar da filosofia grega (por volta do século VI a.C) e ao desenvolvimento da vida pública, do código de leis, da idéia de igualdade e amizade entre os cidadãos.

¹¹ De um lado, são colocados os filósofos que atribuem um valor secundário aos conhecimentos do mundo tal como este se apresenta aos nossos sentidos, e que se preocupam com o que está oculto ou além do mundo; enquanto que, no outro lado, são situados os que consideram este mundo como o objeto mais adequado para a filosofia. Considera-se que a oposição entre estas duas tendências (representadas por Platão e Aristóteles) teria assim dado lugar, por exemplo, à oposição entre racionalismo e empirismo. A partir dessas duas fontes gregas, Jean Greisch (In *Être et Langage. Introduction à l'ontologie*, Paris, Association André Robert, cours polycopié, 1999, p.53) traça igualmente dois caminhos de abordagem da linguagem discursiva. Baseando-se na distinção de Dominique Dubarle (In *Logos et formalisation du langage*, Paris, Klincksieck, 1977) entre as duas vias do logos, a analítica e a dialética, ele se refere a dois caminhos que não cessam de se confrontar ao longo do desenvolvimento do pensamento ocidental: o caminho analítico e o caminho dialético. Reconheço as diferenças entre estas duas fontes e os conflitos entre os caminhos filosóficos traçados a partir delas, mas quanto ao aprofundamento da questão do ser e do outro me parece ter havido um encaminhamento conjunto mais relevante do que as diferenças no modo de abordar a questão. Realçarei, neste artigo, que Paul Ricoeur não apenas reconhece a contribuição das duas fontes, como também integra em sua reflexão sobre o si-mesmo e a alteridade tanto algumas elaborações fundamentais do caminho analítico aristotélico como a dialética do mesmo e do outro.

¹² Na República (In *Diálogos* Rio de Janeiro, Edições de Ouro, vol. III livro VII s/ data), Platão se preocupa com uma educação política que transmita, desde a infância até a vida adulta, as opiniões verdadeiras sobre o belo, o bem e o justo, ensinando os jovens a amarem a virtude e a moderação. Considerando que os seres humanos não podem se realizar fora dos quadros da polis, propõe que os cidadãos sejam educados a ultrapassar a multiplicidade anárquica de seus desejos e a ordenarem as suas relações segundo o modelo da polis ideal.

com a questão a alteridade foi feita por Janine Chanteur¹³, que a desenvolve mostrando como para Platão a ordenação dos desejos favorece a realização da felicidade dos cidadãos e a consolidação de seus laços de amizade¹⁴. Ressalta que Platão baseia-se tanto numa visão espiritual como numa sabedoria prática e na justiça aplicada ao governo da polis¹⁵, pondo em evidência que o diálogo¹⁶ e o amor são para este filósofo grego os modos mais apropriados para a caminhada em direção ao Bem¹⁷.

¹³ A importância da reflexão desta autora está em sua releitura contemporânea da filosofia e da sabedoria gregas, a partir de sua experiência em psicologia clínica e em filosofia política, assim como na relação que estabelece entre algumas descobertas psicológicas modernas e as descobertas da filosofia antiga. Janine Chanteur foi professora de filosofia política na Sorbonne (Paris) e Secretária Geral do Instituto Internacional de Filosofia Política. Seu livro, *Platon, le Désir et la Cité* (Paris, Éditions Sirey, 1980) recebeu o prêmio da Associação de estudos gregos e o prêmio Victor Cousin do Instituto de Ciências Morais e Políticas; e um outro livro seu também fundamental para enfoque filosófico da questão da alteridade, *De la guerre à la Paix* (Paris, PUF, 1989) recebeu o prêmio Bignon da Academia Francesa.

¹⁴ Janine Chanteur explica (In *Platon, le Désir et la Cité, op. cit.*) a relação estabelecida por Platão entre a ordenação dos desejos e a realização mais harmoniosa da polis, assim como sua articulação entre o bom funcionamento da polis, a ascensão filosófica para o domínio das paixões humanas e a educação dos jovens. Apresenta a concepção política de Platão e delinea seu estudo dos regimes e das leis que permitem limitar os desejos e contribuem para sua unificação, pondo em evidência como a busca incessante de satisfação através dos objetos e da acumulação das riquezas leva, ao contrário, à decadência do respeito à lei e da educação dos jovens, à dominação dos outros e à degradação da vida política da polis. Descrevendo o modelo ideal de Platão para a polis, Janine Chanteur indica como o enfoque político — educacional deste filósofo leva em consideração o cruzamento do mesmo e do outro, a superação das divisões políticas e a ascensão espiritual, a busca para atingir a unidade do ser e a tentativa de transmitir este conhecimento às sucessivas gerações.

¹⁵ Janine Chanteur assinala que, nos seus últimos diálogos, em particular no *Timeu*, Platão apresenta a alma como um princípio imortal que comporta a natureza do mesmo e do outro, a ordem e a desordem, o princípio de unidade e identidade, mas também de multiplicidade e dessemelhança. A alma é, contudo, capaz de unificar estas diferentes tendências em seu movimento de ascensão para o Um – Bem, através do complexo trabalho de ordenação dos desejos. Platão considera que a ordem do mundo, a ordem do homem e a ordem da polis são relacionados a uma única e mesma ordem, que se torna manifesta no plano sensível através deste processo de unificação e ascensão espiritual.

¹⁶ Destaca Janine Chanteur que o diálogo é o meio que convém ao conhecimento da situação ontológica do homem, pois através dele se consegue superar o que separa artificialmente uns dos outros e da fonte do conhecimento, descobrindo aquilo que une o mesmo e o outro.

¹⁷ A relação ao outro permite limitar e distinguir o mesmo e o outro, colocando em evidência as formas que podem participar entre si e as que não podem. Neste processo de unificação do ser, Eros é fundamental. Não se trata, portanto, segundo a proposta de Platão, de um processo de supressão dos desejos, mas sim da limitação e ordenação destes. No *Banquete*, Platão explica a condição de incompletude e dualidade do ser humano através do mito da cisão de um ser original andrógino por Zeus, mostrando que Eros comporta um impulso para ultrapassar esta divisão e restabelecer a original unidade do ser, que foi assim perdida. O amor humano é para Platão uma imagem do Um transcendente e um caminho para atingi-lo.

Janine Chanteur¹⁸ aprofunda sua reflexão sobre a alteridade a partir da abordagem do mesmo e do outro por Platão, transpondo esta concepção para o estudo da guerra e da paz, na relação entre aquele considerado como o idêntico e o diferente¹⁹. Amplia as reflexões de Platão e as emprega para uma original análise política e psicológica²⁰, que não entra, entretanto, em considerações a respeito da alteridade da consciência ou do Outro transcendente.

Sendo discípulo de Platão, Aristóteles recebe sua filosofia, criticá-la em alguns pontos, e a desenvolve. Estudando a indagação de outros filósofos sobre o ser, avança na sua compreensão, postula a idéia que o ser pode ser dito de muitos modos, e conclui que o ser é *ousia* (substância) e *energeia* (ser –em -ato)²¹. A importância de uma filosofia do ser em ato e potência é que ela permite não só apreender o ser em sua relação com a vida, mas

¹⁸ Em *De la guerre à la Paix (op. cit)*, Janine Chanteur põe em relevo que, na dialética de oposição e dominação entre o mesmo e o outro, os que são considerados diferentes dos mesmos tendem a serem destruídos, assimilados ou absorvidos pelos que se identificam ao mesmo. Neste caso, quando se chega ao tratado de paz, o outro é o vencido, que se deve inclinar e moldar ao vencedor, predominando, então, o que chama de alteridade negra: “Fazer a guerra, é se medir ao outro em uma opacidade tal que o outro deve morrer para que eu viva e é, paradoxalmente, preciso que eu arrisque minha própria vida para tentar impedi-lo de me matar. Nesse sentido, a alteridade do inimigo é absoluta. Se nós quiséssemos usar um símbolo, nós poderíamos chamá-la uma alteridade negra, mas prosseguindo a imagem da alquimia, é preciso acrescentar que ela não é suscetível de transmutação, pois a guerra comporta necessariamente uma referência à morte” (tradução minha do original francês, p. 15).

¹⁹ Em sua argumentação a este respeito, a autora faz referência às contribuições de Hegel para a compreensão de que as relações de domínio e servidão, de potência e de submissão nascem dessa dialética do semelhante e do diferente, do mesmo e do outro, levando à negação do outro, que ameaça o próprio poder e identidade. Considera, no entanto, que a alteridade inscrita como carência no coração do ser humano é, ao mesmo tempo, essencial, pois nós nos constituímos na relação com o outro e dele dependemos para a nossa vida e realizações.

²⁰ Estabelece uma relação entre a situação de poder e dominação com os sentimentos infantis de fragilidade, que se escondem atrás de desejos e defesas de superpotência e domínio do outro. Esta a relação ao outro é focalizada em termos de negação do outro, e as paixões, medos e desejos de auto-afirmação e glória são ligados à carência de ser. Descreve esta carência associada ao medo de não ser, ao temor da própria fraqueza e da força do outro, assim como ao temor da morte e à necessidade insaciável de se afirmar, de conquistar a vitória sobre o outro e o submeter. Para poder enfrentar a questão fundamental do outro como condição necessária de nossa humanidade, é necessário, contudo, o ultrapassamento dos medos e carências. Recusar o outro, observa ela, é preferir a afirmação da própria subjetividade à descoberta comum da verdade proposta pela filosofia de Sócrates e Platão.

²¹ Através da idéia de substância (*ousia*), Aristóteles apreende o que constitui a essência ou a realidade íntima de um ser e que faz com que este seja aquilo que é e não uma outra coisa. Focalizando a atenção no que é o ser em cada um dos entes, este filósofo chega, então, à idéia geral do ser como o que é naquilo que é, e descobre também a possibilidade do ser – como – potência (isto é, a possibilidade de poder vir a ser algo que ainda não é) e do ser – como – ato (ou seja, a realização daquilo que é neste momento). É interessante observar, no entanto, que o reconhecimento da possibilidade do ser em potência

também focalizar a mudança do ser e transcendê-la²². Aristóteles pôde assim chegar à conclusão que o ser é o princípio da existência, e que está além das distinções relativas, tais como as diferenças entre o sujeito e o objeto.

A questão do ser e do outro é tratado por Aristóteles em seu texto **Ética a Nicômaco** através da reflexão sobre relação de amizade, na qual o amigo se torna o ponto de apoio para uma reflexão metafísica²³. Analisando este estudo de Aristóteles sobre o amor de amizade, Marie-Dominique Philippe²⁴ argumenta que o conhecimento do próprio eu sou é importante, pois nos permite conhecer o ser do interior e fazer a experiência deste, mas não é suficiente, pois a limitação humana torna necessário o conhecimento do ser também no outro²⁵.

Esta reflexão de Marie-Dominique Philippe tem o mérito de ressaltar a contribuição de Aristóteles para a compreensão da dinâmica do mesmo e

como não-ser não desemboca, nesta antiga ontologia, na questão do nada, como acontecerá posteriormente em certas tendências filosóficas modernas. Platão já havia concluído que dizer que A não é B, quer dizer que A é uma outra coisa, um outro ser. Desse modo, a questão do outro surge ligada com a questão do ser, e será aprofundada pelos filósofos modernos que desenvolvem a ontologia e continuam tratando da questão do ser.

²² A filosofia grega, em particular Aristóteles, estabelece uma relação entre o ser e a vida: viver para os viventes é ser. Descobre-se assim um princípio de unidade vital, que se manifesta através das várias operações e atividades do ser vivente, e ultrapassa-se a perspectiva imediata deste, sua variação, e seu movimento de transformar-se e desenvolver-se. A ontologia tal como ela foi inaugurada por Parmênides e aprofundada por Aristóteles trata, portanto, da questão do ser enquanto ser e de seus atributos essenciais. Já as filosofias de tipo ôntico, como a filosofia de Kant, por exemplo, procurarão se afastar de qualquer reflexão ontológica, para refletir sobre os problemas internos do mundo, deixando de lado a questão da origem e transcendência do ser. Heidegger critica e se contrapõe a Kant, neste ponto, voltando à ontologia e enfatizando a questão do ser – no – mundo, a abertura do ser e a relação ao outro.

²³ Apesar de seu caráter metafísico e ético, a **Ética a Nicômaco** (*Ethica Nicomachea*, Oxford, University Press, 1979) não pode ser separada da perspectiva política de Aristóteles, tendo sido concebido como a primeira parte de um tratado em dois volumes, cuja segunda parte seria a **Política**. Minha ênfase no primeiro texto está ligada a sua contribuição inovadora para a questão do ser e do outro. Como Platão, Aristóteles considera que a felicidade e a realização do ser não podem ser atingidas isoladamente, estando associadas ao desenvolvimento e exercício de nossas capacidades, mas também à vida em sociedade. Sua concepção política busca aprofundar uma idéia do estado que permita a seus cidadãos viver a vida plena e feliz examinada em sua ética.

²⁴ Em **Retour à la source – Pour une philosophie sapientiale** (Paris, Fayard, 2005), Marie-Dominique Philippe faz um retorno às fontes da reflexão filosófica sobre o ser. Teólogo e professor de filosofia na Universidade de Fribourg (Suíça), ele é considerado um grande especialista de Aristóteles e Tomás de Aquino, tendo escrito vários livros de filosofia e teologia, em particular sobre estes dois grandes filósofos.

²⁵ Se não descobrimos o ser em um outro, permanecemos fechados em nosso ser limitado. A relação ao outro abre, ao contrário, o ser e a compreensão deste, embora para isto seja preciso não se fixar apenas na relação, mas no ser do outro, que é diferente de nós, ultrapassa a nossa própria vivência do ser, e existe independentemente de nós.

do outro²⁶, explicando como Aristóteles conjuga a relação de amizade com a possibilidade do ser se orientar para um estado de perfeição²⁷. Como Janine Chanteur, a apresentação de Aristóteles feita por este autor se refere também à alteridade²⁸, acentuando a possibilidade de ultrapassamento de si-mesmo e o reconhecimento das diferenças em relação ao outro. Através destas releituras de Platão e Aristóteles fica, portanto, evidenciada a contribuição destes para o aprofundamento da questão do ser e do outro tanto dentro dos quadros da polis como no horizonte da metafísica. Estas releituras da filosofia grega deixam, no entanto, na sombra a indagação que procurarei explorar a seguir.

3. A oposição entre o mesmo e o estrangeiro

Os gregos da Antiguidade trataram da cidadania e da amizade entre os que eram de alguma forma semelhantes. Tendo em vista a ênfase dada por estes filósofos ao mesmo, como fica, então, a colocação da relação de alteridade com o estrangeiro ou com o estranho? A retomada da reflexão inaugurada pela filosofia antiga sobre esta última questão é da maior

²⁶ Mostra que, neste texto, Aristóteles apresenta o amigo como um outro mim mesmo, no qual se pode conhecer mais intimamente alguém que nos ultrapassa, um outro ser que é único, que é semelhante a nós mesmos e, no entanto, diferente de nós. Nesta reflexão, Aristóteles ultrapassa a percepção das diferenças, e considera o amigo como um outro ser que permanece o mesmo, mas é distinto de mim mesmo. O ser do amigo não é vivido por nós e há nele sempre algo que não podemos apreender. Marie-Dominique Philippe observa que o outro é, desse modo, necessário para o próprio crescimento, para avançar além de si-mesmo e se aperfeiçoar, ajudando-nos a nos tornarmos mais nós – mesmos. Sublinhando que o amor mútuo faz cada um sair de seu mundo fechado e abrir-se, unindo a experiência interna do eu sou e a experiência externa do reconhecimento do ser no outro, Marie-Dominique Philippe conclui que o amor de amizade é para Aristóteles a mais perfeita experiência do ser, e se torna a chave da sua ética, o cerne da sua filosofia primeira e da sua ontologia.

²⁷ Refletindo sobre a possibilidade de o ser limitado se transformar e superar seus próprios limites, Aristóteles enfatiza o primado do ser — em — ato sobre o ser — em — potência. O ser — em — potência é ordenado ao ser — em — ato segundo um princípio de finalidade descoberto nesta tendência ao aperfeiçoamento, que implicaria uma tendência à ordenação do imperfeito ao perfeito. Aprofundando a reflexão sobre este processo de ultrapassamento e aperfeiçoamento do ser, intui um Ser Primeiro como Ser em Ato, como Ato Puro, concluindo que o processo de aperfeiçoamento do ser humano está ordenado ao Ser que existe além de toda imperfeição e potencialidade. A filosofia grega não chega, contudo, à idéia do Ser primeiro como um Outro, mas, ao refletir sobre o ser — em — ato, Aristóteles explicita diferentes níveis da realidade, e orienta o pensamento para a fonte do ser, o princípio e causa final do que é.

²⁸ Põe em evidência que a descoberta do outro através do amor de amizade é distinta da fusão e da paixão que anula o outro, pois implica o ultrapassamento de si-mesmo através do amor de algo que não temos e que suscita nossa admiração por ser distinta do já visto e conhecido na vivência do ser em nós.

importância para melhor se avaliar os avanços dos encaminhamentos mais recentes no aprofundamento da relação do ser à alteridade²⁹. Sublinho este fato não para tirar conclusões em termos de progresso político³⁰, mas para analisar tanto as contribuições como os limites da concepção do ser e do outro, na antiga ontologia grega, e poder assim realçar os aprofundamentos posteriores a este respeito.

A abordagem grega acentua a dimensão do mesmo³¹, e tem como pano de fundo a diferença social entre o mesmo e o estrangeiro. Na Grécia Antiga, existe já uma experiência do alter como sendo um outro eu sou, mas ela não é ainda uma experiência completa e universal de reconhecimento da alteridade. Dessa experiência, estão excluídos aqueles considerados como estranhos ao grupo dos cidadãos. A filosofia grega chega, portanto, a uma reflexão fundamental sobre o ser e o outro, que foi a base de uma belíssima concepção ética, política e metafísica, mas esta concepção é ainda restrita.

Ao assinalar estes limites, não pretendo dizer que os filósofos gregos da Antiguidade não tivessem o conhecimento da alteridade como relação com o que é estranho e desconhecido. Considero que havia um relevante conhecimento a este respeito, mas que esta dimensão de alteridade era vivida no mito. Jean-Pierre Vernant³² se refere, por exemplo, a uma “alteridade ho-

²⁹ Estudos psicossociais mais recentes sobre a alteridade partem justamente da constatação que, na vida social, existe uma tendência de oposição entre o *ego* e o *alter*, mostrando que o outro, neste caso é tratado como o não – eu, um estranho ou estrangeiro, uma alteridade que deve ser afastada e excluída por lhe serem atribuídas características opostas àquelas da identidade do *ego*. A perspectiva filosófica de alteridade que introduzo, neste artigo, leva em consideração estas constatações, mas procura situar a questão filosófica da alteridade no âmbito do ser e da consciência e aprofundar a dinâmica de reconhecimento mútuo, distinguindo-a dessa dinâmica de auto-afirmação e recusa do outro, relacionada à experiência de negação da diferença, de guerra e eliminação da alteridade.

³⁰ Acho importante entender que a *polis* era concebida como uma comunidade cujos membros estavam unidos entre si pelos laços de *philia*, de uma amizade que os tornava semelhantes e iguais entre si. Os estrangeiros, os escravos, as mulheres e jovens eram excluídos destas relações. Alguns críticos observam que **Ética a Nicômaco** e a **Política** de Aristóteles aliam de maneira curiosa os preconceitos das cidades gregas da época a conclusões que consideram inovadoras e modernas. Contudo, não levo isto em consideração para daí tirar alguma conclusão em termos de progresso político. Apesar dos avanços tecnológicos e sociais ocorridos desde então, nossas democracias modernas acentuaram o problema da polis estufada pela multiplicação dos desejos e ampliaram a exclusão social, a dominação e a destruição do outro.

³¹ O cidadão e o amigo são considerados como um outro mim mesmo com os quais posso estabelecer relações de amizade. Este outro é, ao mesmo tempo, próximo e distinto, mas sempre um outro semelhante a mim mesmo.

³² Filósofo e helenista francês, de multidisciplinar formação acadêmica na área das ciências humanas, Jean-Pierre Vernant foi professor honorário do Collège de France e da École des Hautes Études, em Paris, tendo realizado pelo CNRS (Centre National des Recherches Scientifiques) pesquisas sobre importantes fenômenos culturais da Grécia Antiga. Ele contribuiu de modo especial para uma nova compreensão dos mitos gregos, em particular através do livro: **L'Univers, les dieux, les hommes- Récits grecs des origines**, Paris: Seuil, 1999.

rizontal”, que os jovens gregos exploravam sob os auspícios de Ártemis e a uma “alteridade vertical”, que os gregos viviam em relação com aquilo que atrai para baixo (para o terrível ou para o caos) e para o alto (para a fusão extática com o divino)³³. Não há dúvida que, nestes dois casos, ocorre uma experiência de uma outra ordem que o mesmo.

Contudo, no nível do pensamento filosófico acaba predominando a tendência ao mesmo, e o conhecimento mítico da alteridade não gera uma concepção filosófica de alteridade. No entanto, tal conhecimento merece uma reflexão filosófica mais profunda, pois encerra uma grande sabedoria sobre a articulação do acesso à condição humana, à idade adulta e à polis. Pode-se melhor compreender esta questão observando que os jovens constituíam uma alteridade excluída, sendo considerados como não fazendo parte da ordem humana e da ordem da polis. Através da relação com o mito da deusa Ártemis, esta exclusão era, entretanto, trabalhada e os jovens se preparavam para ingressar num mundo considerado como humano, adulto e político.

O símbolo desta deusa tem, portanto, muito a nos ensinar a respeito da articulação estabelecida pelos antigos gregos entre a condição humana, a polis e a vida adulta. Para isto é preciso se levar em conta que a função de Ártemis diz respeito à passagem da animalidade à civilização, sendo esta última associada ao domínio das paixões e dos impulsos. Tendo em vista que, na infância e na juventude, o ser humano está ainda sendo ensinado a lidar com os impulsos, e que estes eclodem com grande força na puberdade, pode-se compreender porque os gregos consideravam a criança e o jovem como fazendo ainda parte do mundo animal³⁴. Desse modo, o mito propiciava a passagem entre diferentes níveis do ser e permitia lidar com algumas oposições, tais como: jovem / adulto, animalidade / humanidade ou barbárie / civilização³⁵.

³³ Jean-Pierre Vernant discorre a respeito desses dois tipos de alteridade, no capítulo 7, de seu livro *Entre Mito & Política* (S.Paulo, Edusp, 2002). A relação do Mesmo e do Outro é tratada pelo autor, no capítulo 5 deste livro, ao analisar a passagem de ‘O Outro ao Mesmo’. O tema é abordado através da figura de Ártemis, a deusa das fronteiras ou confins e da articulação entre as margens e o centro, que cuida dos limites da cidade grega, de seu espaço cultural e de seu estado, separando a cultura da selvageria. Desse modo, a tendência ao mesmo acompanha o esforço de configuração do espaço social e cultural e a delimitação das fronteiras políticas. E, como o próprio título deste capítulo indica, a direção do movimento entre estas duas polaridades se dá no sentido do outro ao mesmo.

³⁴ Ártemis, chamada de Diana pelos romanos, é a irmã gêmea de Apolo, a deusa da caça e dos animais selvagens, e representa assim a possibilidade de lidar com o lado obscuro e indomado dos instintos, no ser humano. Ela preside o nascimento e o desenvolvimento dos seres, sendo freqüentemente apresentada como uma polaridade oposta a Afrodite e Apolo.

³⁵ A relação à alteridade através do mito se estabelecia em termos de distinção e articulação entre a ordem da natureza, a ordem humana e a ordem espiritual ou através da

Ártemis tem, contudo, uma função mais ampla do que a simples integração social do jovem ou do estrangeiro. Além de revelar a preocupação grega com a delimitação do universo cultural e político, ela nos permite compreender o esforço grego para formular a passagem do mundo situado nas fronteiras da cultura ao mundo social onde os papéis e identidades são claramente definidos. Assim sendo, ela representa um aspecto importante da consciência humana, que está em estreita relação com a alteridade desta e com a maneira grega de tratar da alteridade e estabelecer os limites entre a civilização e a barbárie, enfatizando a identidade social, a mesmidade e a educação para tornar-se um bom cidadão. No final desta caminhada pela filosofia grega, pode-se concluir que os limites de sua contribuição para a concepção da alteridade esbarram na tendência ao mesmo, na exclusão do outro que não está integrado à polis, numa lacuna quanto ao outro que não é o amigo e na ausência do totalmente Outro.

Não se chega, portanto, a colocar filosoficamente a questão da alteridade em toda sua radicalidade, enquanto reconhecimento do estrangeiro, alteridade da consciência, amor do inimigo e relação a uma Alteridade Absoluta. Como explica muito bem E. Lévinas³⁶, para se chegar à concepção deste Outro, cuja alteridade não é apenas formal ou o simples inverso da identidade, é preciso ultrapassar a alteridade feita de resistência ao mesmo e chegar a uma alteridade anterior a toda a iniciativa e domínio do mesmo, ou seja, a um absolutamente Outro, que é um Outrem irreduzível ao mesmo. A caminhada filosófica até a elaboração desta concepção de alteridade exigirá algumas reformulações da ontologia, e acompanha a transformação da antiga ontologia até agora delineada para a ontologia contemporânea³⁷.

relação do ser humano com a ordem de baixo e com a ordem de cima. Esta referência mítica persiste e amplia a experiência grega da alteridade, mesmo após a perda de hegemonia do mito, o predomínio da polis e a ênfase na identidade social grega. Os dois modos de relação à alteridade (o do mito e o da polis) convivem e se complementam, sem que isto altere a tendência social ao mesmo. Na Grécia Antiga, forma-se, deste modo, um modo cultural de lidar com a alteridade social, com a alteridade da consciência e com a alteridade espiritual, estabelecendo limites e contornos entre o que é considerado pertencer à ordem animal, humana e divina. Por detrás da distinção e separação entre estas três ordens pode-se observar um esforço para delimitar barbárie e civilização e estabelecer uma ordenação racional dos impulsos mais primitivos. Esta questão continua sendo um desafio para o mundo atual, que está sendo visto como um mundo sem limites, como mostra em particular Jean Pierre Lebrun (In *Um mundo sem limites-Ensaio para uma clínica psicanalítica do social*, Rio de Janeiro, Companhia de Freud, 2004).

³⁶ *Totalidade e infinito*, Lisboa, Edições 70, 1988, p.26.

³⁷ A ontologia antiga preocupava-se com a questão do ser e do aparecer, do ser e do vir a ser, enquanto que as questões da relação do ser e do pensamento e do ser e da linguagem, embora tendo sido já abordadas pela filosofia antiga, são mais aprofundadas pela chamada filosofia moderna. Surgem novas questões como a da consciência, da subjetividade, e do sujeito, que provocam discussões e contestações. Heidegger, por exemplo, se opõe ao recorte sujeito / objeto e à idéia do pensamento como uma representação

4. O ser e a consciência na ontologia contemporânea

Paul Ricoeur (1913-2005) é um herdeiro crítico de uma filosofia da consciência que se inicia com Descartes (1596-1650), e se desenvolve com o aprofundamento da fenomenologia da consciência pela tradição do pensamento que vai de Hegel³⁸ (1770-1831) a Husserl (1859-1938)³⁹. A partir de Hegel, a ontologia se refere tanto ao discurso sobre o ser como à dialética da consciência⁴⁰. A maneira de abordar a experiência da consciência muda, contudo, com Husserl, que focaliza a experiência da consciência intencional sob suas múltiplas formas e procura descrever estas formas de subjetividade cientificamente de modo objetivo. A ontologia antiga partia de uma reflexão sobre a natureza e de uma perspectiva de objetividade diversa desta ontologia que se situa nesta perspectiva da consciência de si e da subjetividade⁴¹.

(*Vorstellung*). Em sua *Introduction à la Métaphysique* (Paris, Gallimard, 1970), este filósofo retorna ao pensamento pré-socrático e a sua concepção do *logos* como princípio de inteligibilidade universal, a fim de reencontrar uma relação mais próxima e estreita entre o ser e o pensamento e o ser e a linguagem, contestando a idéia que o *noûs* seja um simples reflexo do ser.

³⁸ É importante observar que Hegel foi o primeiro filósofo a estudar fenomenologicamente as figuras da consciência percorridas pelo espírito para chegar ao saber absoluto. Apresentando sua fenomenologia do espírito como uma ciência da experiência da consciência, ele lança as bases de uma nova ontologia.

³⁹ A fenomenologia designa atualmente o sistema de Husserl e daqueles que utilizam o método descritivo por ele desenvolvido, mas o termo foi criado por J.H. Lambert (1728 – 1777) para designar a doutrina do aparecer ou do fenômeno e diferenciá-la da doutrina do ser.

⁴⁰ Alguns autores, entre eles Michel Henry, em *Généalogie de la psychanalyse* (Paris, PUF, 1985) consideram ter sido Descartes que introduziu a concepção de consciência com o sentido que ela tem atualmente, e foi o primeiro a lhe dar um estatuto ontológico. Outros postulam que este filósofo não chega a elaborar uma ontologia, enquanto outros acham que foi Heidegger o primeiro a ter elaborado uma verdadeira ontologia da subjetividade. Sem entrar nesta discussão mais específica da história da filosofia, pretendo apenas salientar a importância de Hegel para a elaboração de uma ontologia com base no estudo da consciência, em particular a de Paul Ricoeur. Ao traçar a história da consciência desde o nível sensível até o ser absoluto, Hegel lança as bases de uma ontologia marcada pelo processo de mudança da consciência de si, realçando a realização do ser em nós e na história através de um movimento do saber, que é conhecimento de si e transformação da relação do eu e do outro. Através deste movimento da consciência, o ser se apreende na reflexividade de uma consciência voltada para si.

⁴¹ Após Hegel, desenvolvem-se múltiplas tendências e críticas ao seu sistema e a este tipo de abordagem ontológica. O discurso filosófico sobre o ser enraizado na consciência, na experiência e na subjetividade se fraciona, então, em diferentes correntes a favor ou contra esta perspectiva ontológica. Parece-me importante levar em conta as críticas feitas a este caminho para o ser através da consciência, pois algumas delas, como, por exemplo, as levantadas por Marie-Dominique, apontam para alguns importantes riscos e desvios deste caminho. É verdade que a fenomenologia fica muitas vezes no nível descritivo, tem dificuldade de ultrapassar a dualidade, o eu pensante e o mundo das idéias, o fechamento

No que diz respeito à reflexão deste artigo, considero que esta nova ontologia possibilitou um interessante aprofundamento da questão do ser e do outro, e que seguindo este percurso se chegou a uma nova concepção de alteridade através de um complexo caminho de retorno às origens da filosofia, de incorporação das críticas ao paradigma de racionalidade da filosofia, de formulação e revisão da questão da consciência e da subjetividade. Através deste percurso, filósofos como Heidegger e Paul Ricoeur mantêm-se no campo da fenomenologia, mas lançam as bases de uma ontologia diversa daquela elaborada pelos precursores da ontologia contemporânea.

O segundo conseguiu escapar da falsa alternativa entre a exaltação do sujeito e sua destituição, criando uma terceira via que chama de hermenêutica do si-mesmo. Sua caminhada vai renovar a questão do mesmo e do outro não apenas distinguindo a identidade do si-mesmo da mesmidade, mas também desenvolvendo a dialética do mesmo e do outro da consciência e aprofundando a concepção de alteridade desta. Para isto, Paul Ricoeur leva em conta tanto a tradição do Cogito como o movimento contra o Cogito, participando de um diálogo particularmente frutífero com as ciências humanas e sociais⁴². Jean Greisch considera ter ele avançado mais nesta direção do que outros filósofos, em particular Heidegger⁴³.

do sujeito na consciência e a experiência da subjetividade. Através deste caminho, no entanto, alguns filósofos, em particular Paul Ricoeur, conseguem ultrapassar a oposição entre sujeito-objeto e entre subjetividade-objetividade, enriquecendo a pesquisa filosófica sobre o ser através de seu enfoque da consciência.

⁴² A concepção psicanalítica do inconsciente mostra que o ego não é o dono de sua própria casa. As ciências sociais põem em causa as idéias e identidades estabelecidas e mostram que os indivíduos fazem parte de grupos e de uma sociedade, que muda historicamente e é determinante para a constituição social do sujeito e para a formação de seus comportamentos. A antropologia abre a perspectiva do conhecimento do outro nas diferentes culturas. A lingüística põe em evidência a relação entre a linguagem, a maneira de pensar, a visão de mundo e a cultura. A consciência deixa, portanto, de ser vista como uma tábua rasa; e seu conhecimento não pode mais ser separado destes diferentes campos de estudo. Assim sendo, algumas dessas descobertas põem não apenas em causa a concepção clássica do cogito e a certeza da razão reivindicada pelo sujeito, mas abrem a perspectiva da filosofia para o social e para a linguagem. Acompanhando estas transformações do conhecimento, alguns filósofos procuram focalizar a comunidade de sujeitos e sua intersubjetividade. Husserl, por exemplo, fala de intersubjetividade e se refere à comunidade de mônadas ou de sujeitos racionais que representariam cada um uma perspectiva diferente sobre o universo. Por outro lado, as pesquisas lingüísticas levam alguns filósofos, entre eles Wittgenstein, a provar que o cogito filosófico não pode jamais se liberar totalmente de seu condicionamento lingüístico. Partindo desta crítica da filosofia da linguagem ao cogito, Jacques Bouveresse, professor de filosofia no Collège de France e especialista de Wittgenstein, em seu livro, *Le Mythe de l'Intériorité*, (Paris, Ed. De Minuit, 1976), indica várias objeções lingüísticas contra uma teoria da dúvida sistemática e preliminar (pp.275-276).

⁴³ Jean Greisch apesar de sua estreita ligação com o pensamento deste filósofo, ao estudar as tentativas de refundição da fenomenologia, comenta as limitações de Heidegger a respeito do diálogo com a psicanálise: "Que la manière dont lui-même a pratiqué le

Ao pesquisarem as transformações ocorridas nas relações entre o mesmo e o estrangeiro, no atual contexto de aproximação entre as culturas, estas ciências contribuíram para uma radical mudança no enfoque das questões da identidade, da alteridade e da pluralidade⁴⁴, ajudando a perceber sua dimensão hermenêutica. A própria formação do termo grego (*hermeneuein*) contém uma referência ao encontro de várias tradições culturais. Ao utilizarem este termo, os antigos gregos já haviam colocado o estrangeiro sob a égide do deus *Hermes*, o deus dos viajantes e da circulação de bens, palavras e papéis⁴⁵.

Uma das grandes renovações fenomenológicas, em particular de seu enfoque ontológico da consciência, ocorre através da refundição hermenêutica da fenomenologia por Paul Ricoeur, que marca o começo de uma nova etapa desta corrente da filosofia⁴⁶. Jean Greisch traça o quadro da aproximação

regard phénoménologique n'ait pas empêché chez lui un certain nombre d'autres aveuglements, nous ne le savons que trop bien. Sans évoquer ses égarements politiques, les mêmes Zollikoner Seminare montrent son incapacité foncière à entrer dans un débat véritablement pensant avec la psychanalyse freudienne, incapacité qui revêt l'allure d'une véritable dénégation, d'un refus de voir.» (**Le Cogito Herméneutique**, Paris, Vrin, 2000).

⁴⁴ Uma contribuição fundamental a este respeito foi dada pela antropologia, que se dedica a estudar a questão do outro, que não está próximo e sim distante (ou do outro como estrangeiro, mesmo quando está próximo), acompanhando de perto as transformações no enfoque da identidade — alteridade, em nossa época. Marc Augé, antropólogo e etnólogo, em seu livro **Pour une anthropologie des mondes contemporains** (Paris, Aubier, 1994) observa no capítulo IV, que a antropologia torna-se possível e necessária a partir da nova experiência da pluralidade, da alteridade e da identidade. Os outros que os antropólogos vão estudar situam-se primeiro num lugar distante e revelam a diversidade de outras culturas, costumes e maneiras de ser, que põem em causa o valor absoluto da identidade dos conquistadores europeus. A identidade passa a ser vista em relação às diferentes culturas e universos simbólicos de uma variada condição humana. O autor considera que, durante os séculos XVI e XVIII, a antropologia se debruça sobre a relatividade da alteridade e procura explicar sua variação histórica e cultural. A partir do final do século XIX, os observadores ocidentais se voltam para o estudo da relatividade de suas identidades, para sua própria pluralidade social interna e cultural, e descobrem a alteridade no âmago de cada indivíduo. A questão da pluralidade passa a comandar a reflexão do mesmo e do outro. Gradativamente as noções de pluralidade, identidade e alteridade passam a serem vistas como distintas e indissociáveis.

⁴⁵ *Hermes* rege o espaço transicional, nos limites de dois espaços heterogêneos, e é o mediador entre os mundos separados. Ele é o arauto e o mensageiro dos deuses, o intermediário entre o mundo humano e divino, e presidindo as trocas e os deslocamentos, faz circular a palavra, e ajuda a atravessar a dimensão da inquietante estranheza entre o que é próprio e o estrangeiro. Ele é o intérprete e o guardião das fronteiras entre os estados, as culturas e as situações limites.

⁴⁶ Em seu livro **À l'école de la phénoménologie** (Paris, Vrin, 1986), Paul Ricoeur procura ultrapassar a oposição entre a fenomenologia e a hermenêutica, integrando compreensão e interpretação. Embora leve em conta a contestação da pretensão de fundação do sujeito e da busca de sentido na consciência, sua fenomenologia hermenêutica enfatiza o primado do ser e a abertura do ser para o outro e para a experiência histórica. A idéia da compreensão direta e imediata de si é substituída pela concepção de que não há compreensão de si-mesmo que não seja mediada pelos sinais, símbolos e textos, cuja compreensão

entre a fenomenologia e a hermenêutica em várias de suas obras⁴⁷, e põe em relevo a contribuição destacada de Paul Ricoeur para a hermenêutica⁴⁸. A fenomenologia hermenêutica de Paul Ricoeur⁴⁹ pode ser simbolizada pelo entrelaçamento das figuras da deusa *Hestia* e do deus *Hermes*, cuja interpretação me permitirá, a seguir, melhor esclarecer a dinâmica do si-mesmo e da alteridade⁵⁰ e a íntima relação desta dinâmica com a hermenêutica.

passa pela interpretação. Em *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique* (Paris, Seuil, 1969), Paul Ricoeur sublinha a importância da hermenêutica na apropriação do que somos através das múltiplas expressões do desejo de ser. E, no livro *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II* (Paris, Seuil, 1986), reconhece a condição linguística original de toda experiência humana, mas mostra que a linguagem está subordinada ao ser, pois é preciso, antes de tudo, que exista aquele que diz o que vem à linguagem. Relaciona a dimensão simbólica do ser humano com a teoria da ação, de modo que o próprio ato de compreensão de si implica procurar compreender-se através do texto (em particular o texto da vida), que revela um si-mesmo (*soi-même*) diverso do eu mesmo (*moi*). Desse modo, a compreensão fenomenológica deixa de ser uma intuição direta e passa a exigir um esforço de descrição, interpretação e explicação, assim como um diálogo entre a filosofia e as ciências, em particular as ciências humanas e sociais.

⁴⁷ Jean Greisch delinea os diferentes paradigmas da razão, nas seguintes obras: *L'âge herméneutique de la raison*, Paris : Cerf, 1985 ; *Le Cogito Herméneutique*, Paris : Vrin, 2000; *L'Arbre de Vie et l'Arbre du Savoir*, Paris : Cerf, 2000 ; e *Paul Ricoeur L'itinérance du Sens*, Grenoble : Jérôme Millon, 2001.

⁴⁸ Ao descrever a existência de diferentes paradigmas da razão ou diferentes modos de racionalidade, Jean Greisch caracteriza o século XX como a Idade Hermenêutica da Razão, na qual predomina o paradigma hermenêutico, ao qual Paul Ricoeur está associado.

⁴⁹ Tendo escolhido o caminho mais longo que passa pela relação do ser e da linguagem, Paul Ricoeur chega a um tipo novo de fenomenologia que chama de fenomenologia hermenêutica, levando em conta as contribuições da filosofia analítica para o campo da linguagem e da atestação ontológica. Assim sendo, a hermenêutica por ele praticada combina os princípios da compreensão fenomenológica com os princípios da interpretação dos símbolos, textos, obras e ações dos protagonistas da história.

⁵⁰ Filha de *Cronos* e *Rhéa*, irmã de *Zeus*, *Hestia* é uma das doze grandes divindades do Olimpo. Ela é, portanto, anterior a *Hermes*, divindade mais jovem, filho de *Zeus* e *Maia* e neto de *Atlas*. Considerado o patrono dos oradores e o inventor do alfabeto, *Hermes* se situa entre o mundo divino e humano, em estreita relação com o desenvolvimento da linguagem e da interpretação. Sendo uma deusa mais antiga, *Hestia* representa um momento mais arcaico da consciência, em relação com o fechamento desta e o retorno sobre si-mesmo; enquanto *Hermes* representa o movimento de abertura de si-mesmo e da consciência para a relação ao outro e para a alteridade da própria consciência. Seu papel é o de introduzir o estrangeiro na morada. A figura da deusa *Hestia* se relaciona ao espaço protegido, ao que é próprio e à identidade; enquanto *Hermes* é associado ao espaço aberto, ao que é exposto, à fronteira, e ao caminho. Como Jean Greisch mostra muito bem (In *Être et Langage. Introduction à l'ontologie*, Paris, Association André Robert, cours polycopié, 1999, p.34/5), a análise etimológica de *Hestia* feita por Platão, em *Cratyle*, permite de por em evidência a relação desta com a *ousia* ou com o movimento do ser que permanece ou se volta para si-mesmo, no espaço dentro de si (*chez soi*), circunscrevendo a identidade do si-mesmo, reforçando a coesão interna, a unidade, o enraizamento, o mundo subterrâneo, doméstico, o universo do ventre feminino, em oposição ao espaço aberto e móvel representado por *Hermes*. O autor conclui que este deus é "...peut-être le dieu du 'soi-même comme un autre'." (p.35).

Jean Greish evocando o sugestivo estudo de Jean-Pierre Vernant⁵¹ sobre estes dois deuses gregos, não apenas enfatiza sua complementaridade, mas sublinha também o fato de não existir antagonismo entre as esferas de intervenção dos dois, que se cruzam no espaço intermediário e público da polis (a *agora*). Este é um lugar de encontro dos cidadãos e se distingue tanto do espaço do estrangeiro, que é externo à polis, como do espaço do lar, que é o domínio do si-mesmo (ou, como se diz em francês, o *chez soi*). A dinâmica entre o si-mesmo e a alteridade tem, portanto, que ser entendida em relação à construção destes três espaços e às esferas de intervenção dos símbolos destes dois deuses.

5. A questão a linguagem, do símbolo e da interpretação

Jean Greish utiliza a construção simbólica do par representado pela deusa *Hestia* e pelo deus *Hermes* para descrever o paradigma de toda situação hermenêutica⁵². Ele a considera como uma prefiguração, no pensamento mítico arcaico, da situação hermenêutica e dos problemas de compreensão e interpretação que ocorrem quando entram em contato espaços heterogêneos e se efetua o encontro do próprio e do estrangeiro. A situação hermenêutica fundamental repousa numa dialética incessante entre o pólo de *Hestia* e *Hermes*, sendo uma situação mais complexa do que a veiculada pela noção corrente de interpretação / tradução. Esta situação corresponde aos múltiplos aspectos da passagem entre mundos diferentes e implica uma dinâmica entre dois pólos representados pelos símbolos destas duas divindades.

A situação hermenêutica fundamental diz respeito a uma relação com o estrangeiro ou o estranho, que existe tanto na consciência como nas relações sociais, políticas e interculturais. A fenomenologia hermenêutica de

⁵¹ No curso citado no roda-pé anterior, Jean Greish indica que Jean-Pierre Vernant (In *Mythe et Pensée chez les Grecs*, Paris, Maspéro, 1965), ao estudar a questão do espaço e do movimento, faz um interessante paralelo entre *Hermes* e *Hestia*, mostrando que esta tende a fechar o espaço e que *Hermes* tende a abri-lo. Este delimita o espaço público da cidade grega (a *agora*), ajuda na abertura de dentro para fora e no encontro com o que é exterior, incerto e móvel. Jean-Pierre Vernant mostra que estas duas polaridades se unem num mesmo plano que relaciona o fechado ao aberto, o interior ao exterior, o fixo ao móvel, assim como o fechamento do grupo em si-mesmo e o contato com o outro diferente de si-mesmo.

⁵² Jean Greish observa: « Ma conviction est que aujourd'hui encore la figuration grecque archaïque du couple Hermès — Hestia est riche d'enseignements philosophiques. Elle nous fournit une première idée de ce que je propose d'appeler situation herméneutique fondamentale. » (In *Être et Langage. Introduction à l'ontologie*, op. cit., p.36).

Paul Ricoeur contribuiu para o aprofundamento desta situação hermenêutica fundamental, nestas várias condições, colocando o si-mesmo e a alteridade num mesmo plano. Deste modo, ele pôde analisar a tensão entre estas duas polaridades, delinear sua dialética, traçar o movimento de fechamento e abertura do ser e da consciência para a alteridade, renovando tanto a fenomenologia como a filosofia hermenêutica de um modo decisivo para uma nova abordagem da questão do ser e do outro.

É interessante observar que a reflexão hermenêutica conduz novamente a Platão e Aristóteles⁵³. A partir destas duas fontes gregas, Jean Greisch traça dois caminhos de abordagem da linguagem discursiva, em relação com a concepção de duas vias do logos, que não cessam de se confrontar ao longo do desenvolvimento do pensamento ocidental: o caminho analítico e o caminho dialético⁵⁴. O aprofundamento destes caminhos gera uma oposição entre a ontologia e a lógica ou entre a lógica e a hermenêutica, levando a interessantes tentativas de resolver estas oposições, em particular as realizadas por Heidegger e Paul Ricoeur.

O primeiro procura retornar ao momento ontológico anterior à elaboração predicativa e lógica⁵⁵, mas, nesta via de retorno ao momento pré-lógico, se

⁵³ O *Íon* de Platão é considerado o primeiro tratado filosófico sobre uma atividade interpretativa, embora a interpretação propriamente dita não chegue a se tornar um tema deste diálogo. É somente com Aristóteles, em seu *Peri Hermeneias*, que aparece a questão da linguagem como lugar específico de um tipo de interpretação do enunciado proposicional, o *logos apophantikos*. Embora esta interpretação seja ainda marcadamente semântica e subordinada a uma finalidade lógica, ela dá início a uma reflexão filosófica sobre a interpretação e a linguagem, antes mesmo do estabelecimento da relação do texto com o conjunto das práticas intelectuais de sua interpretação pela Escola de Alexandria. Georges Gusdorf (In *Les origines de l'herméneutique*, Paris, Payot, 1988) mostra que, no Museu de Alexandria, a partir do século III a.C., surge a primeira idade de ouro da hermenêutica através do trabalho de preservação, tradução, e interpretação de textos fundamentais das diferentes tradições religiosas e culturais.

⁵⁴ Tomando como base a distinção de Dominique Dubarle (In *Logos et formalisation du langage*, Paris, Klincksieck, 1977) entre estas duas vias do logos, Jean Greisch (In *Être et...*, *op.cit.*, p. 53) traça duas vias filosóficas. De um lado, a via dialética, que liga Platão a Hegel (1770-1831), o pai da dialética moderna e de sua utilização como caminho para o conhecimento do ser. De outro, a via analítica que liga Aristóteles a Frege (1848-1925), o pai da lógica moderna e da sua formalização. Em seus escritos lógicos, em particular *Os Analíticos*, Aristóteles estabelece a distinção entre dedução e indução e a possibilidade de objetivação das operações lógicas, que os sistemas formais modernos levam às últimas consequências. Estes dissociam, contudo, a lógica dos demais aspectos da filosofia aristotélica, em particular de seu caminho analítico para o ser e de seus estudos da ontologia e da metafísica. Paul Ricoeur não apenas retorna ao estudo destas dimensões, mas leva igualmente em consideração as contribuições de Hegel sobre a dialética do ser e do outro, rompendo com a oposição entre Platão e Aristóteles e com a duplicidade dos dois caminhos traçados a partir destes dois filósofos.

⁵⁵ Heidegger leva em consideração a questão da linguagem, da hermenêutica e da interpretação através de uma via que não passa pelo aprofundamento filosófico da relação símbolo-interpretação, mas através de uma via extremamente interessante que parte do momento pré-lógico. Este movimento de retorno ao momento pré-lógico acentua a impor-

afasta da reflexão filosófica sobre a relação símbolo – interpretação⁵⁶. O segundo ultrapassa a separação entre os dois caminhos opostos, unindo a ontologia, a hermenêutica e as contribuições de Hegel sobre a dialética do ser e do outro. Estabelecendo uma decisiva relação entre o ser, a linguagem e o símbolo, ele consegue uma articulação entre compreensão e interpretação através de uma via longa que parte desta tripla relação. Esta via longa liga a ontologia à compreensão fenomenológica passando pela interpretação do símbolo⁵⁷, e conduz Paul Ricoeur à fundação de um tipo novo de fenomenologia que leva em conta as pesquisas sobre a consciência, a linguagem, a cultura, a história e a narração⁵⁸.

tância da pré — compreensão e se baseia em uma forma de intuição intimamente associada a sua hermenêutica da vida facticial. Através desta, ele procura apreender a vida em seu surgir original. Esta forma de compreensão elementar, através da qual se intui um sentido, é designada como intuição hermenêutica (*Hermeneutische Intuition*). Este termo é utilizado já em seu curso de 1919-1920, e nele Heidegger avança, embora sem desenvolver, a idéia de um surgimento simultâneo do próprio e do estrangeiro, de modo que o outro está presente tanto no surgimento do mundo próprio como do mundo comum. Desse modo, sua concepção do Dasein se contrapõe à idéia de uma consciência pura separada do mundo e solitária, colocando a ipseidade do Dasein em estreita relação com o outro. Ser é existir com um outro, é ser aberto ao outro (*DasIch-sein ist Mitsein, mit Anderen*), num movimento de ex – centramento ou centrifugação constitucional.

⁵⁶ Ao apresentar sua perspectiva da relação entre compreensão e interpretação, Paul Ricoeur (In **Le conflit des interprétations**, *op. cit.*, pp.7-28) critica Heidegger por ter escolhido a via filosófica curta que liga diretamente a compreensão ao ser, deixando de aprofundar a questão filosófica da interpretação. Propõe-se, ao contrário, a substituir a via curta da Análise do Dasein pela via longa que passa pelas análises da linguagem, a fim de garantir uma verdadeira integração entre compreensão e interpretação. Comentando esta colocação de Paul Ricoeur, Jean Greisch, em *Le Cogito Herméneutique*. (*op. cit.*, p.63), observa que, no **Ser e Tempo** (Petrópolis, Vozes, s / d, parágrafos 31 e 32), Heidegger reduz a interpretação a um conceito puramente técnico, expulsa-o, deste modo, do campo de interrogação da filosofia, e centra sua indagação filosófica na questão: o que é o ente, cujo ser consiste em se compreender? Tendo feito da compreensão (*Verstehen*) e da explicitação (*Auslegung*) uma maneira de ser do *Dasein*, a reflexão sobre estas duas categorias não faz para ele parte da epistemologia e sim da ontologia fundamental, na qual ocupam o lugar central.

⁵⁷ A questão dos símbolos é fundamental na hermenêutica de Paul Ricoeur. Enquanto expressões de duplo sentido, que constituem o segundo grau dos sinais, os símbolos exprimem a intenção de significar veiculada pela palavra. Sendo mais complexo que o signo, o símbolo faz intervir uma dupla intencionalidade de significação, que se traduz na idéia do ser como e transmite analogicamente um segundo sentido. A linguagem comum tecida de símbolos é o fundamento de toda escritura simbólica, mas diferentemente dos símbolos técnicos (como, por exemplo, a formula da água), a significação simbólica da palavra água ou mancha, por exemplo, exige uma interpretação. A tarefa de uma filosofia hermenêutica é a de pensar a partir dos símbolos, verificando filosoficamente o que os símbolos apenas indicam e elaborar os conceitos existenciais que lhes correspondem. A importância que Paul Ricoeur atribui às significações, às transformações histórico-culturais destas e de seus sentidos, através do estudo semântico das expressões simbólicas e suas interpretações, introduz uma diferença fundamental entre sua hermenêutica e a de Heidegger, que elimina a questão do símbolo.

⁵⁸ Tomando como base as disciplinas provenientes da exegese e os fecundos estudos sobre a narração literária e histórica, Paul Ricoeur elabora uma concepção do ser, da história e da narração, que consolida em várias de suas obras, tais como: **Temps et Récit I**, Paris:

Esta grande virada de fundação da fenomenologia hermenêutica se realiza pelo aprofundamento filosófico da relação símbolo-interpretação⁵⁹, que Paul Ricoeur introduz no seu texto *La Symbolique du Mal*⁶⁰. Pondo em evidência a convergência extraordinária do simbolismo religioso, do simbolismo onírico e do simbolismo poético, Paul Ricoeur esboça uma teoria geral da imaginação que produz o universo destes três tipos de símbolos, desenvolvendo-a através da concepção da metáfora viva, da teoria da narração e de uma reflexão sobre o imaginário social. Assim sendo, consegue construir uma ponte entre a filosofia hermenêutica⁶¹ e as contribuições das ciências humanas e sociais sobre a linguagem e o símbolo⁶².

Partindo da convicção que a compreensão de si-mesmo é uma questão fundamental da filosofia e que a linguagem é a condição de toda experiência humana, Paul Ricoeur considera que a compreensão de si-mesmo não pode ser baseada numa intuição imediata e elabora uma hermenêutica do si-mesmo. Apesar do reconhecimento desta condição humana lingüística, sua fenomenologia hermenêutica e sua abordagem da alteridade não se situam, contudo, no nível da linguagem, mas no nível do ser e da consciência, focalizando aquele que fala, que age e busca a apropriação do sentido do seu desejo de ser⁶³. Considera que é a partir do ser e da cons-

Seuil, 1983; *Temps et Récit II*, Paris: Seuil, 1984; *Temps et Récit III*, Paris: Seuil, 1985; *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990;) *Expérience et langage dans le discours religieux* (In Courtine, J.F., éd. *Phénoménologie et Théologie*, Paris, Critéion1992:); *Penser la Bible*, Paris: Seuil, 1998; e *La mémoire, l'histoire l'oubli*. Paris: Seuil, 2000.

⁵⁹ Estas polaridades passam a ocupar, na fenomenologia hermenêutica de Paul Ricoeur, o lugar da relação estabelecida por Heidegger entre compreensão-explicitação. Analisando esta transformação hermenêutica da fenomenologia, Jean Greisch, em *Le Cogito Herméneutique* (op. cit., p.63/64) observa que este deslocamento reflete a originalidade da hermenêutica francesa e é ainda mais extraordinário tendo em vista a ausência quase total do conceito de símbolo na obra de Heidegger. Considera que este aspecto da obra deste filósofo teria ainda sido pouco explorada pelos pesquisadores.

⁶⁰ Procurando compreender o mal através dos olhos do homem que confessa ter cometido uma falta, Paul Ricoeur (In *Philosophie de la volonté II*, Paris, Aubier, 1960) sublinha o caráter simbólico de sua linguagem, e estabelece uma criteriologia dos símbolos, que parte da fenomenologia do sagrado, da interpretação psicanalítica dos sonhos e do imaginário dos elementos de Gaston Bachelard.

⁶¹ Destacando a importância da investigação filosófica das formas simbólicas e a compreensão das estruturas simbólicas, Paul Ricoeur procura manter a hermenêutica filosófica em contato com uma metodologia prática, aproximando a teoria da significação de Husserl da filosofia da linguagem anglo-saxônica.

⁶² Paul Ricoeur realiza um movimento de retorno que conduz da ontologia à questão epistemológica do estatuto das ciências do espírito. Seguindo este caminho, ele acompanha uma tendência de reaproximação entre a Explicação (*Erklären*) e a compreensão (*Verstehen*), que vem fazendo com que esta última não esteja mais limitada ao campo estreito da interpretação. Tendo se tornado uma noção interdisciplinar, a teoria da compreensão agora se integra às teorias da significação, da linguagem, da interpretação e da explicação.

⁶³ Paul Ricoeur (In *Le conflit des interprétations*. Essais d'herméneutique, Paris, Seuil, 1969, p.220) postula que é constantemente necessária uma apropriação do sentido do que nós somos através das múltiplas expressões de nosso desejo de ser.

ciência que se coloca a questão da interpretação, pois não há compreensão de si e do outro que não passe pelos sinais, pelos símbolos, pelos discursos e pelos textos⁶⁴.

6. *Hermenêutica do si-mesmo e alteridade*

Com base em pesquisas literárias, religiosas, históricas e culturais, Paul Ricoeur salienta a existência de diferentes experiências de alteridade constitutivas da mesma identidade cultural⁶⁵. Desenvolve, então, uma concepção hermenêutica da memória cultural e do diálogo intercultural, dando particular atenção ao movimento de retorno às fontes e à situação hermenêutica, na qual surgem as interrogações sobre o passado. Existe, portanto, uma estreita relação entre seu aprofundamento da filosofia hermenêutica, seu estudo da linguagem, do símbolo, e da cultura e sua elaboração da concepção de alteridade.

A contribuição de Paul Ricoeur a este respeito foi decisiva, pois trouxe a reflexão filosófica sobre o símbolo-interpretação para o âmago da questão do sujeito e da consciência reflexiva, transformando radicalmente a abordagem da questão da alteridade. Tendo recusado a pretensão de fundação do sujeito, sem, contudo, eliminá-lo, Paul Ricoeur leva em consideração que a fonte do sentido não está na consciência, e que o sujeito responde a um sentido que o precede e ultrapassa. Reformula, então, a concepção do sujeito, mantendo o primado da mediação reflexiva, mas deslocando o sujeito da posição do eu para a posição do si-mesmo e diferenciando-o do Mesmo⁶⁶. Esta abordagem do sujeito permite que Paul Ricoeur delinee sua

⁶⁴ Jean Greisch (In *Paul Ricoeur. L'itinérance du sens*, Grenoble, Jérôme Millon, 2001, p.22) assinala uma transformação da hermenêutica de Paul Ricoeur através de um deslocamento do foco nos sinais e símbolos para um crescente interesse pelo texto, na passagem de *La Métaphore vive* (Paris, Seuil, 1975) para a trilogia *Temps et récit I, II, III* (Paris, Seuil, 1983, 1984, 1985).

⁶⁵ Partindo do exemplo privilegiado da fonte bíblica, Paul Ricoeur mostra que toda tradição cultural se compõe de uma pluralidade de heranças, que são mais ou menos bem integradas, e que não há símbolos a não ser que eles sejam reconhecidos por uma comunidade.

⁶⁶ O sujeito não é restrito ao eu que se afirma na primeira pessoa do verbo, mas se refere também àquele que é indicado pelo pronome reflexivo da terceira pessoa. A utilização deste pronome tem a vantagem de designar a reflexividade de todos os pronomes pessoais e impessoais e não se reduz ao Mesmo. Paul Ricoeur procura diferenciar a idéia do mesmo como permanência de si de qualquer idéia de imutabilidade do ser. Ele distingue o si-mesmo daquele Mesmo que tende para a mesmidade do eu e de seu próprio grupo. Ele denomina ipseidade a identidade pessoal e mutável do si-mesmo, enquanto que a identidade daquilo que é sempre idêntico e não muda passa, então, a ser designada pelo termo latino *idem*.

concepção do ser e do outro, baseando-se numa mais ampla visão da reflexividade e da alteridade da consciência.

Levando em conta as referências ao Outro da consciência, Paul Ricoeur revela o si-mesmo intimamente relacionado à alteridade no mais íntimo da consciência, e ultrapassa a visão do outro apenas em termos de polaridades que se contrapõem externamente⁶⁷. Este tipo de comparação entre o mesmo e o outro em termos de oposição é a base da visão usual da alteridade, que se estabelece com o estrangeiro, considerado como um outro diverso e distante⁶⁸. Tendo situado a alteridade no âmago do ser e da consciência, Paul Ricoeur pode aprofundar a compreensão da relação entre o ser e o outro. A questão da alteridade não fica, portanto, mais restrita apenas à relação com outrem, mas se estende também à relação com o corpo próprio e à relação com alteridade íntima da própria consciência, nas suas diferentes formas: a da voz da consciência, a do inconsciente ou do Outro da consciência.

Seus estudos da narração lhe permitem demonstrar que o tempo se torna tempo humano ao ser narrado, e que o relato dá um sentido humano ao tempo. Desenvolvendo a concepção aristotélica⁶⁹ sobre o *mythos* como colocação da ação humana em intriga narrativa, Paul Ricoeur articula a intriga narrativa, as significações simbólicas e as ações, mostrando como estas permitem ao ser humano realizar a síntese do que é heterogêneo, e relacionar significativamente as motivações internas e as circunstâncias externas⁷⁰. Através destas colocações, ele pode melhor abordar a dimensão simbólica do ser e de sua relação com o outro, e estender sua concepção da hermenêutica ao campo da operação historiográfica⁷¹.

Todos estes aprofundamentos da reflexão sobre a alteridade me permitem agora melhor definir os seus contornos. O simples reconhecimento da di-

⁶⁷ Isto é, a alteridade vista através da perspectiva das polaridades do próximo / distante, amigo / inimigo, igual / diferente.

⁶⁸ A distinção estabelecida por Paul Ricoeur foi o ponto de partida para que eu pudesse pensar uma outra visão de alteridade, já contida nos Evangelhos e na qual o outro, embora distinto e estrangeiro, é tratado como o próximo (Sodré 2005).

⁶⁹ A concepção aristotélica da representação da relação estabelece a capacidade humana de imitar a ação através da representação (*mimésis*) e a colocação em intriga narrativa desta representação da ação humana (*mythos*).

⁷⁰ Embora não caiba aqui aprofundar este enfoque, é importante sublinhar sua contribuição para a compreensão do relato dos pacientes em psicoterapia, pois leva em conta o papel da narração na elaboração do sentido da própria história, na dinâmica dos afetos, na tomada de consciência da ausência de identidade, e na construção desta.

⁷¹ In *La mémoire, l'histoire l'oubli* (Paris, Seuil, 2000) Paul Ricoeur aborda o estudo e narração da história social, pondo em evidência que existe interpretação em todos os níveis da operação historiográfica: no nível documentário, no nível da explicação / compreensão e no nível da representação literária do passado. Neste livro, responde à crítica de Michel Foucault ao enfoque hermenêutico da história, e defende a tese que a crítica hermenêutica contribui para a validação do projeto de verdade da história (p. 437).

ferença cultural e religiosa, o convívio com a pluralidade religiosa e até mesmo a prática de outras formas religiosas não resulta forçosamente em uma experiência de alteridade. É possível reconhecer o outro com todo o respeito, aprofundar as relações do eu e do outro e admitir a pluralidade cultural e religiosa sem desenvolver uma concepção de alteridade⁷². É importante, portanto, distinguir a alteridade da pluralidade. Considero que a experiência de alteridade implica não apenas a aceitação da diversidade dos seres ou da pluralidade das culturas e religiões, mas também a distinção dos lugares e pontos de vista entre o si mesmo e o outro. Só a partir do reconhecimento das diferenças de posições⁷³ é que se pode chegar a uma perspectiva de igualdade na diversidade e de unidade na pluralidade de pontos de vista⁷⁴.

A concepção da relação do ser e do outro muda substancialmente com a introdução desta perspectiva de alteridade. Vários estudos psicossociais já haviam mostrado a importância da linguagem e do significado atribuído à definição do si mesmo e do outro⁷⁵, mas focalizaram, sobretudo, o nível cognitivo das relações sociais sem levar em conta a alteridade da consciência e sem aprofundar as diferentes formas da dinâmica de identidade-alteridade. Paul Ricoeur se refere também à análise da linguagem e aos aspectos semânticos da identificação⁷⁶, mas fundamenta também a compreensão do si-mesmo em alguns processos específicos, tais como a atestação⁷⁷ e a auto-atribuição⁷⁸, relacionando estes aspectos a um enfoque filosófico mais complexo e abrangente da questão do ser e do outro.

⁷² Procurando-se ultrapassar a visão de dualidade e a multiplicidade do ser, pode-se chegar a uma visão de unidade centrada em um único Si mesmo Universal. Se todo e qualquer outro é apenas mais um si mesmo, a questão da alteridade perde, então, o seu sentido, mesmo quando se admite a pluralidade.

⁷³ Como, por exemplo, a diferença básica entre a posição de Deus e a de suas criaturas ou a diferença entre estas.

⁷⁴ É importante, portanto, distinguir a concepção usual de pluralidade desta nova concepção de alteridade e de reconhecimento mútuo. Ao se afirmar a identidade de todos os seres com um único e mesmo Ser, chega-se a uma concepção de pluralidade do Mesmo, ao reconhecimento do que é comum, mas não ao reconhecimento mútuo das diferenças e a uma unidade na diversidade de pontos de vista.

⁷⁵ Esses estudos foram apresentados e analisados em minha tese de doutorado em psicologia (Sodré 2005), e me permitiram mostrar que as distinções entre o mesmo e o outro, embora partindo de elementos naturais, são construídas socialmente através de códigos culturais regidos por instituições e sistemas de representação e de pensamento.

⁷⁶ Identificar é a antes de tudo reconhecer uma coisa ou pessoa como sendo a mesma. Partindo deste fenômeno da re — cognição é que Paul Ricoeur desenvolverá sua teoria do reconhecimento mútuo, na qual o si-mesmo e a alteridade aparecem intimamente relacionadas.

⁷⁷ A atestação é identificada com a segurança que cada um tem de existir como um mesmo, no sentido da ipseidade (*Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p.346).

⁷⁸ Paul Ricoeur considera que a auto-atribuição contém muito mais do que a atribuição a si-mesmo de várias propriedades ou a simples atribuição de um predicado a um sujeito. As concepções que tratam os acontecimentos como impessoais não permitem apreender o si-mesmo e a orientação do agente em direção a uma finalidade. O aprofundamento da

Paul Ricoeur revê a questão da permanência e mudança do ser no tempo, recusando-se a tratar a identidade do sujeito de um modo abstrato e indeterminado e a aceitar uma visão a — histórica do eu em termos de uma identidade de mesmidade. Concebe, então, o si-mesmo de forma inovadora através de seu modo específico da manutenção de si que se relaciona intimamente à alteridade, não elimina as mudanças do ser no tempo⁷⁹, e sustenta as transformações das histórias de vida tecidas ao longo da sucessão das gerações e da história social da humanidade. Paul Ricoeur conclui que as pessoas e grupos têm uma história, que eles são esta história, e que esta tem raízes culturais⁸⁰. Esta nova visão abre caminho para uma reformulação da ontologia contemporânea.

7. Em direção a uma ontologia da alteridade

Rompendo tanto com a pretensão de fundação do Cogito como com as tentativas anteriores de contestação destes fundamentos, Paul Ricoeur estabelece as bases de uma ontologia marcada pela diversidade de sentidos do si-mesmo e da alteridade⁸¹, que aprofunda o estudo de quem fala, age, relata e se engaja eticamente. Neste enfoque, a consciência não se restringe ao sujeito e ao campo formado por sua identidade de caráter, mas abrange também o campo do si-mesmo e da alteridade⁸². Aprofunda, então, a ques-

questão da auto-atribuição a si mesmo de um discurso ou ação, ao contrário, mostra que o agente pode designar-se como autor de um discurso ou ação, revelando-se como um ser — em — projeto, que pode se lançar num empreendimento através da qual se ultrapassa e intervém no curso do mundo.

⁷⁹ Paul Ricoeur diferencia a permanência do si-mesmo da permanência de uma essência ou substância e da perseverança do caráter, abordando sua caracterização pela descrição da manutenção da palavra dada numa promessa. Através desta, salienta o primado da vontade e da transcendência de si-mesmo, que se manifesta na resolução da promessa. A resolução de assumir uma promessa contém a idéia de algo que se antecipa, se projeta e se mantém através do movimento de prometer algo a alguém. A idéia da promessa permite igualmente a Paul Ricoeur abrir uma perspectiva em direção à concepção socrática da vida boa com e para o outro em instituições justas. Esta concepção, que é a base de uma vida ética, supõe a capacidade de prometer e manter a promessa. Assim fazendo, a pessoa opta por uma escolha de si-mesmo que não se esgota na satisfação imediata do prazer, mas se realiza numa vida conjunta, melhor para si e para o outro.

⁸⁰ O que é fundamental nesta concepção histórica é o fato de focalizar a capacidade do ser humano de mudar e de realizar-se na história, na dinâmica da ação e ao longo de um processo de mudança, no seio da qual participam pessoas capazes de se designar como os autores de seus próprios atos.

⁸¹ Paul Ricoeur se refere a este novo enfoque através da metáfora do Cogito partido (*Cogito brisé*).

⁸² Desse modo, a consciência não é vista por Paul Ricoeur como um reflexo do social, pois ela tem a sua própria dialética, na qual o si-mesmo se relaciona a uma alteridade situada no próprio âmago do ser, a alteridade do Outro. Esta dialética segue um complexo movimento de retorno da consciência sobre si-mesma, de alteridade, de mudança e transcendência do próprio ser.

tão da alteridade da consciência de modo inovador⁸³, elaborando uma concepção da alteridade que se distingue de outras relevantes concepções contemporâneas sobre a questão⁸⁴.

Relacionando as distintas formas do ser e do outro, Paul Ricoeur delinea a dialética destas formas, lançando as bases de uma dinâmica da identidade-alteridade que dá especial realce à dimensão simbólica da consciência e à busca das significações e sentidos elaborados na experiência. Distingue diferentes dialéticas do mesmo e do outro, destacando que, na relação entre a mesmidade e a alteridade, predomina a separação das polaridades; enquanto que, na dialética entre o si-mesmo e a alteridade da consciência, a alteridade não é separada ou exterior ao si-mesmo, mas está ligada à constituição de sentido e à ontologia do si-mesmo⁸⁵.

Esta conclusão lhe permite avançar na compreensão da relação do ser e da linguagem, mostrando que através da consolidação do si-mesmo e da alteridade como duas polaridades da consciência, a linguagem e a comunicação podem se estabelecer, na reciprocidade atestada pela troca dos pronomes pessoais e pelo diálogo, no qual ocorre a alternância entre questão e resposta e a inversão dos papéis. Desenvolvendo sua reflexão filosófica sobre a dinâmica de identidade-alteridade, Paul Ricoeur⁸⁶ traça, então, o percurso que vai desde a etapa de negação e exclusão do outro até chegar ao reconhecimento mútuo, colocando o reconhecimento da alteridade como o ápice da realização de si-mesmo.

⁸³ Após ampliar os sentidos do Mesmo, diferenciando a identidade de caráter ou mesmidade da identidade do si-mesmo ou ipseidade, Paul Ricoeur descreve os vários sentidos da alteridade. Esta se coloca tanto na relação com o estrangeiro, como também na relação com o próprio corpo e com a própria consciência através do desdobramento do observador e do observado, pelo qual nós podemos observar nosso corpo e nosso pensamento.

⁸⁴ Sua concepção de alteridade se diferencia, por exemplo, de uma outra abordagem fenomenológica sobre a alteridade, que é também extremamente interessante, mas que não cabe aqui analisar, a concepção de alteridade de Emmanuel Lévinas. Paul Ricoeur, embora reconhecendo o grande valor da obra deste filósofo, o critica por não ter distinguido o si-mesmo do mim – mesmo, e ter enfatizado o fechamento, totalidade e separação do si-mesmo e da alteridade. Preocupado em opor à identidade do Mesmo uma Alteridade marcada por um estado de exterioridade radical, o remanejamento da concepção do Mesmo e do Outro proposto por Emmanuel Lévinas não levaria, portanto, a uma perspectiva de relação e de interlocução: « Parce que le Mème signifie totalisation et séparation, l'extériorité de l'Autre ne peut plus désormais être exprimée dans le langage de la relation...L' 'apparoir' du visage se soustrait à la vision des formes et même à l'écoute sensible des voix. C'est que l'Autre, selon Totalité et Infini, n'est pas un interlocuteur quelconque, mais une figure paradigmatique du type d'un maître de justice. » (***Soi-même comme un autre***, Paris, Seuil, 1990, p.388/89).

⁸⁵ A primeira relação se estabelece em termos de comparação, na qual o outro aparece como um antônimo do mesmo. Paul Ricoeur considera, no entanto, que a relação do si-mesmo com a da alteridade da consciência é uma relação de intimidade constitucional, de forma que um não pode ser pensado sem o outro. Através do título do seu livro, ***Si-mesmo como um Outro***, procura assinalar esta passagem de um ao outro.

⁸⁶ Em sua última obra, ***Parcours de la Reconnaissance*** (Paris, Stock, 2004).

No final livro no qual lançara o estudo da relação do si-mesmo e da alteridade⁸⁷, Paul Ricoeur já havia introduzido a indagação sobre o Outro da consciência, e havia exposto seu ponto de vista de que o outro se manifesta tanto fora como dentro da consciência⁸⁸. Sem as polaridades da consciência não haveria dinâmica e transformação interior, nem existiria um suporte interno para as diferentes formas de relação entre o ser e o outro. Desse modo, a reflexão desse filósofo leva à conclusão da existência de uma alteridade da consciência humana e ao reconhecimento de um Outro irredutível ao outrem externo. Refletindo sobre as bases da relação do si-mesmo ao Outro da consciência, Paul Ricoeur faz uma releitura da concepção aristotélica do ser como ato e potência, mostrando que esta relação se destaca sobre um fundo efetivo e potente de dinamismo da vida⁸⁹.

É nesta perspectiva, que Paul Ricoeur coloca o enigma do apelo interior, que aborda através da metáfora da voz, simultaneamente interior e superior ao eu⁹⁰. Este enigma ultrapassa a questão da consciência moral, quando esta voz aparece sob a forma do apelo silencioso, que é reconhecido como vindo do fundo da consciência e estando além do si-mesmo. Este reconhecimento de que este apelo ultrapassa o si-mesmo, pode, no entanto, ser interpretado de diferentes maneiras pela filosofia⁹¹. A questão vem

⁸⁷ Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre* (Paris, Seuil, 1990).

⁸⁸ Critica, portanto, qualquer leitura que faça da exterioridade do outro, de um outrem externo, o modelo da alteridade. Defende, ao contrário, o caráter original tanto do si-mesmo ou da *ipseidade* como da alteridade da consciência, que faz face ao si mesmo e lhe responde. Referindo-se à voz interior ou ao apelo silencioso que vem do fundo da própria consciência, indaga se este apelo do fundo da consciência corresponde à voz de um Outro no sentido de outrem, e defende o caráter constitucional e a anterioridade desta alteridade em relação às oposições e divisões da consciência, e em relação a qualquer outrem externo. Sua indagação a respeito da alteridade o leva a confirmar a conclusão de Hegel a respeito das polaridades da consciência, e a substituir as polaridades do Mesmo e do Outro pela relação do si-mesmo e do Outro da consciência.

⁸⁹ Esta concepção é apresentada como uma indagação aberta (Vers quelle ontologie?), no último capítulo de *Soi-même comme un autre* (Paris, Seuil, 1990, p.357-367), no qual Paul Ricoeur contesta a apropriação de Aristóteles por Heidegger no que diz respeito a relação entre *energeia* e facticidade, valorizando a leitura aristotélica de Spinoza (1632-1677), em sua *Ética*, sobre a potência da vida e sobre a idéia de um fundo efetivo e potente que este filósofo chama de *essentia actuosa*. Postula, então, a idéia que o ser e a consciência se enraizam num fundo efetivo e potente de dinamismo da vida, sobre o qual se destaca o agir humano. Esta perspectiva de uma tensão entre potência e efetividade do ato abre o caminho para uma concepção do ser humano e de seu agir em termos de realização existencial, de dinâmica de identidade-alteridade, de mudança e transcendência de si-mesmo.

⁹⁰ Paul Ricoeur mostra que este diálogo difere do diálogo da alma com ela mesma descrito por Platão, pois nele a voz se apresenta numa posição de dessimetria extraordinária, que é marcada pela verticalidade do colóquio entre a voz que chama e o si-mesmo que responde: "C'est la verticalité de l'appel, égale à son intériorité, qui fait l'énigme du phénomène de la conscience." (*Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p.394).

⁹¹ Paul Ricoeur se afasta, por exemplo, da interpretação filosófica de Heidegger a este respeito por considerar que este rebaixa a alteridade à estranheza e nulidade do ser lançado ao mundo e decaído, reduzindo a alteridade da consciência à situação englobante do ser – no – mundo.

também sendo abordada de forma diferenciada por diversos campos do conhecimento, em particular pela psicanálise, pela antropologia, e pela teologia⁹².

Paul Ricoeur defende a importância de se deixar esta questão em aberto e de se reconhecer esta multiplicidade de sentidos atribuídos à alteridade da consciência⁹³, preocupando-se, sobretudo, em descrever filosoficamente a relação do si-mesmo e da alteridade, nos quadros de sua hermenêutica do si-mesmo. Considera que estas polaridades constituem uma estrutura de acolhimento permitindo a formação de diferentes figuras da consciência⁹⁴. Defende, então, o caráter original e originário da alteridade da consciência, na forma de um estar junto que é solidária da afirmação de si-mesmo, e que lhe faz face como alguém que responde⁹⁵.

A alteridade caracteriza, portanto, uma estrutura dialogal do ser, estando em íntima relação com sua abertura e com a capacidade de desdobramento e transcendência da consciência. Janine Chanteur e Paul Ricoeur, como já foi mostrado anteriormente, retomam e reformulam a concepção de Hegel sobre o desdobramento da consciência, numa dialética que se inicia com o desejo do outro, passa pela dialética do mestre e do escravo e chega à dupla figura da bela alma e do herói da ação. Deixando de lado a possível leitura teológica desta concepção, eles optam por uma leitura filosófica, que situa a questão da alteridade na base do diálogo e do reconhecimento mútuo.

A particular contribuição filosófica de Paul Ricoeur sobre esta questão é a de ter esboçado uma ontologia, na qual a alteridade é intimamente associada à ipseidade, embora guardando sua autonomia. Ao contrário das ontologias que separam o ser e o outro e enfatizam a mesmidade ou a alteridade, ele abre assim caminho para uma ontologia que denomino de ontologia da alteridade. Trata-se de uma ontologia do ser considerado como constitucionalmente um ser de alteridade. Esta ontologia tem como base a hermenêutica do si-mesmo, supõe uma união dialética entre as duas polaridades da consciência, e permite conceber a idéia do ser que, no âmago de si-mesmo, é associado ao outro.

⁹² O Outro da consciência é ora identificado com o inconsciente, ora com a voz dos ancestrais, ora com a voz de Deus ou do Mestre interior ou como um lugar vazio.

⁹³ Esta multiplicidade de sentidos lhe parece convir à própria noção de alteridade. A filosofia deveria estudar as diferentes modalidades de alteridade, em particular esta alteridade constitucional da consciência, mas não lhe caberia, contudo, dizer quem é, em última instância, este Outro da consciência.

⁹⁴ Ao apresentar o ancestral como uma figura do Outro da consciência, Paul Ricoeur defende a idéia de que se o si-mesmo não se constituísse como estrutura de acolhimento, não poderia haver sedimentação do superego nem a interiorização da voz dos ancestrais.

⁹⁵ Esta alteridade da consciência seria uma modalidade de ser – junto, que integra a estrutura da ipseidade, ou seja: “...l’ être — enjoint en tant que structure de l’ipséité”. (idem, p. 409)

Nesta concepção do ser, este não é nem isolado e fechado em si-mesmo nem tampouco um ser com uma abertura apenas exterior para o mundo. Ao contrário, o ser no mundo é, antes de tudo, um ser que é em si-mesmo um ser – com – o – outro, tanto na sua consciência como em suas relações com os outros seres humanos. Estes, sendo dotados de consciência e linguagem, são capazes de desdobrar-se subjetivamente e de assumir as diversas formas de seus personagens interiores; assim como de multiplicar-se, comunicar-se e relacionar-se entre si. Em outras palavras, o ser humano é um ser intrinsecamente comunitário e plural, um ser dotado de uma estrutura ternária da linguagem⁹⁶ e de uma constituição diferenciada pela relação do si-mesmo e da alteridade.

Endereço da Autora:

Rua Barão de Ipanema, 139 - Apto. 202

22050-030 Rio de Janeiro — RJ

e-mail: olgasodre@openlink.com.br

⁹⁶ Um ser capaz de desdobrar-se em sujeito, verbo, objeto e de ocupar os diferentes lugares correspondentes às três pessoas gramaticais (eu, tu, ele).