

Dialética da alteridade *

Alfredo Moraes **

Resumo: no texto, o autor propõe uma abordagem preliminar sobre a questão da alteridade a partir da perspectiva da dialética, conforme apreendida no sistema hegeliano, ou seja, tratar a questão da relação do eu com o outro de si mesmo, nas imbricações com as relações de dominação e de alienação, contudo, enfatizando a necessidade ontológica de preservação da alteridade como constitutivo essencial da relação de reconhecimento. **Palavras-chave:** Alteridade, consumir, realidade efetiva, suprassumir, suprassunção.

THE DIALECTICS OF ALTERITY

Abstract: in the text, the author proposes a preliminary approach on the question of the alterity setting out from the perspective of dialectics, as taught in the Hegelian system, that is to say, dealing with the question of the relationship of the ego with the other to oneself, in the ways it overlaps with the relationships of domination and alienation, yet, emphasizing the ontological need for the preservation of alterity as an essential constitutive part of the relationship of knowledge. **Key-words:** alterity, to consummate, effective reality, to suprassume, supra-assumption

Costumo dizer que a atualidade de um filósofo se manifesta mais nas inquietações e indagações que seu pensamento e/ou seu pensar são capazes de incitar, do que pelas possíveis respostas que a sua filosofia possa oferecer; pois, entendo que a tarefa maior da filosofia é ver e fazer ver os problemas, ali onde eles se ocultam ou se confundem na paisagem, de modo que as demais ciências ou, se se prefere, a humanidade, em seu labor de elevar a si mesma à perfeição do seu Criador, mova-se na busca das soluções, sempre em sintonia com o tempo em que se vive.

* *Texto da Conferência proferida na 21ª Semana de Filosofia da UNICAP*

** *Professor Adjunto do Departamento de Filosofia da UNICAP, Mestre em Filosofia pela UFPE e Doutor em Filosofia pela UFRGS*

A partir dessa perspectiva, tenho reiteradamente afirmado a atualidade do pensamento hegeliano e, nesse momento, gostaria de fazer o mesmo no que diz respeito ao pensar hegeliano; entendo aqui por *pensar*, a forma própria de construção do pensamento que se revela no discurso ou, no caso de Hegel, nos textos que dele nos chegam. Advirto que não me coloco dentre aqueles que, ignorando o próprio Hegel, separam a forma do conteúdo, o método do sistema, mas, contrariamente, imponho-me o árduo exercício de apreender a totalidade em sua dinâmica, na tentativa de surpreender o ser na construção do conceito de si mesmo, mergulhando nesse processo, percebendo-me parte dele, na busca infinda de compreendê-lo desde dentro.

Portanto, não se trata de uma tentativa de separar o *pensar* do *pensamento*, hipostasiando a ambos, mas de realçar o pensar que ora se desvela, ora se revela e ora se vela no movimento constitutivo do pensamento hegeliano. Tampouco, pretendo aqui adotar aquelas divisões de um jovem Hegel que se contrapõe a um velho Hegel, muito menos, aquelas abstrações vazias de um mau e um bom Hegel, todas tão estranhas ao próprio Hegel.

Gostaria de começar, a partir de um ponto aceito sem restrições pela quase totalidade dos comentadores hegelianos, seja, a afirmação de que Hegel pensa por verbos, sendo nele uma prática comum a, digamos assim, *verbalização* dos substantivos, de modo a imprimir a ação própria dos verbos no substantivo e assim extrair-lhes da fixidez; mas, também o inverso é verdadeiro: Hegel, costuma igualmente, promover a *substantivização* dos verbos, para assim dotar a ação, ou o movimento que lhe é próprio, de conteúdo substantivo.

Bem, de que modo este pensar nos incomodaria ou seria para nós motivo de inquietação? Vale dizer que quase sempre a inquietação surge da revelação de um dado de realidade. Ora, ler Hegel, incomoda e inquieta; em princípio, porque estamos acostumados a receber em nossas leituras, tanto um conteúdo fechado, fixado na cristalização de substantivos, quanto uma ação abstrata, vazia de significado, somente compreendida na medida em que remete ao conteúdo inerte de conceitos, aprisionados em defini-

ções estáticas.

Bem diverso é o que pretende Hegel em seus escritos: neles, está sempre presente o convite à construção do conceito, em sua efetividade e movimento. Não constitui uma prática hegeliana, apresentar conceitos prontos e acabados, mas convidar o leitor a com ele participar do árduo trabalho de construção do conceito; por isso mesmo, muitos se angustiam diante da impossibilidade de dizer taxativamente, ou de maneira simplificada e reduzida, o que é determinada coisa para Hegel, como por exemplo, o que é o absoluto, o que é o espírito, o que é a metafísica; para Hegel, o conceito somente pode ser apreendido no movimento próprio, constitutivo de si mesmo, pois na realidade efetiva - e é bom lembrar que Hegel está sempre preso a ela, uma vez que, para ele, pensar abstratamente é coisa do entendimento e não da razão - nada há que não esteja em processo.

De modo que, para Hegel, o dito de Heráclito 'tudo flui', não encerra apenas um filosofema, mas revela a natureza mesma do real efetivo; e se o discurso filosófico pretende ser especulativo dessa realidade, não pode, sob pena de falseá-la, ser uma exposição que induza o leitor à inércia de definições a priori, abstratas, estáticas, que se assemelham mais a fotografias que não captam o dinamismo do real em sua efetividade. Daí o esforço hegeliano de pensar por verbos providos de significados substanciais, de favorecer sempre o pensamento pensante.

Já no Prefácio da sua Fenomenologia do Espírito, Hegel declara que a verdade é o todo, mas o todo pensado como resultado que somente pode ser compreendido, considerando o caminho que levou até ele, mais o seu devir. Portanto, um resultado que não se dissocia do processo que o produziu, nem interrompe o vir-a-ser, fechando-se como um beco-sem-saída de onde não se pode ir adiante. A verdade é, assim, segundo Hegel, a expressão do fluir que se apreende na realidade efetiva, o ser-aí do conceito em sua efetividade.

Mas, se uma vez superada a dificuldade de compreensão do pensar hegeliano, a inquietação inicial é vencida, resta ainda uma outra, não menos importante, advinda desse pensar, seja: conside-

rando que Hegel esteja certo, que se tem de pensar assim a realidade efetiva, como estando em permanente desenvolvimento, que a mudança no duplo sentido grego (de deslocamento e de qualidade) seja paradoxalmente o que há de perene. Como seguir, por exemplo, buscando coisas estáveis, estados permanentes, a segurança das relações cristalizadas? Pior, como seguir querendo a estabilidade estática nos valores, no caráter das individualidades personalizadas? Bem, parece que essas indagações me levam a não só ter inquietações, mas a me perceber como sendo a própria inquietude, pois me reconheço como parte dessa realidade efetiva.

Posta nessa perspectiva a questão do pensar hegeliano ganha dimensões tantas, e tantas implicações na existência humana que, por certo, escapa de toda tentativa de síntese. Ora, acrescente-se agora a categoria da *simultaneidade*, tão preciosa e onipresente no pensar hegeliano, e o que já se mostrava inquietante, vem a ser também desconcertante, epistemologicamente, para as mentes habituadas à sucessividade linear, e existencialmente angustiante aos que se ancoram no consolo de que o dia seguinte sempre apaga as marcas do dia anterior.

Tomemos uma passagem da *Fenomenologia*, na qual transparece a compreensão hegeliana do dialético, para melhor compreendermos o simultâneo imbricado no devir:

“O botão desaparece no desabrochar da flor, e poderia dizer-se que a flor o refuta; do mesmo modo que o fruto faz a flor parecer um falso ser-aí da planta, pondo-se como sua verdade em lugar da flor: essas formas não só se distinguem, mas também se repelem como incompatíveis, entre si. Porém, ao mesmo tempo, sua natureza fluida faz delas momentos da unidade orgânica, na qual, longe de se contradizerem, todos são igualmente necessários. É essa igual necessidade que constitui unicamente a vida do todo.”¹

Aqui, se poderia dizer que a flor, ao negar o botão como realidade física em ato, simultaneamente, conserva-o e o eleva, posto que ela nada mais é do que as pétalas e tudo o mais que já se encontra presente, como constitutivos do botão, elevados a uma

realidade superior; a flor, deste modo, efetiva o suprassumir do botão, é a sua suprassunção.

Considerando que nem todos aqui estão inteiramente afeitos à terminologia que usamos, no trato da filosofia hegeliana, gostaria de esclarecer o termo suprassumir: na verdade, trata-se de uma contribuição relevante do Pe. Paulo Meneses à compreensão do movimento interno da dialética de Hegel. Com o termo suprassumir, traduz-se, desde uma perspectiva semântica, mais adequadamente a **aufheben** (negar, conservar e elevar), assim, suprassumir, enquanto recurso lingüístico de construção, o qual associa foneticamente termos que conjugam o significado que se deseja expressar, contém em si *supra* (elevar, ir além, ultrapassar) + *assumir* (conservar, manter para si) + *sumir* (negar, desaparecer).

A pergunta imediata é: Como pensar a história universal e a vida individual de cada um de nós, imersos que estamos em semelhante processo dialético? Pois, como nos diz Hegel na sua *Enciclopédia: O dialético, em geral, é o princípio de todo o movimento, de toda a vida, e de toda a atividade na efetividade*.² Ou ainda, poderíamos indagar: que utopia alimentará os ideais, se o paraíso de uma sociedade sem classes desmorona diante da lógica dessa dialética, que se apóia na contradição, como inerente e inseparável de toda existência fenomenal, posta na realidade efetiva?

É nesse contexto que gostaríamos de inserir a questão da dialética da alteridade, no pensamento hegeliano. A dialética da relação do Eu e do Outro tem sua gênese numa carência constitutiva do próprio sujeito humano, seja: a *necessidade de reconhecimento*. Vejamos como Hegel descreve a raiz da qual brota essa necessidade.

“Sem dúvida, a consciência de um Outro, de um objeto em geral, é necessariamente consciência-de-si, ser refletido em si, consciência de si mesma em seu ser-outro. ... Para a consciência-de-si, portanto, o ser-Outro é como um ser, ou como momento diferente; mas para ela também a unidade de si mesma com essa diferença, como segundo momento diferente. Com aquele primeiro momento, a consciência-de-si é como consciência e para ela é mantida

toda a extensão do mundo sensível; mas ao mesmo tempo, só como referida ao segundo momento, a unidade da consciência-de-si consigo mesma. Por isso, o mundo sensível é para ela um subsistir, mas que é apenas um fenômeno, ou diferença que não tem em si nenhum ser. Porém, essa oposição, entre o fenômeno e sua verdade, tem por sua essência somente a verdade, isto é, a unidade da consciência-de-si consigo mesma. Essa unidade deve vir-a-ser essencial a ela, o que significa: a consciência-de-si é desejo, em geral.”³

Em princípio, o objeto é negado na satisfação do desejo, mas logo ressurgir, tanto um novo objeto, quanto um novo desejo em busca de satisfação para negá-lo; somente “quando o objeto é em si mesmo negação, e nisso é ao mesmo tempo independente, ele é consciência. Na vida, que é o objeto do desejo, a negação, ou está num outro, a saber, no desejo, ou está como determinidade em contraste com uma outra figura independente; ou então, como sua natureza inorgânica universal. Mas uma tal natureza universal, independente, na qual a negação está como negação absoluta, é o gênero como tal, ou como consciência-de-si. A consciência-de-si só alcança sua satisfação em uma outra consciência-de-si.”⁴

Por conseguinte, a condição essencial da consciência-de-si é a existência de outra consciência-de-si; o desejo não alcança sua verdade sem que a vida se manifeste como outro desejo; o desejo deve conduzir ao desejo e encontrar-se como tal no ser, deve encontrar-se e ser encontrado, insurgir-se como um outro e surgir no Outro.

A dialética da alteridade, na perspectiva hegeliana, implica o encontro do Eu com o seu Outro. A questão fundamental é, portanto, compreender que o encontro das alteridades não se dá numa dimensão que exclua a facticidade histórica ou a concretude cotidiana; o encontro ocorre entre eu e tu, em mim e em ti, e no momento em que ocorre, não deixamos de existir factualmente; não nos transmudamos para uma dimensão hiper-humana, mas existimos no aqui e agora intensos, num presente em que ambos nos presentificamos numa atitude de reconhecimento, na qual cada um é arrancado da “impessoalidade” e deixa de ser para o outro, a

multidão inumerável que o envolve e o invade sem, no entanto, ser-com na partilha do instante.

Somos a cada instante uma multidão e, no entanto, somos o singular; somos uma multiplicidade infinita: de virtualidades, de passado vivo, de futuro traduzido em desejo de vir-a-ser; mas somos, sobretudo, um feixe multiforme de relações polissêmicas, de onde cada qual extrai o sentido de sua existência e, ao traduzi-lo em realidade mediante a ação, torna-se o que é: pessoa-única, somente igual a si mesma.

É, justamente, esse sentimento, e mais do que sentimento, trata-se de uma certeza de verdade em termos de conhecimento, de saber-se a si mesmo como pessoa única que remete à *sozinhês* ontológico-existencial, e implica a necessidade de ir ao encontro do Outro; o Outro que, na sua alteridade, jamais me completa, mas que sempre revela, na minha incompletude, a necessidade essencial de sua presença.

Na dialética da alteridade, um eu só afirma a si mesmo na diferença constitutiva do outro. Nesse sentido, há que se render tributo a Heráclito de Éfeso, por ter dito que *o oposto é que é bom para mim*. Dificilmente se poderá encontrar alguém tão *narciso* que somente se apaixone por outro que seja a sua cara, no sentido em que, nesse outro, possa encontrar somente a si mesmo, sem diferenças. Na maioria das vezes, é a diferença que o outro afirma, e que o constitui o que atrai e encanta.

A dialética da alteridade implica, portanto, acima de tudo, o respeito à diferença, pois não há totalidade sem partes que a constituam, do mesmo modo, não é possível constituir uma totalidade com o outro, subjugando ou eliminando a diferença que o constitui. Preservando as diferenças no Eu e no Outro é que se pode conceber a unidade do Eu com o Outro, pois aí a diferença vem a ser diferença interior; não simplesmente interior a cada constituinte da unidade, mas interior à unidade mesma, tornando-a uma totalidade viva.

Por conseguinte, essa totalidade será tanto mais autêntica quanto mais acentuada a diferença, ou a não-identidade como força motriz da identidade, que assim alimenta a sintonia simétrica

do crescimento e da realização do indivíduo como pessoa. Em outras palavras, a identidade do eu será tanto maior, quanto maior o reconhecimento do outro como outro-de-si-mesmo, na não-identidade absoluta.

Ora, se admitimos que masculino e feminino encontram-se um frente ao outro como o absolutamente-outro-de-si-mesmo, e, como temos insistido, não há unidade sem antagonismos a combinar, homem e mulher são as figuras às quais cabe consumir a dialética da relação de alteridade, e, no entanto, nessa relação se encontra instituído o maior obstáculo, ou seja, a relação de dominação; dominação que de tão antiga e reforçada pelo processo no qual o dominador, para fins de melhor dominar, modifica o dominado, implica, para a sua abolição, um esforço revolucionário tão profundo e tão amplo que envolve e perpassa todas as dimensões da existência humana.

Permitam-nos insistir: a diferença não é cosmética; a diferença é ôntico-ontológica, pois mais angustiante do que ver uma mulher, para dar sinais de sua competência, travestir-se de homem (usando uma vestimenta que mais parece um terno masculino) é vê-la usar categorias de pensar, masculinas, para expressar seu próprio saber. De modo que, se buscar a si mesmo é a suprema meta a que cada um de nós devota sua existência, e se não é possível ser si mesmo sem o outro, que bem sabemos, não nos completa, mas é, em todo o caso, co-essencial ao nosso vir-a-ser si mesmos na presença efetiva da sua identidade na não-identidade, é mister que aprendamos a realçar, a ressaltar e a viver a diferença.

Numa noite, em que a memória já nem permite lembrar qual, assistíamos a uma entrevista dada por Caetano Veloso a Jô Soares na tv, na qual, perguntado sobre suas preferências de leitura, o compositor respondia *meu autor predileto é Hegel*. Deixamos um pouco de lado a ingenuidade contemplativa do fã que se extasia frente a obra que admira, e buscamos encontrar rastros de alguma possível influência hegeliana na produção musical de Caetano. Que tal deixar a obra de arte expor a dialética da diferença? Se não é possível contar nesse instante com a ênfase da melodia, contentemos-nos com a força poética:

O QUERERES

Onde queres revólver, sou coqueiro
E onde queres dinheiro, sou paixão
Onde queres descanso, sou desejo
E onde sou só desejo, queres não
E onde não queres nada, nada falta
E onde voas bem alto, eu sou o chão
E onde pisas o chão, minha alma salta
E ganha liberdade na amplidão
Onde queres família, sou maluco
E onde queres romântico, burguês
Onde queres Leblon, sou Pernambuco
E onde queres eunuco, garanhão
Onde queres o sim e o não, talvez
E onde vês eu, não vislumbro razão
Onde queres o lobo, eu sou o irmão
E onde queres cowboy, eu sou chinês
Ah! Bruta flor do querer
Ah! Bruta flor, bruta flor...
Onde queres o ato, eu sou espírito
E onde queres ternura, eu sou tesão
Onde queres o livre, decassílabo
E onde buscas o anjo, sou mulher
Onde queres prazer, sou o que dói
Onde queres tortura, mansidão
Onde queres um lar, revolução
E onde queres bandido, sou herói
Eu queria querer-te e amar o amor
Construir-nos dulcíssima prisão
Encontrar a mais justa adequação
Tudo métrica e rima e nunca dor
Mas a vida é real de viés
E vê só que cilada o amor me armou
Eu te quero e não queres como sou
Não te quero e não queres como és

Ah! Bruta flor do querer
Ah! Bruta flor, bruta flor...
Onde queres comício, flipper-vídeo
E onde queres romance, rock'n'roll
Onde queres a lua, eu sou o sol
E onde a pura natura, o inseticídio
Onde queres mistério, eu sou a luz
E onde queres um canto, o mundo inteiro
Onde queres quaresma, fevereiro
E onde queres coqueiro, eu sou obus
O queres e o estares sempre a fim
Do que em mim é de mim tão desigual
Faz-me querer-te bem, querer-te mal
Bem a ti, mal ao queres assim
Infinitivamente pessoal
E eu querendo querer-te sem ter fim
E, querendo-te, aprender o total
Do querer que há e do que não há em mim.⁵

Sem dúvida, temos, na poética dessa letra, *o elogio da alteridade*, numa referência à obra de Erasmo de Rotterdam. Poderíamos dizer que nela é a alteridade que fala. Não descuramos a complexidade da teia de relações que estão imbricadas na relação de dominação homem-mulher, por nós evocada como entrave à consumação da relação de alteridade e sua metamorfose em relação de reconhecimento recíproco, com fins ao crescimento e elevação da dignidade humana.

Mas, não se pode esperar que a história aconteça; há que fazê-la acontecer. É preciso encontrar uma via de acesso ou uma dimensão, a partir da qual se possa empreender esse metamorfosear. Temos sido levados a crer que o encontro instaurador da reciprocidade fundante da relação de alteridade autêntica e substantiva do Eu com o Outro-de-si-mesmo, ou da identidade da identidade e da não-identidade, poderá ter no amor e na relação sexual como seu *consumar*, no sentido heideggeriano do termo, seja, levar algo à plenitude, essa abertura à transcendência das determinações atu-

ais que mutilam e deformam o Eu e o Outro, e em consequência, cristalizam num lago a fluidez das águas do rio, estagnando no leito da indiferença, a dinâmica que a força do negativo impõe à relação de alteridade.

É de todo sublime, poder descobrir que o ato sexual, quando vivenciado no amor, implica uma entrega tão profunda, tão plena, que torna *insustentável a leveza do ser*, e num misterioso paradoxo acentua as diferenças, enaltece a alteridade, ao operar a fusão mágica de um Eu no Outro, gerando o milagre do Nós, a totalidade viva que se eterniza na infinitude do instante.

Referências

HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio*. Tradução de Paulo Meneses. São Paulo : Loyola, 1995. v. 1.

HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*. Tradução de Paulo Meneses. Petrópolis : Vozes, 1992.

MENESES, Paulo. *Para ler a fenomenologia do espírito*. São Paulo : Loyola, 1985.

VAZ, H. C. de Lima. *Antropologia Filosófica II*. Petrópolis : Vozes, 1992.

Notas

- ¹ Hegel, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*, Parte I, p. 22.
- ² Hegel, G. W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, Vol. I, p.163.
- ³ Hegel, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*, Parte I, p. 117, 120.
- ⁴ Id., pp. 124, 125.
- ⁵ Veloso, Caetano. *Todo Caetano* 66/96, p. 160, 161.