



ALTERIDADE E DEVERES FUNDAMENTAIS: UMA ABORDAGEM ÉTICA

*Maria do Céu Patrão Neves **

* Doutora em Filosofia pela Universidade dos Açores. Professora Catedrática de Filosofia, disciplina de Ética, da Universidade dos Açores com formação específica na área da Bioética pelo Kennedy Institute of Ethics (Washington, DC). Contato: www.mpatraoneves.pt

A compreensão da “alteridade” é hoje fundamental como paradigma da moralidade das relações humanas. Por isso, procederei a uma reflexão sobre o conceito de “alteridade”, percorrendo a história da filosofia em que este efetivamente se vai construindo numa significação ao mesmo tempo ampla e singular. Pretendo, assim, justificar primeiramente que, não obstante o ancestral uso comum da noção de “alteridade”, o seu sentido específico é extraordinariamente recente, formulando-se apenas na segunda metade do século XX; em segundo lugar, que é de natureza intrínseca e essencialmente ética, isto é, que a sua própria afirmação implica um modo particular de agir, que a sua assunção encerra uma orientação precisa para a acção.

Assim sendo, começarei por definir a “alteridade” na sua etimologia latina e apresentar a constituição do conceito ao longo da história da Filosofia, na sua acepção ontológica e gnosiológica, sucessivamente.

Enveredarei a seguir pelo perscrutar de uma privilegiada acepção antropológica, que coloca a problemática da alteridade no plano humano em que se torna mais significativa. Nesta reflexão se estabelecem e caracterizam-se as principais etapas ao longo das quais a alteridade se vai exprimindo diferentemente, numa sequência conducente à urgência da abertura da antropologia à ética em que, finalmente, a alteridade adquire uma especificidade própria.

Só então será possível, num terceiro e último momento, apresentar a nova lógica da acção que a “alteridade” inaugura e que designo por “alterlogia”, ou “lógica do outro enquanto outro”, sistematizando as suas principais implicações para as relações humanas.

1 ACERCA DA NOÇÃO DE “ALTERIDADE”

1.1 ABORDAGEM ETIMOLÓGICA

A definição rigorosa de um termo exige que se comece pela referência à sua etimologia, na medida em que esta constitui o seu mais remoto e essencial fundamento para uma definição objectiva. O termo evoluirá naturalmente ao longo dos tempos, através dos seus usos nos seus vários contextos possíveis, mas tal verificar-se-á dentro dos parâmetros objectivamente estabelecidos pela sua etimologia, como, também, confirmaremos em relação à “alteridade”¹.

¹ A pluralidade de interpretações possíveis para um mesmo conceito não pode ser puramente subjectiva e arbitrária. Estas interpretações, para serem válidas, carecem de um fundamento objectivo que a respectiva etimologia constitui.

“Alteridade” é um termo de etimologia latina derivado do substantivo *alteritas*, *atis* que significa “diversidade”, “diferença”, tendo na sua raiz o adjetivo *alter*, *era*, *erum*, significando “outro”, “um de dois”. Podemos ainda acrescentar que o termo latino *alte* é já formado a partir das palavras gregas *allos*, que se traduz por “outro” (por apócope, ou perda de fonema), e *eteros*, ou “outro”, “diverso” ou “oposto”.

Assim sendo, a “alteridade”, na sua definição etimológica, designa o “outro”, a característica de ser outro – sem qualquer indicação acerca da sua natureza, nomeadamente humana, podendo designar um qualquer “outro” que não humano –, no contexto de uma pluralidade ou “diversidade”, como “um de dois”, assim o entendendo como “diferente” perante o igual, e numa relação de “oposição” face à identidade. Ou seja, a “alteridade” só se afirma num horizonte plural, a partir da igualdade ou identidade e contrapondo-se-lhe.

1.2 ABORDAGEM CONCEPTUAL

A etimologia latina de “alteridade”, já decorrente de vocábulos gregos, faz remontar o substantivo “alteridade” e a sua significação originária (para além da sua classificação morfológica) à Antiguidade pré-clássica. Então, a “alteridade” surge no contexto da ontologia, ou estudo do ser, e designando um modo de ser distinto, em função de uma identidade e numa relação de oposição – sentido que se transmite ao longo da história do pensamento ocidental até à era moderna. Assim, encontramos a referência à “alteridade” em Platão e Aristóteles, como, também, em Plotino e Agostinho de Hipona e, ainda, em Tomás de Aquino, sempre como um modo de ser, como uma categoria de ser, para além das particularidades muito precisas que ganha em cada um dos universos filosóficos apontados.

Na passagem da Idade Média para a Modernidade, a alteridade merece destaque no pensamento de Nicolau de Cusa através da sua díade neoplatônica *unitas/alteritas*, que evoca a dicotomia uno/múltiplo, ser/não-ser e que, neste contexto, se especifica como uma perspectiva humana sobre a realidade, caracterizada como plural e contingente, diferente da de Deus, que é una e necessária. A alteridade decorre sempre da unidade ou identidade, subalternizando-se-lhe.

Sob uma perspectiva ontológica, o “outro”, que a alteridade exprime, é um ser, é um modo de ser distinto daquele que o define como tal, contrapondo-se-lhe num contexto dicotômico de inteligibilidade, que o define como “outro” e, assim, como inferior a si na hierarquia dos seres. Prosseguindo para uma abordagem ética complementar, acrescentaríamos que toda a distinção ontológica nos coloca perante realidades qualitativamente distintas, irreduzíveis e, por isso, num distanciamento insuperável entre si

que se traduz em relações frequentemente hierarquizadas e sempre assimétricas. A concepção ontológica da alteridade não contribui para a eticidade das relações humanas.

Na Modernidade, a noção de “alteridade” passa a ser preferencialmente abordada no âmbito da gnosiologia, da teoria do conhecimento, tal como se verifica desde Descartes, e também em Kant, no dealbar da Contemporaneidade, e, ainda, em Hegel. Sob a perspectiva do conhecimento, a questão que, de uma forma simplista e algo imprecisa, perpassa filósofos de uma originalidade de pensamento tão marcante como os referidos é a do modo como o sujeito do conhecimento – fundamento do conhecimento objectivo – apreende o outro, o modo como representa o outro, e como o outro afecta a possibilidade de conhecimento objectivo, cabendo neste outro tudo o que é exterior à subjectividade. A secundarização do outro em relação ao eu é óbvia. Paralelamente, a concepção gnosiológica da alteridade situa-se à margem das relações humanas.

Muito em particular no caso hegeliano em que, de modo francamente precursor, o outro é também já parte da consciência do eu, o outro não deixa de permanecer secundarizado como negatividade do eu e, assim, apenas como meio necessário para o reconhecimento do eu como consciência. Com efeito, sob uma perspectiva gnosiológica, é o sujeito do conhecimento que se pronuncia sobre a realidade do outro pelo que, prosseguindo para uma abordagem ética, acrescentaríamos que a hegemonia do sujeito na definição da realidade do outro apenas permite estabelecer um sentido unívoco da relação que, como tal, permanece inacabada, incompleta.

Em síntese, podemos afirmar que a realidade do “outro”, que a alteridade exprime, não adquire qualquer relevância significativa ao longo da história do pensamento humano, nem sob a tradicional perspectiva ontológica, nem sob a preponderante perspectiva gnosiológica, mantendo-se em ambas num contexto dicotômico desvalorizador (o privilégio pertence invariavelmente à identidade, à subjectividade), o qual se traduz em termos éticos numa irreduzível assimetria que compromete toda a relação (ou a concepção ética da alteridade).

2 A DESCOBERTA DA “ALTERIDADE”

Há, porém, uma terceira perspectiva a considerar na conceptualização da alteridade que a coloca no âmbito da reflexão do homem sobre homem, em que o outro pode vir a adquirir um rosto humano e a constituir um polo das relações pessoais (isto é, em que o “outro” passa a referir-se ao humano, a um “outro” homem, a uma “outra” pessoa). Referimo-nos à perspectiva antropológica que, tendo-se constituído como disciplina filosófica apenas na

contemporaneidade, pode ser retrospectivamente ensaiada numa recuperação da relação eu-outro ao longo da história da filosofia. Procuraremos, assim, aceder a uma significação da “alteridade” mais pertinente para a compreensão do homem e até para a organização das sociedades de hoje, perscrutando o que possa trazer de novo para o domínio da pensatividade e da acção que contribua positivamente para as relações humanas.

Sistematizamos este período temporal tão alargado em três etapas principais, a partir da consideração de características bem identificadas: o do *ego*, centrando-se na definição do “eu”; o do *alter-ego*, deslocando-se para a compreensão das relações possíveis entre o “eu” e o “outro”; e o do *alter*, autonomizando a dimensão do “outro” e valorizando-a².

2.1 DO EGO AO ALTER-EGO

Começemos por recuar a um período muito longínquo, anterior ao do *ego*, em que o processo de hominização decorre na evolução (do *homo sapiens neandertalensis*) para o *homo sapiens sapiens*, e em que prevalece uma mentalidade mítica. Vive-se, então, um estado de sincretismo entre o Homem e a natureza, em que o primeiro se vê como parte indistinta da segunda (podendo ser ora homem, ora animal, frequentemente relacionado com ciclos da natureza; também originariamente o orixá corresponde a forças da natureza que se manifestam sob características humanas), não existindo ainda, por isso, a noção ontológica de ser ou ontológico-antropológica de indivíduo. Então, o peso dos instintos é ainda significativo na determinação da acção humana³.

Com efeito, só mais tarde, com o advento da razão, excelentemente protagonizado pelo racionalismo grego, se estabelece a distinção entre Homem e Natureza. Estaremos inicialmente no período dos fisiólogos, em que a atenção se centra numa natureza organicista e nos seus fenómenos⁴, mas em que um pensamento metafísico desponta já, tanto no empenho de compreensão da matéria e substância de cada ser, como na percepção do homem como ser

² A sistematização da reflexão filosófica sobre o Homem (antropologia filosófica) em três grandes momentos definidos como os do “*ego*”, “*alter-ego*” e “*alter*”, foi apresentada por M. Patrão Neves, pela primeira vez em “Self & Others: Home as the Cradle of a Non-Violent Relationship”, Edward Elgar Publishing (*in press*).

³ É à medida que o Homem vai perdendo os instintos que se vai também tornando menos reativo e mais ativo, isto é, que o princípio da sua atividade vai deixando de lhe ser exterior – como acontece com os animais que reagem aos elementos exteriores como, por exemplo, emigrando de acordo com as estações do ano – e passa a ser interior – a sua vontade. O Homem torna-se princípio do seu próprio agir. É na esteira deste desenvolvimento que surge a liberdade.

⁴ Os pensadores pré-socráticos estudavam a natureza sob a percepção de que esta constituía um todo organizado (*kosmos*) e dinâmico, um organismo vivo. Será interessante apontar que esta concepção vem a ser de algum modo recuperada contemporaneamente por correntes de pensamento no âmbito da ética ambiental, como se verifica com a hipótese Gaia de James Lovelock: a biosfera é um todo integrado e interagente como se de um ser vivo se tratasse.

racional capaz de conhecer a Natureza. Entretanto, no período antropológico da filosofia, desencadeado pelo “conhece-te a ti mesmo” de Sócrates, também o homem se apresenta como tema de estudo para o próprio homem, inclusivamente nos requisitos para uma vida virtuosa. O homem é, de fato, o único ser que se coloca a si mesmo em questão – no que consiste a sua radical diferença antropológica.

Eis que se inicia, então, a primeira etapa da relação entre o “eu” e o “outro”, que designo por a do “*ego*” na medida em que a reflexão se foca na identificação do “eu” como ser distinto dos demais, numa atenção que, sempre sob diferentes matizes, se prolonga até aos dias de hoje. Este período do *ego*, sendo originário e ancestral, e expandindo-se até ao presente, torna-se de tal forma extenso que carece de uma mais fina sistematização.

Assim, podemos subdividi-lo em dois momentos. O primeiro remonta à Grécia antiga e estende-se à Idade Média, sendo marcado pelo empenho em definir o ser humano na sua diferença substancial, seguindo a perspectiva ontológica já apontada. O ser humano é então considerado na sua distinção de todos os demais seres e na sua identidade com todos os outros seres humanos. Neste contexto, a alteridade é estranha ao homem, reportando-se apenas ao infra-humano (ou ao próprio homem na sua relação com Deus) e, por isso, necessariamente desvalorizada, não sendo sequer contemplada numa reflexão ética então confinada às relações interpessoais, num contexto metafísico heterônomo.

O segundo momento inicia-se na modernidade e projecta-se até ao presente, sendo marcado pela percepção que homem tem de si a partir da sua própria consciência (consciência de si), como subjectividade e fundamento do conhecimento, numa perspectiva gnosiológica, e também na sua unicidade ou singularidade em relação a todo o outro que pode vir a ser considerado meramente como negação do eu, na esteira do apontado hegelianismo. Neste contexto, a alteridade revela-se sempre na sua oposição ao “eu” e as relações entre o “eu” e o “outro” serão sempre determinadas a partir da consciência que o “eu” tem de si e do “outro”, no extremar do egocentrismo. Em qualquer caso, e em termos gerais, a alteridade é sempre secundarizada em relação à subjectividade. Entretanto, à medida que a subjectividade se vai consolidando como fundamento e a metafísica vai perdendo expressão, reforça-se o ponto de vista do “eu” também no domínio ético, assistindo-se à passagem de uma heteronomia ética para uma autonomia moral⁵.

⁵ O pensamento moral até Kant é de natureza heterônoma, isto é, considera-se que a lei moral que o Homem segue lhe é extrínseca, sendo-lhe dada exteriormente, correspondendo à lei da natureza – desde o pensamento grego, na Antiguidade – ou à lei divina – desde a emergência das religiões monoteístas e particularmente na Idade Média. Com Kant é o Homem que, através do exercício da razão pura prática, dá a si mesmo a sua lei.

Da Modernidade para a Contemporaneidade, esta consciência de si foi sendo diferentemente entendida o que, por sua vez, implicou uma diferente compreensão do relacionamento entre o “eu” e o “outro”, entre a identidade e a alteridade. Assim, com Descartes e em desenvolvimentos subsequentes, sobretudo numa orientação positivista-espiritualista da filosofia francesa (com Maine de Biran, Maurice Blondel e Henri Bergson), a consciência é entendida como interioridade, intimidade, irreducibilidade do sujeito⁶. O indivíduo, o “eu”, definido como consciência de si, é pura subjectividade, como tal constituindo o fundamento de todo o conhecimento verdadeiro. A alteridade persiste (mais do que subalternizada, sobretudo) ignorada.

Mais tarde, já no século XIX, com o desenvolvimento do método fenomenológico, por Franz Brentano e Edmund Husserl, como meio de recuperação da realidade dos fenômenos tal como são, na descrição dos fenômenos tal como se dão à consciência, surge um novo conceito de “consciência”, agora entendida como intencionalidade. Com efeito – afirmar-se-á – toda a consciência é consciência de algo, não sendo nem um conteúdo nem o seu receptáculo. A consciência constitui-se no movimento de transcendência para o mundo, através do qual os objectos se dão à consciência, pelo que esta se revela como intencionalidade e, assim, como abertura ao mundo e aos outros. Consequentemente, o “eu” só é na presença do “outro”; a consciência de si é, simultaneamente, consciência do outro, de um outro que tanto é um tu como o mundo.

A apreensão fenomenológica da consciência constitui um marco decisivo na relação eu-outro, inaugurando uma segunda etapa no seu relacionamento, que designei por a do *alter-ego*: o “eu”, como autoconsciência, é agora também consciência do “outro”, perspectivando o “outro”, o tu, a partir do “eu”, como uma subjectividade também, como um “outro-eu”, ou *alter-ego*.

A consciência revela-se, pois, como originária e irreducivelmente intersubjectiva – é sempre simultaneamente consciência do eu e de um tu ou outro – o que determina igualmente uma nova concepção da alteridade, já não mais susceptível de ser negligenciada dado o reconhecimento da indissociabilidade do “eu” e do “outro”.

A partir de então, instaura-se uma nova realidade antropológica: nunca mais temos apenas um “eu”, mas também e sempre indelevelmente um “outro”. A alteridade passa

⁶ A corrente filosófica francesa do “positivismo-espiritualista” parte da tese cartesiana da consciência como fundamento do conhecimento verdadeiro: a consciência é a dimensão interior ao homem e os seus dados imediatos, por serem interiores, não deixam de ser fatos positivos (Maine de Biran).

agora, pela primeira vez, a ser incontornável e simultaneamente considerada com a subjectividade e como intersubjectividade.

2.2. DO ALTER-EGO AO ALTER

Neste inédito domínio da intersubjectividade, a indissociabilidade entre o eu e o outro, que podia prenunciar o seu relacionamento eminentemente ético – como relação não violenta, na sua mais simples e universal definição proposta por Lévinas⁷ –, não corresponde, necessariamente, ao estabelecimento de uma relação efectiva eu-outro. Pelo contrário, poderá estar mesmo na origem de um conflito entre ambos que abandona o “eu” a um solipsismo.

É o que verificamos, diferentemente, mas de forma paradigmática, nos filósofos franceses contemporâneos Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) e Jean-Paul Sartre (1905-1980). Em Ponty, a experiência do outro, sendo anterior à constituição do eu, ocorre num nível pré-pessoal, pelo que anônimo. Neste nível pré-reflexivo, fundador da intersubjectividade originária, a relação entre o eu e o outro não chega a se estabelecer. Em Sarte, o eu, que se afirma como projecto, isto é, na sua existência e como liberdade, é olhado pelo outro na sua essência e como facticidade. Por isso, o outro é visto como ameaça à identidade do eu, como um inimigo. Com efeito, o reconhecimento do outro a partir do eu e como seu idêntico, como um outro-eu, não é propício a uma relação efectiva e pacífica entre ambos e a alteridade como intersubjectividade acaba por não ser mais do que uma imagem (reflexo ou projecção) da subjectividade⁸.

O percurso antropológico (da Antiguidade pré-clássica até à Contemporaneidade) ainda não nos conduziu à alteridade efectiva. Com efeito, na fase do *ego*, da homogeneidade da identidade, o outro se refere ao que está à margem do humano; não é de dimensão antropológica nem sobre ele se impõe uma relação ética. O âmbito antropológico, a que se confina a ética, é habitado por iguais, identidades, *egos*. Na fase do *alter-ego*, da pluralidade de subjectividades, o outro ganha uma dimensão antropológica, quer dizer, a alteridade entra no âmbito antropológico e é reconhecida como tal; porém, é um mero reflexo ou projecção do *ego*, pelo que a relação ética não se chega a estabelecer. Não basta, pois, perspectivar a “alteridade” antropológicamente para que esta se revele na sua autenticidade, isto é, na afirmação do outro enquanto outro.

⁷ O filósofo francês Emmanuel Lévinas define “ética” como relação não violenta.

⁸ A metáfora do espelho poder-se-ia aqui aplicar com propriedade uma vez que o eu vê o outro como um outro eu, um reflexo de si.

De facto, só quando acedemos ao domínio da ética, só quando a antropologia se abre à ética, é que, finalmente, se torna possível aceder à “alteridade” como tal e não como mera formulação da subjectividade. Veremos que só a ética é capaz de libertar o outro do jugo do eu.

A descoberta do outro enquanto outro, o reconhecimento da alteridade, vai ser protagonizado por dois filósofos absolutamente paradigmáticos: Emmanuel Lévinas (1906-1995) e Paul Ricoeur (1913-2005) que, por vias bem diferentes, mas ambos sob uma perspectiva ética, enunciam o outro como outro.

Lévinas, desde *Totalidade e Infinito* (1971), e principalmente em *Humanismo do Outro homem* (1972) e em *Outramente que ser ou para além da essência* (1974), apresenta-se como o mais revolucionário autor na afirmação do “outro” como “outro”, ou seja, da alteridade⁹.

O filósofo parte de uma crítica veemente à tradição filosófica ocidental. Esta, caracterizada pelo primado da ontologia, centra-se na afirmação do ser, do homem, do eu, como ponto de partida para toda a reflexão e acção – assim, visando todo o percurso que fizemos até agora –, no que corresponde a uma autoritária proclamação de si como princípio de inteligibilidade e padrão de procedimentos, o que desencadeia a violência entre os homens (e não só). De facto, porém, o “eu” não é nunca o primeiro, não é nunca fundamento – uma lição irrefutável que, não obstante, ainda não assimilámos¹⁰. Eis o que, não só pela via filosófica da fenomenologia, mas também empiricamente testemunhamos: quando chegamos ao mundo, este era já habitado e foram os que nos precederam que nos chamaram a ser. O outro é, pois, anterior ao eu e o eu vem à existência pelo outro, que é o Infinito, Deus (Ele a “Ileidade”) e é o meu irmão (tu). É o outro que reclama o eu e este, quando chega, responde ao apelo dizendo “eis-me”. O eu constitui-se na relação com o outro – o que a fenomenologia já havia afirmado – e como resposta ao apelo do outro¹¹ – que remete agora para o plano da ética.

⁹ *Ética e Infinito*, diálogos com Philippe Nemo, de 1982, constitui uma boa introdução ao pensamento de Emmanuel Lévinas o qual vai expondo, de uma forma simples, as teses fundamentais do seu pensamento.

¹⁰ Quando, ao longo do desenvolvimento do ser humano, este adquire não só consciência de si (cerca dos dois anos de idade), mas, sobretudo, da sua capacidade de vida autónoma (à medida que entra na adolescência), ele tende a tomar-se a si mesmo como princípio e fundamento, como centro e perspectiva privilegiada sobre a vida. O início da vida própria de um jovem é, não raramente, tomado como que a origem do próprio mundo: o jovem afirma-se (na sua identidade) na contestação do que era antes de si. Depois, espera-se que se descentre de si (desta postura por natureza agressiva para com os outros) e se abra à relação com os outros (numa postura tendencialmente acolhedora e pacífica).

¹¹ Também ao nível da experiência mundana podemos afirmar que o planeamento da geração de um filho configura este chamar à existência do filho pelos pais, assim como a vivência da relação com o ser-a-ser (com o

Deste modo, o outro antecede o eu, tal como relação, que é do domínio da ética, antecede a afirmação da individualidade, que é do domínio da ontologia ou também da antropologia, que Lévinas, afinal, rejeita igualmente. A anterioridade da alteridade corresponde à primordialidade da ética.

A inédita precedência da alteridade sobre a subjectividade não só reconhece o “outro” enquanto “outro” e o valoriza perante o “eu”, mas determina, também, um relacionamento inédito entre ambos. Neste absolutamente novo contexto, o “eu” é, agora, “refém” do “outro” que o faz ser e, na sua extrema dependência, constitui-se como resposta ou “responsabilidade” ao chamamento do “outro”, apresentando-se como passividade perante o outro, na nudez da sua exposição e vulnerabilidade ao outro, sempre estrangeiro e apátrida, sem identidade. Nesta hemorragia do eu ao outro, o eu é pura submissão ao outro, e a assimetria entre ambos aprofunda-se, agora numa relação inversa à tradicional. O preço da descoberta do outro, enquanto outro foi o sacrifício do eu, enquanto eu.

O mérito de Lévinas, no nosso âmbito da reflexão, é fundamentar uma perspectiva alternativa à egocêntrica (*ego*), em que também a intersubjectiva (*alter-ego*) radica, e é assumir o outro (*alter*) na sua alteridade, destacando-o na sua emancipação do eu. A assimetria entre ambos, porém, quanto a nós, compromete não só a eticidade da relação, mas também a efectividade da própria relação.

Se a subordinação do outro ao eu não construía uma relação ética, tampouco a submissão do eu ao outro a concretiza. Eis por que consideramos que importa não perder a identidade do eu no reconhecimento da do outro para que, entre ambos, se estabeleça um relacionamento simétrico, que a antropologia fundamenta e a ética realiza. Importará – diremos – fundamentar a ética na antropologia, não sendo necessário, nem desejável prescindir da antropologia para alcançar a ética, ou o eu para alcançar o outro – como se verifica em Lévinas.

É neste contexto que recorremos a Paul Ricoeur e ao seu original percurso de uma antropologia, moldada pelo método da fenomenologia hermenêutica, e que nunca abandona – desde *A Filosofia da Vontade* (1949), *A Metáfora Viva* (1974) e *Tempo e Narrativa* (1983-1985) –, à ética do outro, em *O si-mesmo como um outro* (1990). Assim sendo, Ricoeur, como fenomenólogo, considera a subjectividade como abertura ao mundo e numa total impossibilidade de se fechar sobre si mesmo (numa consciência imanente e narcísica); como hermeneuta, exige a mediação da interpretação do mundo cultural (dos símbolos e da

filho antes de este ser gerado) e, deste modo, também, da primordialidade da relação sobre o ser, sobre o indivíduo.

linguagem) para a compreensão de si, afirmando uma alteridade fundamental no seio de si-próprio. Isto é, o filósofo denuncia as ilusões do *cogito* na impossibilidade de um conhecimento directo e imediato de si e declara que é em relação com os outros e na interpretação dessa relação que o humano se constitui e se procura na reconstituição de si.

Na prossecução desta orientação, Ricoeur apresenta-nos uma nova realidade antropológica que designa por “identidade narrativa”: compreender-se é ser capaz de contar histórias sobre si – afirma –, ou seja, narrar-se num discurso entre a história e a ficção em que se é, simultaneamente, sujeito e personagem. A identidade narrativa ricoeuriana apresenta-nos um sujeito na sua identidade substancial, que permanece como tal para além do tempo – ou “mesmidade” –, e um sujeito que é já apropriação de si-próprio na sua historicidade, no mundo e no tempo – ou “ipseidade”. Isto é, o sujeito não se constitui apenas pelo que é, nas suas disposições permanentes ou carácter, e pelo que lhe acontece, mas reconstitui-se também pela interpretação que faz da sua relação com o mundo, com a alteridade¹².

Este desdobramento entre uma identidade-mesmidade e uma identidade-ipseidade é decisiva na concepção da alteridade, respectivamente, como “distinta” ou “diferente” – comum na história da filosofia (num dominante carácter disjuntivo) – e como “recíproca” – sentido introduzido por Paul Ricoeur.

Mais tarde, o filósofo avançará da “identidade narrativa” para o que designará por uma “hermenêutica do si” em que a anteriormente indicada dialéctica da mesmidade (*idem*) e da ipseidade (*ipse*) é redobrada pela da ipseidade (*ipse*) e da alteridade (*alter*). Esta se desenrola por dois momentos fundamentais: o do descentramento do eu, um movimento centrífugo no seu desprendimento de si e “deixar ir” pelo mundo da cultura; e o da apropriação de si em que, retornando a si, numa apropriação da sua identidade, não coincide mais consigo mesmo, com o eu, convertendo-se num “si”, numa integração do outro na sua identidade¹³. O si corresponde à integração da alteridade na ipseidade, o si-mesmo como outro.

Com Ricoeur, a pessoa já não é apenas a subjectividade de um eu, *ego*, ou de um eu na relação com o outro, uma intersubjectividade, *alter-ego*, mas, simultaneamente, a de um

¹² “L’ identité narrative”, de 1988, constitui uma boa síntese da proposta ricoeuriana de uma “identidade narrativa”, e das relações dialécticas que encerra. Este texto se encontra traduzido para português e comentado por Carlos João Correia.

¹³ Atrévemo-nos a acrescentar que as relações humanas a que nos abrimos, que acolhemos e, por exemplo, as viagens que fazemos e que nos dão a conhecer outras culturas, ou os livros que lemos e que nos dão a conhecer outros modos de pensar, todas estas realidades, e muitas outras, vão integrando e constituindo o meu modo de ser, a minha identidade. O “eu” não é, pois, uma coincidência consigo mesmo (pura tautologia), mas uma realização dinâmica de si com os outros e no mundo.

eu, de um outro (tu e mundo cultural), e de um si (ele) na compreensão e apropriação de si através de uma fenomenologia hermenêutica. A hermenêutica do si apresenta-nos a pessoa como ipseidade, de modo que a alteridade não se acrescenta de fora à identidade pessoal, mas constitui-a não como “eu”, mas como “si” (na rejeição da tautologia eu=e eu e assunção da alteridade na subjetividade¹⁴).

Ricoeur interdita assim toda a ambição auto-fundamentadora do eu como qualquer risco de solipsismo, assegura a reciprocidade entre a subjetividade e a alteridade, em que se funda uma efetiva e autêntica relação, e enraíza a ética na ontologia/antropologia do si. Sem perder a subjetividade, ganha a alteridade, sem abandonar a antropologia abre-se à ética, aprofundando o plano descritivo avança para o prescritivo: a identidade pessoal, antropologicamente descrita, integra a relação de reciprocidade com o outro (compreendo-me como um outro, aceitando o outro como a mim mesmo), eticamente prescrita.

3 A ASSUNÇÃO DA “ALTERIDADE”

Retomo a afirmação inicial de que a “alteridade” é um conceito recente e de natureza essencialmente ética, agora fundamentada por um muito longo percurso da história do pensamento humano, e, particularmente, de índole antropológica, aqui sistematizado e caracterizado nas suas etapas principais. Só a ética resgata o outro ao eu.

O conceito de “alteridade” é recente no que se refere à sua especificidade, a qual se identifica e formula apenas no final do século passado. A ideia de existência de outros para além do eu encontra-se distante no tempo, mas sempre enunciada a partir do eu e opondo-se-lhe, numa conceptualização próxima, afinal, da sua originária definição etimológica. Agora, porém, referimo-nos à concepção do outro enquanto outro, em que consiste a sua significação mais autêntica, na medida em que, remetendo para a pluralidade de que emerge, preserva o outro enquanto tal, não permitindo a sua absorção e diluição no eu, assim respeitando, também, os parâmetros etimologicamente estabelecidos; simultaneamente, favorece que a relação entre o eu e o outro se estabeleça, na simetria de ambos, numa reciprocidade entre ambos, por que se afirma a natureza ética da relação. A alteridade exprime a eticidade da relação entre o eu e o outro na sua constituição recíproca.

Em suma, hoje, uma vez reconhecida a “alteridade” como o “outro enquanto outro”, afirmada a reciprocidade da subjectividade e da alteridade no “si”, e situados no domínio prescritivo da ética, urge tirar as necessárias ilações para a nossa coexistência quotidiana. Dos

¹⁴ Somos, constituímo-nos, não apenas com os outros, mas através dos outros. A identidade de cada um é diferente consoante a comunidade em que cresce e se desenvolve.

quase infindos aspectos que se poderiam particularizar, sistematizo os dois que considero mais abrangentes e francamente revolucionários: primeiramente a estruturação de uma nova lógica da acção – após a assunção da alteridade não posso continuar a colocar-me como princípio ou fundamento da acção; depois, a definição do novo sentido preconizado para a acção – a qual não pode ser mais afirmação do eu, mas desenvolvimento da relação. Consideremo-los sucessivamente.

3.1 NA SENDA DA ALTERLOGIA

A “alteridade”, sendo um novo conceito na sua especificidade e de natureza ética, funda, necessariamente, uma nova lógica da acção. Em diferentes ocasiões, tenho designado esta nova lógica de acção, decorrente da assunção da alteridade, como “alterlogia”, isto é, como uma lógica do outro, do outro enquanto outro como horizonte de constituição de si. A “alterlogia” consiste numa nova coerência do nosso pensamento e, sobretudo, da nossa acção, fundamentada e estruturada a partir da afirmação da presença originária, constante e indelével do outro, e, ainda, integrada e constituinte do eu. Este postulado comporta dois requisitos fundamentais a ter presente: o descentramento do eu na sua relação com o outro e o respeito pelo outro na sua afirmação de si.

Estes desideratos não são em si mesmo inéditos e têm sido distintamente ensaiados. O empenho no descentramento da subjectividade, como modalidade para encontrar o outro, tem um enraizamento intemporal e transcultural, encontrando-se na maior parte das confissões religiosas e sendo comumente descrito como altruísmo. Trata-se, então, de um despojamento do eu numa dádiva generosa ao outro, que, frequentemente, se exerce num esquecimento ou mesmo anulação de si perante o outro e, por vezes, resulta também numa substituição do outro pelo eu. Eis o que se evidencia na sua máxima “faz aos outros o que gostarias que te fizessem a ti” ou até na preconizada atitude de nos “colocarmos no lugar do outro”.

Na verdade, o que eu quero que me façam pode não ser o que o outro quer que se lhe faça; o bem ou a felicidade que procuro, os meus interesses, podem não ser o bem ou a felicidade que o outro deseja, os seus interesses. Com efeito, não obstante a boa intenção subjacente à norma altruísta, a perspectiva preponderante continua a ser a do eu que se projecta no outro. O mesmo pode ser dito do esforço de nos colocarmos na situação do outro que, além de ser impossível, dada a singularidade de cada um e da sua circunstância, reflecte ainda mais nitidamente a percepção do outro como um outro-eu (*alter-ego*) e não como um outro-que-eu (*alter*). O altruísmo parte do eu para o outro, mas tende a projectar-se no outro e

a substituí-lo, suprimindo um dos polos da relação. Em qualquer caso, não chega a reconhecer o outro enquanto outro, a reconhecer a alteridade, permanecendo, assim, ao nível intersubjectivo, do *alter-ego*.

Por sua vez, o respeito pelo outro na sua afirmação de si, como uma outra modalidade para se relacionar com o outro, ganhou expressão preponderante apenas na contemporaneidade, na esteira de uma filosofia liberal dos direitos e, sobretudo, da sua radicalização num libertarismo¹⁵ que, emergindo em regimes políticos que rejeitam sociedades assistenciais altruisticamente moldadas, tem-se expandido também nestas mesmas pela sua promessa hedonista. Podemos dizer que o objectivo é duplo. Por um lado, não se quer fazer depender a satisfação das necessidades de cada um de boas-vontades de outros, mas impô-la como obrigatória, através da conversão das necessidades, interesses, desejos em direitos dos próprios. A enunciação dos direitos de uns incumbe os deveres de outros. Por outro lado, considera-se que a possibilidade de cada um poder procurar como melhor entende a felicidade tal como a entende para si, constitui a melhor garantia de ser feliz.

Valorizam-se, então, prioritariamente os direitos do ser humano, a autonomia e a privacidade individuais, abdicando-se mesmo de tomar iniciativas em prol do outro, potencialmente interpretadas como ingerência na vida de cada um na ausência de uma manifestação de vontade explícita deste. Cada indivíduo fica, assim, livre para traçar e percorrer o seu próprio caminho, ou seja, o que mais lhe convém para a sua realização pessoal; mas fá-lo-á, todavia, sozinho, entregue a si mesmo e fechado em si próprio, numa lógica da acção egocentrada em que a partilha da relação é substituída pela indiferença da tolerância¹⁶ e a reciprocidade ética é reduzida à permissão jurídica¹⁷. O liberalismo dos direitos parte do reconhecimento do outro como outro, mas tende a centrar-se em si, no seu individualismo, e a esquecer-lo. Não chega a relacionar-se com o outro enquanto outro, a integrar a alteridade na subjectividade, recuando para o nível da subjectividade, do *ego*.

¹⁵ O libertário Tristram Engelhardt é um dos filósofos que melhor explicita esta perspectiva ao afirmar, categoricamente, que o princípio da beneficência consiste em fazer aos outros o que eles querem que se lhes faça (“Do to others theirs good”, 1996: 113). Esta reformulação do princípio da beneficência é articulada com a reformulação do princípio da autonomia – capacidade de autodeterminação – num designado princípio da permissão (ou mútuo acordo) – cada um age livremente desde que não interfira na liberdade dos outros –, num aprofundamento do individualismo e mesmo de um solipsismo.

¹⁶ A tolerância como acolhimento da diferença, integrada no empenho de compreensão do outro e de estreitamento de uma relação recíproca, é absolutamente indispensável no plano ético; porém, como aceitação acrítica de tudo, gera a indiferença e anula qualquer relação.

¹⁷ Os requisitos éticos da relação interpessoal ultrapassam largamente o que o direito pode estabelecer como obrigatório, e que corresponde invariavelmente a um mínimo moral, tendencialmente consensual. O domínio do direito é minimalista e o da ética é maximalista, sendo sempre possível à acção humana superar-se na realização de um maior bem, no cumprimento de mais deveres.

Tanto o descentramento do eu como o respeito pelo outro são indispensáveis na alterlogia, mas nenhum pode ser procurado individual e separadamente, o que ora tende a suprimir um dos polos da relação (altruísmo), ora mantém a dicotomia entre o eu e o outro (libertarismo), quando só a reciprocidade é ética. Por isso, nem a generosidade altruísta, nem a dignificação dos direitos lograram fundamentar uma ética da reciprocidade, da alteridade, do outro, que exige uma nova lógica da acção.

A alterlogia, porém, não se constitui como uma terceira via alternativa às duas anteriores, mas antes como intermédia e (mediadora) harmonizadora de ambas, na consciência de que não existe um eu puro ou um outro puro – o que seria apenas uma abstracção –, mas que ambos se constituem reciprocamente, na sua coexistência e interacção.

A “alterlogia” exige a ultrapassagem da distância sem a coincidência dos polos, a superação das dicotomias sem a supressão da diferença, porque só na pluralidade se pode preservar cada um e complementar ambos. Assim se traça uma concepção holista do mundo, inclusiva da humanidade e integradora das pessoas.

Mas, então, nunca nada nem ninguém me é indiferente e, sempre, tudo e todos me dizem respeito (o que, sem admitir a substituição do outro ou a usurpação do que lhe é próprio, tão pouco permite a indiferença em relação ao outro¹⁸).

3.2 RUMO AOS DEVERES/DIREITOS FUNDAMENTAIS

A nova lógica da acção – a alterlogia –, no seu novo fundamento – a alteridade como horizonte de constituição da subjectividade – e no seu princípio axial – a reciprocidade da relação eu-outro – determina uma nova direcção da acção relativamente ao actual enquadramento das relações humanas hoje preponderantemente estruturadas pelos direitos que assistem a cada um e pelos respectivos deveres que lhes competem. É, sobretudo, por via da atribuição de direitos que as sociedades contemporâneas têm vindo a reconhecer e a respeitar o outro, valorizando-o e dignificando-o sem, todavia, lograrem instaurar uma ética do outro. O estabelecimento de direitos, não obstante o muito significativo contributo para a simetria das relações humanas, tem também contribuído para o individualismo que, egocêntrico, não raramente se torna autoritário, prepotente e mesmo agressivo.

¹⁸ A rejeição da indiferença perante o outro pode ser bem ilustrada através da situação de violência doméstica que, em Portugal, é considerada crime público. Assim sendo, qualquer cidadão a pode denunciar em relação a si próprio como, também, a terceiros, mesmo que não os conheça. O que tradicionalmente era considerado do foro privado é hoje reconhecido como de interesse público, ninguém devendo ficar indiferente e passivo se tiver conhecimento de uma situação de violência doméstica.

Uma ética do outro, na assunção da alteridade e no compromisso com a reciprocidade, vai exigir uma dupla inversão na actual relação entre direitos e deveres, no que se perfila como verdadeiramente provocador e revolucionário: a primeira consiste na afirmação da primordialidade dos deveres em relação aos direitos, quando é sabido que, nos últimos quase três séculos da humanidade, vivemos sob o crescente movimento dos direitos humanos, que têm conquistado, paulatinamente, sucessivos patamares de proximidade da dignificação de todos e de um contexto mais equitativo entre todos; a segunda, no estabelecimento de uma proporcionalidade indirecta entre deveres e direitos, quando é sabido que o movimento dos direitos humanos foi progredindo independentemente da formulação de deveres os quais só timidamente vêm sendo formulados.

A primordialidade do dever decorre, natural e inevitavelmente, da reciprocidade entre o eu e o outro no seio da alteridade. Com efeito, no originário descentramento do eu e no seu lançar-se para os outros (que tornam possível a relação), o eu relaciona-se com o outro, por um lado, em dívida pelo que já recebeu ao ter nascido e crescido naquela comunidade, na alteridade; por outro, como se disponibilizando para o que possa fazer por essa comunidade, pelo outro. Todos e cada um de nós nascemos numa comunidade que nos acolhe e acompanha com o que possui e oferece, pelo que nos vamos desenvolvendo, de alguma forma, devedores pelo que recebemos. Por isso, a enunciação dos deveres precede, necessariamente, a dos direitos.

A alterlogia procede à inversão total da lógica preponderante nas sociedades contemporâneas focadas numa atribuição sempre crescente dos direitos – civis, políticos, sociais e económicos (em gerações sucessivas) – a que posteriormente se faz corresponder um conjunto de deveres num pretenso equilíbrio entre ambos, cronicamente fracassado.

A lógica dos direitos, que actualmente vigora nas sociedades contemporâneas, fundada no primado da liberdade individual, desenvolve-se na reivindicação de cada um dos direitos que considera lhes assistirem; é, por isso, uma lógica egocentrada, individualista e autoritária. Neste sentido, não se articula com os requisitos da alteridade a que apenas a primordialidade dos deveres sobre os direitos responde.

A lógica dos deveres, que a alterlogia exige, é estruturada pelas respostas que sou capaz de dar aos apelos do outro, pelas obrigações ou responsabilidades que me competem na relação com o outro. E são estes deveres que me incumbem, que se traduzem nos direitos que assistem ao outro; ou seja, é porque existe quem possa responder às necessidades dos outros que estas podem ser ratificadas como direitos, o que lhes confere realismo e exequibilidade.

Simultânea e idealmente, se todos cumprissem os seus deveres, a limite, talvez nem precisássemos de direitos.

A segunda inversão operada pela alterlogia é a do estabelecimento de uma proporcionalidade indirecta entre deveres e direitos, que se traduz pela afirmação de que quem tem mais direitos tem menos deveres, e quem tem mais deveres tem menos direitos. Só a assimetria da relação deveres-direitos permite construir a simetria da relação eu-outro.

Com efeito, os deveres incumbem na justa proporção dos poderes de que se usufrui e os direitos assistem na justa proporção das carências de que se sofre. Assim, os mais frágeis, vulneráveis, desfavorecidos possuem mais direitos do que os mais fortes, dominantes e favorecidos; e, por sua vez, estes que mais podem têm mais deveres dos que os que menos podem (quem mais pode, mais deve). E esta justa medida ou proporcionalidade directa entre poderes e deveres, carências e direitos determina a proporcionalidade indirecta entre deveres e direitos¹⁹. Só assim, também, se contribuirá para que os deveres sejam exercidos e os direitos sejam cumpridos.

Em suma, a assunção da alteridade e da ética do outro que dela decorre, como contexto privilegiado da acção humana e das relações sociais, é extraordinariamente exigente e de difícil, se não mesmo de impossível, concretização nas nossas sociedades coetâneas. As inversões necessárias são radicais e teriam de ser tendencialmente globais para que não se tornassem contraproducentes, agravando os desequilíbrios: se apostássemos, separada e primeiramente, nos deveres e estes não fossem cumpridos, os mais vulneráveis, sem a protecção dos direitos, legalmente salvaguardados, ficariam à mercê dos incumpridores dos deveres.

Entretanto, podemos ficar a aguardar que estas inversões, que esta nova lógica da acção se concretize globalmente para aderirmos e seguirmos, então, os outros, ou podemos tomar a iniciativa e mobilizar os outros para que, cada vez mais, nos sigam. Depende de cada um de nós desencadear a revolução tranquila.

¹⁹ Esta relação proporcionalmente inversa entre deveres e direitos foi excelentemente apresentada por Hans Jonas em *O Princípio Responsabilidade* (1979): aqueles que detêm mais poder são também os que possuem mais deveres, como sejam os políticos; por outro lado, os mais frágeis e vulneráveis da nossa sociedade não têm capacidade para se responsabilizarem pela prestação de deveres e assistem-lhes, sobretudo, direitos em prol do reequilíbrio da relação, como acontece com as crianças. Consideremos um bebê, recém-nascido: por um lado, nenhum dever lhe pode ser incumbido porque não possui qualquer poder para o exercer; por outro lado, assistem-lhe todos os direitos para garantir a sua sobrevivência, e a progressiva superação da vulnerabilidade e afirmação da autonomia; por outro lado, ainda, é aos pais, que o antecederam, que incumbem todos os deveres e que não podem reivindicar qualquer direito perante o bebê. Em Hans Jonas, a "nutrição" ("natalidade") é arquétipo da responsabilidade (como dever ou obrigação), evidenciando como esta se encontra presente na mais originária relação entre as pessoas (como nó originário da ética), devendo presidir a toda a acção humana.

REFERÊNCIAS

CORREIA, Carlos João. A identidade narrativa e o problema da identidade pessoal. Tradução comentada de 'L'Identité narrative' de Paul Ricoeur. *Revista da Universidade dos Açores*, 7, 2000: 177-194.

DEPRAZ, Natalie. Autrui, Monique Canto-Sperber (Ed.). *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*. Paris, PUF, 1996: 123-129.

ENGELHARDT, Tristram. *The Foundations of Bioethics*. New York/Oxford, Oxford University Press, 1986; 2ª ed., 1996.

JONAS, Hans. *Le principe responsabilité* (trad. francesa de *Das Prinzip Verantwortung*. Frankfurt, Insel V., 1979). Paris: Cerf, 1992.

LÉVINAS, Emmanuel. *Atrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris: Kluwer Academic, 1974.

_____. *Éthique et Infini*. Paris: Librairie Arthème Fayard et Radio-France, 1982.

_____. *Humanisme de l'autre*. Paris: Fata Morgana, 1972.

_____. *Totalité et Infini. Essai sur l'exteriorité*. Paris: Kluwer Academic, 1971.

PATRÃO NEVES. *Self & Others: Home as the Cradle of a Non-Violent Relationship*. Edward Elgar Publishing (*in press*).

RICOEUR, Paul. L'identité narrative. *Esprit*, 7-8, 1988: 295-304.

_____. *La Métaphore vive*. Paris: Seuil, 1975.

_____. *Philosophie de la volonté. Tomo I: Le volontaire et l'involontaire*, 1949; *Tomo II: Finitude et culpabilité*. Paris: Aubier, 2 volumes, 1960.

_____. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990.

_____. *Temps et récit. Tomo I: L'intrigue et le récit historique*, 1983; *Tomo II: La configuration dans le récit de fiction*, 1984; *Tomo III, Le temps raconté*. Paris: Seuil, 1985.

SUMARES, Manuel. Alteridade, Logos. *Enciclopédia Luso-Brasileira*, 1, Lisboa/S. Paula, Verbo, 1989: 185-189.