

PENSAR O OUTRO: ENTRE RUPTURA DA MODERNIDADE E O RECONHECIMENTO DA ALTERIDADE¹

THINKING THE OTHER: BREAKING THROUGH MODERNITY AND THE RECOGNITION OF ALTERITY

Alecrides J. R. C. B. de Senna²

RESUMO

A discussão sobre a alteridade se impõe nesses dias em que as diferenças convivem de forma nem sempre tolerante ou harmoniosa. Em dias em que a guerra é um evento cotidiano e que se faz presente em todas as partes do globo, este artigo parte do ensaio da escritora Susan Sontag, intitulado *Diante da dor dos Outros*, para discutir a construção da ideia do “outro” no Ocidente, fazendo o percurso, por meio de textos de Bruno Latour e Walter Mignolo, encontra-se com o pensamento levinasiano sobre a alteridade, procurando realizar um diálogo entre a sociologia contemporânea e o pensamento do filósofo judeu Emmanuel Lévinas.

Palavras-chave: Alteridade. Modernidade. Sociologia contemporânea. Emmanuel Lévinas.

ABSTRACT

Discussing otherness is mandatory in times when differences coexist in an intolerant and disharmonic manner. When war is a daily event present in all parts of the globe, the following article starts from Susan Sontag’s “Regarding the pain of others” to discuss the concept of “other” in the western world. Travelling through texts by Bruno Latour and Walter Mignolo, the rational road proposed leads to Levinasian thoughts on otherness, discussing Contemporary Sociology and the ideas of Emmanuel Levinas.

Keywords: Alterity. Modernity. Contemporary sociology. Emmanuel Levinas.

¹ Este texto é um estudo apresentado, em setembro de 2014, no VI Ciclo de Estudos em Ciências Sociais (CESO), na Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). É resultado de discussões da disciplina “Epistemologia das Ciências Sociais”, ministrada pela Profa. Dra. Norma Takeuti, no curso de doutorado em Ciências Sociais da UFRN.

² Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UFRN. Integrante do grupo de pesquisa Mythos-Logos. E-mail: alecrides.cs@gmail.com Currículo Lattes: <http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?id=K4735828J3>

INTRODUÇÃO: SUSAN SONTAG E AS IMAGENS DE GUERRA

A intenção neste artigo é ensaiar uma reflexão sobre o lugar da alteridade, no contexto atual; que alteridade, e, ao que ela está relacionada. Para isso, é preciso pensar de onde se pensa. O ponto de partida, dessa forma, são as ideias de *colonialidade*, proposta por Walter Mignolo (2010), e sobre a constituição da Modernidade de Bruno Latour (1994); ou seja, é preciso ter em mente a Modernidade como uma construção e a colonialidade como um dos seus aspectos.

Trazemos para um diálogo, com esses textos de autores da sociologia contemporânea, a concepção de *alteridade* do filósofo Emmanuel Lévinas cujo estudo foi realizado a partir da leitura de alguns comentadores desse filósofo e alguns de seus textos, em sua obra intitulada *Entre nós: ensaios sobre a alteridade* (2009). Para facilitar a compreensão, trago a discussão de Susan Sontag (2003) que publicou um interessante livro: *Diante da dor dos Outros*, que traz uma retrospectiva sobre as fotografias de guerra e discute sobre a reação do público a essas fotografias. À problemática levantada, por Sontag, apresenta-se a seguinte questão: Afinal, quem é o “Outro”? As imagens de guerra que vêm sendo veiculadas na mídia estão no centro da discussão da autora, e ela aponta uma questão visceral: as imagens de dor e sofrimento, que entraram em cena com a finalidade de chocar as pessoas, perderam a capacidade de sensibilizá-las? Seus exemplos vão desde imagens do século XIX, passando pelo “11 de setembro” (o atentado às torres gêmeas – *World Trade*

Center, em 2001, nos EUA) até as guerras mais recentes.

O que chama atenção é que essas imagens vêm sendo produzidas, desde fins do século XIX, e a intenção dos jornalistas e fotógrafos sendo a de causar comoção, fazer com que as pessoas do lado de cá das imagens tivessem uma ideia do que se passava ali e isso as afetasse. Mas, o feitiço virou contra os feiticeiros, e, enquanto muitos fotógrafos produziam fotos com o intuito antibelicista e os jornais lançavam imagens de guerra freneticamente nos jornais (pois, “sangue vende”), o efeito foi contrário. As pessoas começaram a se tornar indiferentes. As fotos já não causam mais comoção como antes. O sofrimento alheio virou um espetáculo ao qual se pode ignorar, simplesmente. O que acontece nos locais em guerra não mais interessa a quem está a milhares de quilômetros de distância. O que acontece? Segundo Sontag (2003, p. 85), “as pessoas não se insensibilizam àquilo que lhes é mostrado – se é que essa é a maneira correta de descrever o que ocorre – por causa da *quantidade* de imagens despejada em cima delas. É a passividade que embota o sentimento”.

Para ela, nem toda violência é vista com distanciamento, nas culturas modernas – mesmo que, como ela aponta, alguns acreditem que ela seja vista mais como entretenimento do que como um choque. Mas, escolher a solidariedade não é, de acordo com a autora, o melhor caminho, pois, “nossa solidariedade proclama nossa inocência, assim como proclama nossa impotência” (SONTAG, 2003, p. 86). Isso seria uma forma de distanciamento, nos deixando de fora da causa do sofrimento do outro.

Mas, apenas a multiplicação de fotografias de guerra foi suficiente para neutralizar o efeito da dor? De acordo com Sontag (2003), a questão é: isso não acontece aqui, é algo que acontece lá. Ou seja: não me diz respeito o sofrimento alheio. Mas, no que guerras históricas ou mesmo atuais têm a ver com o que cada um vive hoje? A questão é bem mais complexa e difícil para se abrir caminho na densa floresta da civilização ocidental de modo a poder enxergar. Isso porque, observamos em seu texto que, nesse meio tempo, mudanças ocorreram na visão referente a essas imagens.

Uma observação de Sontag (2003, p. 80) é contundente: “Deveríamos nos sentir obrigados a refletir sobre o que significa olhar tais fotos, sobre a capacidade de assimilar efetivamente aquilo que elas mostram”. Essas imagens não apontam apenas para a banalização da dor ou da violência. Esses sintomas possuem raízes bem mais profundas. Daí surge, para mim, outra questão: ser indiferente ao Outro não estaria relacionado ao fato de não saber quem ele é? Seguindo a concepção levinasiana, que veremos a seguir, o que se pode afirmar é que as causas estão no *autocentramento* do eu. Por isso, a discussão sobre a alteridade se torna necessária. Não que ao final desse artigo possa haver respostas; contudo, o caminho aqui apresentado é uma busca, uma tentativa de articular ferramentas para uma compreensão. Assim, coloquemos em cena a orquestra que comporá essa pequena apresentação.

ELEMENTOS PARA A CONSTITUIÇÃO DA MODERNIDADE

O primeiro movimento³ que nos embala são as discussões apresentadas por Bruno Latour em *Jamais Fomos Modernos* (1994), obra em que o autor discorre sobre a constituição da Modernidade, em que essa “é uma palavra que se encontra colocada em meio a uma polêmica na qual há vencedores e vencidos” (LATOURE, 1994, p. 15), sendo essa uma característica que se destaca. É apenas com esse tom, apresentado por este autor, que a Modernidade é entendida neste artigo. Seguindo a concepção de Latour (1994), vemos que essa modernidade entra sorratamente no Ocidente e se estabelece de forma aparentemente definitiva e abrangente. Produziu uma ruptura invisível nas concepções de sociedade, natureza e o divino – apontando imanências e transcendências nessas três esferas; a Modernidade instaurou uma *era* de não compreensão do homem sobre si mesmo. Este não consegue mais amarrar esses elementos, possuindo uma visão de mundo fragmentada.

Afinal, como Latour (1994, p. 40) a define? Para ele,

A modernidade não tem nada a ver com a invenção do humanismo, com a irrupção das ciências, com a laicização da sociedade, ou com a mecanização do mundo. Ela é a produção conjunta dessas três duplas de transcendência e imanência.

Ou seja, à medida que a sociedade é imanente, é possível a manipulação do mundo social, mas à medida que é

³ Trata-se de uma metáfora musical, que será utilizada ao longo do artigo.

transcendente, ela é superior e determina todas as coisas. O mesmo ocorre com a natureza, que pode ser modificada para fins outros, mas que não pode ser dominada – a sua força define os destinos dos homens. Sobre o divino, para o homem moderno, é interessante que este não intervenha nos desejos, nas práticas; mas, em caso de necessidade, este deve estar disponível para a satisfação e o socorro.

A que serve tudo isso? Esse é o elemento central que define a ruptura: “O dualismo natureza/sociedade é indispensável aos modernos para que possam, justamente, aumentar a escala dos mistos entre objetos e sujeitos” (LATOURE, 1994, p. 46). Quando o testemunho dos humanos é indispensável e o que validam as experiências científicas são os objetos inanimados (agora possuidores de voz, ouvida pelo cientista e mostrada como prova), essa postura inaugura a *era dos híbridos*, que são esses mistos entre objetos e sujeitos. O híbrido é aquele que está a meio caminho. Uma troca entre *humanos* e não-humanos, que funde as significações definindo e direcionando as práticas, movimentando o social. As *caixas-pretas*⁴ inexoráveis, sobre as quais somos incapazes de prescindir. Esse é um dos elementos que permitiu aos modernos empreender uma crítica ferrenha aos povos que denominavam primitivos, suas crenças e suas instituições, consideradas simplórias.

Tal ruptura provocada pelo discurso da modernidade também significa outra, igualmente difícil de perceber. E diz respeito ao tão conhecido (mas, de uns poucos) *colonialismo* – seu lado econômico e das relações entre metrópoles e colônias, e o seu par, a *colonialidade* – que implica a dominação através das ideias,

do conhecimento, gênero, da subjetividade etc. Essa distinção é necessária, para compreender esse pequeno e importante acidente no movimento, que parece não mudar a melodia da Modernidade; porém, fundamental para as cadências dessa ópera bufa. Walter Dignolo (2010) é o *tenor* que vai nos fornecer pistas para um melhor entendimento. Segundo ele, a Modernidade deve ser entendida como o ponto de chegada de uma transição progressiva no tempo e no espaço. É importante observar quem está contando a história: “la retórica de la modernidad si es un relato europeo, presentado principalmente por hombres de letras europeos, filósofos, intelectuales, oficiales del Estado como si la modernidad fuera un fenómeno europeo” (MIGNOLO, 2010, p. 57).

Aquilo que o autor chama de colonialidade, é, de fato, o projeto *mater* da Modernidade: “La noción de continuidad de la historia impedía de ver la ruptura espacial e histórico-estructural introducida por la expansión colonial” (MIGNOLO, 2010, p. 87). Aquele que subjuga, cala e reorienta os destinos dos homens. Esse projeto mudou a face do planeta, segundo seus princípios (as transcendências/as imanências, observadas anteriormente), promovendo uma *Babel*⁵, da qual não se consegue perceber quem fala e menos ainda, quais os direcionamentos póstumos. O que implica essa colonialidade? A matriz de poder colonial é esta:

Ellas están interrelacionadas a través del conocimiento (l justificación racional del orden del mundo), de la enunciación (el racismo y el patriarcado que subyace a la clase-étnica (Europeos blancos e cristianos) y la composición genérica y preferencias

⁴ Para uma melhor compreensão, ver as seguintes obras de Latour, “Ciência em Ação” e “A esperança de Pandora”.

⁵ Refiro-me ao evento bíblico, em que se diz ser a origem das muitas línguas hoje existentes. Está narrado no livro de Gênesis.

sexuales de la elite que fundo e mantuvo cierto “orden del mundo” mediante el control del conocimiento (MIGNOLO, 2010, p.80).

Em resumo, é dominação; é o varrer para debaixo do tapete a diversidade cultural que havia na América Latina e África⁶. Entretanto, o que não é de todo exterminado, ainda respira e emite suas melodias disfarçadamente, e se junta ao coro dos híbridos, numa tentativa de resistência. Essas rupturas provocariam os distanciamentos de sentidos, hoje, que não nos permitem percebermos no outro e, igualmente, entre os vários elementos miscigenados dos diversos aspectos da cultura mundial nos quais transitamos diariamente.

Como na percepção identificada por Sontag (2003), a guerra, a tragédia, a dor e o sofrimento acontecem lá, e não aqui. Bósnia, Sérvia, a guerra civil espanhola, os atentados de 11 de setembro de 2001 ao World Trade Center nos EUA, o desastre no Haiti, a guerra no Iraque, a invasão ao Afeganistão, as centenas de refugiados que se espalham mundo afora devido aos conflitos em diversos países, assim como o caso da Ucrânia hoje, invadida por tropas russas. São centenas de exemplos que apenas se multiplicam no mundo e nos noticiários. Mas o que isso afeta quem está do outro lado e o que isso tem a ver com quem está aqui deste lado? O mundo foi despedaçado pelo discurso da Modernidade, e quem não é por ela, está contra ela.

O RECONHECIMENTO DA ALTERIDADE E A RESPONSABILIDADE DO OUTRO

O discurso sobre o diferente ocultou o não reconhecimento dessa diferença. Assim como a constituição da modernidade negou a existência dos híbridos, sua raiz na filosofia grega negou a alteridade, colocando a definição do outro a cargo da definição do *mesmo*, como diz José Geraldo Estevam (2008, p. 171), “O paradoxo da cultura ocidental, o *logos* já nasce centrado em si mesmo”. Isso não surpreende quando olhamos para as páginas da história e constatamos indiferenças ou repulsas ao outro, à diversidade cultural e religiosa – quando esses são colocados num patamar inferior em relação àquele que as define (pensa-se aqui nas definições ressoadas do Ocidente às demais partes do globo), quando nem aqueles que delineiam as arestas eram homogêneos, pois até mesmo nessa ideia de Ocidente é problemática.

Demonstra uma falta de coerência que está submersa como foi explanado antes, com Latour (1994) e Mignolo (2010). Isso porque a constituição da Modernidade é uma construção, um discurso e que implica, como argumenta Estevam (2008, p. 171), na “anulação sistemática do *outro*, que, relegado ao ostracismo e usurpado de sua dignidade, não terá reconhecida a sua alteridade”. Ao retornarmos à discussão de Sontag (2003), o que se observa é que não há identificação com a dor do outro, pois aquilo que acontece alhures não seria da minha ou da nossa conta (daqueles que considero meus pares). Sobre isso, a autora se interroga: “Terá o choque um prazo de validade?” (SONTAG, 2003, p. 70). Essas imagens podem sensibilizar, mas

⁶ Sobre isso ver também o artigo: QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, cultura y conocimiento em America Latina. **Dispositio**, Crítica Cultural en Latinoamérica: Paradigmas globales y enunciaciones locales, v. 24, n. 51, p. 137-148, 1999.

também, ensinar a ser insensível; podem se tornar familiares demais; o choque podendo enfraquecer, ou mesmo, as pessoas chegando a não mais olhar, pois, “as pessoas têm meios de se defender do que é perturbador” (SONTAG, 2003, p. 70).

Segundo Latour (1994), a Pós-modernidade apresentaria o sintoma do desvanecimento do outro; sobre essa questão, Estevam observa:

Na condição pós-moderna, o *outro* simplesmente desaparece, pois mesmo quando o *eu* usufrui da presença do *outro* para satisfazer-se, esse *outro* nunca é um fim em si mesmo, mas um meio que pode ser descartado tão logo o *eu* se satisfaça (2008, p. 172).

É nesse ponto que a discussão do filósofo Emmanuel Lévinas, na discussão de Estevam (2008) e Coelho Júnior (2008), intervém de maneira contundente. O apelo de Sontag (2003) de que devemos olhar as fotografias, no sentido “obrigados a” refletir, deságua na necessidade de reconhecimento do outro, enquanto outro, e não como sombra ou reflexo de um *eu* egocentrado. Mais do que sensibilidade, é uma questão filosófica profunda, que exige uma transformação radical de pensamento – possivelmente operável com uma substituição das estruturas vigentes⁷.

É preciso deixar claro que não é possível conhecer outra consciência, e a tradição fenomenológica realizou um primeiro esforço no sentido de superação da dualidade *eu-outro*. Mas, não seria um caso de comparar, ou de *projeção*, ou *introjeção*, ou *fusão afetiva* (COELHO, 2008). É preciso reconhecer o outro em sua radical alteridade, pois segundo Coelho, “uma

forma de contato em que predomine o assimilável será sempre solidão e nunca sociabilidade” (COELHO, 2008, p. 217).

Para sairmos do império do Mesmo e do idêntico é necessária a coragem do convívio permanente com aquilo que difere de mim em mim e de mim no outro. Um convite para o contato com a radical alteridade do outro, em sua potência traumática, porém também em sua vitalidade produtiva (COELHO, 2008, p. 218).

Alteridade é sinônimo de movimento, exigido pela presença do outro. É sair de si mesmo e ir ao encontro do outro, pois a “alteridade só é possível a partir de mim”, ela só é possível a partir do sujeito. Ou seja, o que Lévinas faz é deslocar a caixa-nha, colocando a *ética* como princípio. Entretanto, ela está fundada na sensibilidade e não na consciência, que “Lévinas define como uma experiência que o sujeito vive na superfície da sua pele, na borda dos nervos” (COELHO, 2008, p. 221). É isso que implica a responsabilidade do outro: “A aproximação do outro faz com que se instale em mim a não *indiferença* pelo outro, apoio e marca da *ética*” (COELHO, 2008, p. 221).

Nesse sentido, o encontro com esse *Outro* inaugura a minha responsabilidade por ele. E esse é um ponto aprofundado pelo filósofo com a noção de *rostro*. É uma discussão mais aprofundada do que este artigo não pode dar conta de elencar⁸, mas, o que se pode dizer é que, o rosto é o começo dessa inteligibilidade, do reconhecimento da alteridade, e da responsabilidade pelo outro. Como alega Lévinas (2009, p. 147): “em certo sentido, todos os outros estão presentes no rosto de outrem”.

⁷ Essa questão remete ao texto “Educação após Auschwitz” de Theodor Adorno, no qual o autor discute o papel fundamental da educação no processo de modificação do pensamento – em que educar contra a barbárie implica, por exemplo, uma educação que não seja baseada num sistema de competições.

⁸ Para aprofundar no estudo, ver a obra máxima do autor, “Totalidade e infinito” e, também “Humanismo do outro homem” e “Violência do rosto”.

Não que o reconhecimento da alteridade implique apenas sensibilidade, numa falta de consciência; muito pelo contrário, trata-se de uma consciência diferente do que praticamos, hoje, em geral uma consciência cientificamente pensada, elaborada. É devolver a essa consciência a sua humanidade, na qual “a humanidade da consciência não está absolutamente nos seus poderes, mas na sua responsabilidade” (LÉVINAS, 2009, p. 153).

Estevam (2008, p. 173) ao apresentar a pós-modernidade como cultura do narcisismo, coloca que a alteridade desaparece e “o autocentrismo típico do narcísico encontrou seu ápice na sociedade do espetáculo”. Esse sintoma pós-moderno é um ribombar desenfreado que destoa no ápice dessa ópera insana. A orquestra não se entende mais. O coro de vozes que antes era guiado pelas partituras definidas pela Modernidade, perdeu-se no meio da peça. Aquelas melodias que permaneceram ocultas ressoam de todos os cantos do planeta, cada uma a seu tom e ritmo. E a *cultura narcísica* provoca reações de todos os estilos, todos ao mesmo tempo. Associados às imagens de guerra e desastres, temos um espetáculo não de autopromoção, de vanglória, mas de caos.

É como se as cordas da sensibilidade não pudessem mais ser tocadas de forma inteligível. A proposta de Lévinas é desafiadora em meio ao contexto atual, pois esse narciso generalizado que nega o outro está imbricado em pulsões de amor de morte⁹. Mas, sendo otimista, olhando para o seu renascimento em forma de uma flor, há que se cultivar esperanças

de ser esta “A paz [que] para Lévinas, já não seria mais uma questão política ou econômica, mas uma questão acima de tudo ética” (COELHO, 2008, p.214). É um perguntar-se: E nós, que somos? Como se diz no hebraico “Verachnu ma?” (LÉVINAS, 2002, p. 96), em um ato de reflexão, também movimento, de manter-se voltado para si, mas nascida de uma preocupação com o outro.

⁹ “Mas o que chama atenção nesse movimento que se apoia no trabalho da pulsão de morte é que este se dá em nome da resistência do Eu em desaparecer. Ou seja, o que o narcisismo de morte tem no horizonte é o desmanche do sofrimento que o outro pode lhe causar, a sua desestabilização pela presença do outro”. (TAKEUTI, 2004, p. 44-5).

REFERÊNCIAS

COELHO Jr, Nelson. Da fenomenologia à Ética como Filosofia Primeira: notas sobre a noção de alteridade no pensamento de E. Lévinas. **Estudos e Pesquisas em Psicologia**, Rio de Janeiro: UERJ, ano 8, n. 2, p. 213-223, jan./jun. 2008.

ESTEVAM, José Geraldo. O reconhecimento da alteridade como possibilidade de construção de um novo paradigma na cultura ocidental em Joel Birman e Emmanuel Lévinas. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 6, n. 12, p. 169-179, jun. 2008.

LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos**: ensaios de antropologia simétrica. Tradução de Carlos Irineu da Costa. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994. (Coleção TRANS).

LÉVINAS, Emmanuel. **Novas interpretações talmúdicas**. Tradução de Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

_____. **Entre nós**: ensaios sobre a alteridade. 4. ed. Trad. Pergentino Pivatto. Petrópolis-RJ: Vozes, 2009.

MIGNOLO, Walter. **Desobediencia Epistémica**: retórica de la modernidad, lógica da colonialidad, y gramática de la descolonialidad. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2010. (Colección Razón Política).

SENNA, Alecrides Jahne Raquel Castelo Branco de. Diálogos com o homem imaginário: pensando o uso de imagens no ensino de Sociologia. **Composição, Revista de Ciências Sociais**, Mato Grosso do Sul: UFMS, ano 06, n. 10, p. 16-34, jun. 2012.

_____. A chama de uma vela: o número e o nome no filme “A lista de Schindler”. **Revista Linguagem do Cinema**, Rio de Janeiro: UFRJ; Laboratório de pesquisa em Tecnologia da Informação e Comunicação – LATEC, v. 2, n. 1, p. 15-31, jan./jul. 2013.

SONTAG, Susan. **Diante da dor dos outros**. Trad. Rubens Figueiredo. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

TAKEUTI, Norma Missae. O difícil exercício da alteridade. **Cronos**, Natal, RN, v. 5/6, n. 1/2, p. 35-46, jan./dez. 2005.