

Cuidado, alteridade e diferença:

desafios éticos para a educação

Sílvio Gallo

Como citar: GALLO, Sílvio. Cuidado, alteridade e diferença: desafios éticos para a educação. *In:* PAGNI, Pedro Angelo; BUENO, Sinésio Ferraz; GELAMO, Rodrigo Pelloso (org.). **Biopolítica, arte de viver e educação**. Marília: Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2012. p. 139-157.

DOI: <https://doi.org/10.36311/2012.978-85-7983-274-1.p139-157>



All the contents of this work, except where otherwise noted, is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0).

Todo o conteúdo deste trabalho, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0).

Todo el contenido de esta obra, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia Creative Commons Reconocimiento-No comercial-Sin derivados 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0).



UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA
"JÚLIO DE MESQUITA FILHO"
Campus de Marília



**CULTURA
ACADÊMICA**
Editora



All the contents of this work, except where otherwise noted, is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0).

Todo o conteúdo deste trabalho, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0).

Todo el contenido de esta obra, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia Creative Commons Reconocimiento-No comercial-Sin derivados 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0).

CAPÍTULO 7

CUIDADO, ALTERIDADE E DIFERENÇA: DESAFIOS ÉTICOS PARA A EDUCAÇÃO

Sílvio Gallo

Perceber o outro como diferença radical e não como diferença em relação a uma identidade impõe à educação confrontar-se com uma problemática filosófica complexa. As políticas educacionais recentes no Brasil têm lidado com a diferença, mas num registro filosófico que toma o outro como diferença em relação ao idêntico. Nesse registro, o outro pode ser assimilado, acolhido, incluído. Mas o preço é o apagamento de sua diferença radical, na homogeneidade de uma democracia que a todos acolhe, borrando os conflitos.

O propósito deste texto é o de pensar o outro no âmbito de uma filosofia da diferença, na qual a alteridade é sua própria afirmação, para além de qualquer identidade. Nesse caso, a única democracia possível é aquela do dissenso, da afirmação da diferença radical como base de qualquer convivência da construção de qualquer projeto coletivo. A afirmação do outro como diferença radical como a possibilidade efetiva para que haja um mundo, para que haja uma educação. Nessa direção, qual a ética possível

nas relações educacionais? Para além da “ética fraca” de uma sociedade pós-moralista, ensaiaremos a possibilidade de pensar uma ética do cuidado e do acontecimento, que viabilize relações coletivas dissensuais, na direção de uma conjunção disjuntiva e de uma inclusão disjuntiva.

UMA IMAGEM (REPRESENTAÇÃO) DO OUTRO: SARTRE E O OUTRO COMO “INFERNO”¹

A Filosofia Moderna inaugurou uma “filosofia da consciência”, na qual o outro é um produto de meu pensamento, assim como todas as outras coisas das quais posso ter certeza racional. Isso significa dizer que penso, tematizo, concebo o outro sempre na interioridade de meu ser, na interioridade de meu pensamento. O outro é um conceito, um efeito do pensamento. O outro de que falo é uma representação; isto é, não tematizo o outro enquanto outro, alteridade absoluta, mas o tematizo como um efeito de meu próprio pensamento.

De Descartes à fenomenologia existencial, passando por Hegel, essa linha de pensamento sobre o outro atravessou o pensamento moderno. No século vinte, a tematização do outro ganhou destaque na filosofia, em especial na perspectiva do existencialismo, que se amparou metodologicamente na fenomenologia. Nessa corrente de pensamento, deter-me-ei em apenas um autor: justamente aquele que afirmou que “[...] o inferno são os outros”, Jean-Paul Sartre (ver SARTRE, 1991, p. 93).

Para Sartre, eu sempre sou para o outro. Se, para o cartesianismo, que inaugurou na modernidade uma “filosofia da consciência”, a chave estava na interioridade, para a fenomenologia a chave está na exterioridade. Explico: Descartes estabeleceu sua “cadeia de verdades” como exercício de pensamento dedutivo. Exercendo o mecanismo da dúvida sobre tudo o que há e que se conhece, descobriu na interioridade da consciência a certeza da existência, pelo exercício do pensamento. E tudo o mais foi deduzido desta “verdade originária”. Na fenomenologia, por outro lado, a consciência se percebe no ato de perceber o outro – um objeto, uma coisa, outra consciência.

¹ Esta parte, assim como a próxima, foi retirada do texto *Imagens do outro na Filosofia: o desafio da diferença*, preparado para a mesa redonda “Contribuições para se pensar a Educação: o outro da história e da filosofia”, no V Seminário Internacional As Redes de Conhecimentos e as Tecnologias: os outros como legítimo outro, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, junho de 2009. Para a presente publicação, essas duas partes, de um texto bem maior, sofreram alguns acréscimos e algumas supressões, de modo a dialogar com a temática ora abordada.

O primeiro movimento é para fora: a percepção do mundo; nessa percepção, a consciência se percebe percebendo e, só então, volta-se para a interioridade, em busca de seu ser. Mas, para a fenomenologia – e para Sartre, em especial – não há interioridade da consciência: ela consiste justamente nesse ato de sair de si para perceber o outro. A consciência – que Sartre, hegelianamente, chamada de Para-Si, enquanto o corpo, os objetos físicos são o Em-Si –, portanto, é essencialmente a relação com o outro.

As coisas se invertem. Se, no cartesianismo, o outro era uma função do eu, da consciência – um conceito, como afirmei antes – na fenomenologia de Sartre o eu é uma função do outro. A consciência descobre-se a si mesma olhando o outro; descobre-se presa do outro, descobre-se objetivada pelo outro. Que resta, então, de mim e de minha liberdade, se o outro me captura, se é o outro quem, mais do que eu, sabe quem sou? É nesse sentido que Sartre afirma que o outro sempre leva vantagem sobre o eu: “[...]...o outro me olha e, como tal, detém o segredo de meu ser e sabe o que sou; assim, o sentido profundo de meu ser acha-se fora de mim, aprisionado em uma ausência; o outro leva vantagem sobre mim [...] Sou experiência do outro: eis o fato originário.” (SARTRE, 1999, p. 453).

Assim, na filosofia sartriana, o outro tem um destaque imensamente maior que na filosofia cartesiana, uma vez que é apenas através do outro que uma consciência – um eu – pode vir a ser. Porém, isso está longe de significar uma positivação do outro; como já vimos, o outro é o inferno. E o é justamente porque a relação com o outro é sempre conflituosa. Acompanhemos o raciocínio do filósofo a esse respeito:

Tudo o que vale para mim vale para o outro. Enquanto tento livrar-me do domínio do outro, o outro tenta livrar-se do meu; enquanto procuro subjugar o outro, o outro procura me subjugar. Não se trata aqui, de modo algum, de relações unilaterais com um objeto-Em-si, mas sim de relações recíprocas e moventes. As descrições que se seguem devem ser encaradas, portanto, pela perspectiva do conflito. O conflito é o sentido originário do ser-Para-outro. (SARTRE, 1999, p. 454).

A relação com o outro é conflituosa, porque implica *posse*. Se a perspectiva inicial da relação é a captura pelo olhar do outro, a consciência sente-se capturada, presa, possuída por esse olhar:

Sou possuído pelo outro; o olhar do outro modela meu corpo em sua nudez, causa seu nascer, o esculpe, o produz como é, o vê como jamais o verei. O outro detém um segredo: o segredo do que sou. Faz-me ser e, por isso mesmo, possui-me, e esta possessão nada mais é que a consciência de meu possuir. E eu, no reconhecimento de minha objetividade, tenho a experiência de que ele detém esta consciência. A título de consciência, o outro é para mim aquele que roubou meu ser e, ao mesmo tempo, aquele que faz com que “haja” um ser, que é o meu. (SARTRE, 1999, p. 454-455).

Eis a essência da contraditória relação com o outro: ao mesmo tempo em que ele é aquele que me faz ser, ao capturar-me com o olhar, ele é aquele que rouba meu ser, ao transformar minha subjetividade em objetividade. Sartre identifica dois níveis de atitudes possíveis para com o outro: primeiramente, o amor, a linguagem, o masoquismo. Em segunda instância, a indiferença, o desejo, o ódio, o sadismo. Não é objetivo deste artigo elucidar cada uma dessas atitudes em relação ao outro; cumpre-me apenas afirmar que, para Sartre, todas elas são fracassadas, pois não dão conta de resolver o conflito da relação do eu com o outro. Ao contrário, o que faz cada uma dessas atitudes é reforçar a contradição e o conflito dessa relação.

A questão básica do conflito é que a “aceitação” do outro significa o apagamento de minha subjetividade. Na medida em que a consciência não encontra em sua interioridade – a subjetividade absoluta, em registro cartesiano – o fundamento de seu ser, sua identidade, ela vai encontrá-la projetada no reconhecimento pelo outro. É na captura que o outro faz da consciência que esta se descobre idêntica a si mesma; contudo, a descoberta da identidade está, então, na objetificação. Um “eu” ó pode ser idêntico a si mesmo quando reconhecido, capturado por um “outro”. Só que, em tal captura, a subjetividade do eu torna-se objetividade para o outro.

Se quisermos recolocar a questão em outros termos, trata-se de um conflito de liberdades. A consciência sabe-se livre, ser de abertura e de escolhas; no entanto, quando capturada pelo outro, torna-se presa da liberdade do outro. Instaura-se um conflito de liberdades, a do “eu” e a do “outro”, que são inconciliáveis. Esse conflito gera a atitude de ódio para com o outro. E Sartre afirma que, quando odeio o outro, condenso nesse ódio minha aversão a todos os outros que não eu: o desejo de suprimir o

outro é o desejo de eliminar todos os outros, de forma que eu possa ser suprema e plenamente livre, sem nada nem ninguém que possa limitar meus desejos e minhas ações:

[...] o ódio é ira de todos os outros em um só outro. O que almejo alcançar simbolicamente ao perseguir a morte de um outro em particular é o princípio geral da existência do outro. O outro que odeio representa, na verdade, os outros. E meu projeto de suprimi-lo é projeto de suprimir o outro em geral, ou seja, de reconquistar minha liberdade não-substancial de Para- si. (SARTRE, 1999, p. 510).

Para finalizar esta passagem pela fenomenologia sartriana, apenas um destaque para as atitudes de *indiferença* com o outro e de *tolerância* do outro. Sartre escreveu que “[...] há homens que morrem sem sequer suspeitar – salvo em breves e aterradoras iluminações – do que é o *Outro*.” (SARTRE, 1999, p. 475). Isso se deve ao fato de que uma das atitudes frente ao outro, tentando apagar os efeitos dessa contraditória relação, é a de indiferença, que significa estar cego ao outro. Sigamos sua descrição:

É esta atitude que denominaremos indiferença para com o outro. Trata-se, pois, de uma cegueira com relação aos outros [...] Quase não lhes dou atenção; ajo como se estivesse sozinho no mundo; toco de leve “pessoas” como toco de leve paredes; evito-as como evito obstáculos; sua liberdade-objeto não passa para mim de seu “coeficiente de adversidade”; sequer imagino que possam me olhar. Sem dúvida, têm algum conhecimento de mim, mas este conhecimento não me atinge: são puras modificações de seu ser que não passam deles para mim e estão contaminadas pelo que denominamos “subjetividade padecida” ou “subjetividade-objeto”, ou seja, traduzem o que eles são, não o que eu sou, e consistem no efeito de minha ação sobre eles. Essas “pessoas” são funções: o bilheteiro nada mais é que a função de coletar ingressos; o garçom nada mais é que a função de servir os fregueses [...] Em tal estado de cegueira, ignoro concorrentemente a subjetividade absoluta do outro enquanto fundamento de meu ser-Em-si e de meu ser-Para-outro, em particular de meu “corpo Para-outro”. (SARTRE, 1999, p. 474).

É possível, por conseguinte, passar pelo mundo ignorando o outro, sendo indiferente a ele; mas isso é uma espécie de autoengano, ou aquilo que o próprio Sartre denomina *má-fé*, pois, no fundo, sabemos que o outro está ali, que o outro nos olha, nos captura, nos objetifica.

Tampouco essa atitude resolve o problema do conflito com o outro: ela o escamoteia, o esconde, mas, como o outro permanece ali, o conflito também permanece, sem condições de ser resolvido.

Por outro lado, um dos ícones de nossos dias, quando se fala, por exemplo, em multiculturalismo, é a atitude de tolerância. Para o convívio democrático, dizem seus defensores, é preciso compreender o outro, tolerar o outro em sua diferença. Para Sartre, isso não passa de uma outra tentativa – também esta frustrada – de resolver o problema que o eu tem com o outro. Uma atitude de tolerância não significa o respeito à liberdade do outro, mas justamente seu afrontamento, na medida em que escolho, por mim e por ele, viver em um mundo “tolerante”.

Não se deve supor, porém, que uma moral da “permissividade” e da tolerância iria respeitar mais a liberdade do outro: uma vez que existo, estabeleço um limite de fato à liberdade do Outro, sou este limite, e cada um de meus projetos delinea este limite à volta do Outro: a caridade, a permissividade, a tolerância – ou toda atitude abstencionista – são projetos meus que me comprometem e comprometem o outro na sua aquiescência. Realizar a tolerância à volta do Outro é fazer com que este seja arremessado à força em um mundo tolerante. É privá-lo por princípio dessas livres possibilidades de resistência corajosa, de perseverança, de afirmação de si, que ele teria oportunidade de desenvolver em um mundo de intolerância. (SARTRE, 1999, p. 507-508).

Concluindo, podemos afirmar que, embora o filósofo contemporâneo coloque o tema do outro num patamar muito distinto daquele posto por Descartes, no final das contas o outro permanece como representação e tende a ser apagado, eliminado ou, ao menos, tratado com *indiferença*. É como um movimento pendular: do outro como produto da subjetividade para a subjetividade como produto do outro. No entanto, em ambos os casos, o outro é nada mais que um conceito, fruto da representação. Na filosofia moderna, o outro é uma ficção. Positiva ou negativa, dependendo do caso, mas sempre ficção.

UMA NÃO-IMAGEM: DELEUZE E OUTREM COMO DIFERENÇA RADICAL

Em *Mulholland Drive*,² David Lynch nos apresenta uma visão inquietante do outro, se tomamos as relações do outro com a subjetividade. Nesse filme estranhamente belo, o principal personagem é o lugar, não os sujeitos. É Los Angeles e, ali, Mulholland Drive, local onde estranhas transformações acontecem, que rouba a cena. Se o cinema é uma fábrica de ilusões, a subjetividade é também uma ilusão. Se o eu é uma ilusão, o que dizer do outro? No filme de Lynch, eu e outro se embaralham, numa perda de identidade sem fim, em que tudo é virtualidade.

Éric Dufour (2008, p. 89), comentando esse filme, afirma:

Compreendemos que *Mulholland Drive* não apresenta um tempo linear, isto é, real ou efetivo, mas unicamente uma sucessão de virtualidades, de tempos que se opõem – logo, não um único tempo, mas diferentes temporalidades que se entrecruzam e talvez se encontrem sem poder jamais serem unificadas, ao modo não do muito demonstrativo *Smoking-No Smoking* (A. Resnais, 1993), no qual os tempos não se misturam, mas de *L'Anné dernière à Marienbad*. (A. Resnais, 1961).

E, em seguida, o autor toma um filme anterior de Lynch, *Lost Highway*, para ressaltar que

[a] temporalidade destes dois filmes é análoga a um espaço em que, a partir de um ponto, todas as vias tornam-se possíveis, abertas, de modo igual, sem que alguma tenha um privilégio – à imagem de uma “auto-estrada perdida”, como no título do filme, ou dos jardins que se bifurcam na novela de Borges. (DUFOR, 2008, p. 90-91).

Nesse entrelaçamento de virtualidades, de tempos e espaços que se misturam, os personagens de Lynch parecem bonecos de cera que derretem e se amalgamam. Não são apenas espaços e tempos virtuais, são também subjetividades virtualizadas. Um personagem torna-se outro, embaralhando as singularidades e fazendo dissolver as certezas do sujeito moderno.

² *Mulholland Drive* (*Cidade dos Sonhos*, na tradução brasileira), filme escrito e dirigido por David Lynch. Produção de Les Films/Alain Sarde, 2001.

Em um contexto como este, como perceber o outro, se eu mesmo sou outro? Como pensar as virtualidades que são eu e outro?

Alguns filósofos franceses contemporâneos, dentre eles Deleuze e Foucault, empenharam-se em pensar uma “filosofia da diferença”, que parte do princípio da multiplicidade e não da unidade. A filosofia da representação, desde Platão, passando por Descartes e atravessando a filosofia moderna, remete sempre à unidade. Daí sua dificuldade de lidar com um outro enquanto outro, porque, no limite, tudo o que há se reduz ao Uno. A filosofia da diferença recusa o Uno e pensa o mundo como múltiplo. E, assim, outrem ganha novo sentido.³

Um conceito importante para Deleuze e Foucault é o de *fora* ou de *exterior*, como forma de reagir a uma filosofia da consciência que remete à interioridade do sujeito. Em um ensaio de 1966, dedicado à obra de Maurice Blanchot, Foucault identifica a exterioridade com a linguagem:

O pensamento do pensamento, uma tradição mais ampla ainda que a filosofia, nos ensinou que ele nos conduzia à mais profunda interioridade. A fala da fala nos leva à literatura, mas talvez também a outros caminhos, e este exterior onde desaparece o sujeito que fala. É sem dúvida por essa razão que a reflexão ocidental hesitou por tanto tempo em pensar o ser da linguagem: como se ela tivesse pressentido o perigo que constituiria para a evidência do “Eu sou” a experiência nua da linguagem. (FOUCAULT, 2001, p. 221).

O que interessa particularmente nessa passagem, para além da remissão que faz à linguagem, que não é o assunto deste texto, é a afirmação de que a exterioridade da fala possibilita um outro pensamento, distinto do “pensamento do pensamento”, que remete necessariamente para a interioridade do sujeito. Afirmar um “pensamento do exterior” significa, pois, afirmar um pensamento em que desaparece o sujeito, ao menos esse sujeito moderno, autorreferente e centrado em si mesmo. O exterior é, por excelência, o lugar de outrem. Um pensamento do exterior é um pensamento de outrem. Mas não de outrem como um “outro eu”, e

³ Ao tratar em relação à alteridade na filosofia da diferença, que pensa a figura do outro como diferença radical, farei o exercício de utilizar o pronome indefinido *outrem*, em lugar da expressão *o outro*, que substancializa a alteridade. Na indefinição de outrem, a multiplicidade se revela. Agradeço a Eugénia Vilela a chamada de atenção para esse ponto, que possibilitou a revisão do texto para a presente publicação.

sim de outrem enquanto tal, de outrem que está, inclusive, no eu. Afirmar o pensamento do exterior significa afirmar a diferença como diferença, sem um retorno ao mesmo.

Todavia, foi Deleuze quem levou a filosofia da diferença às últimas consequências. Em uma obra seminal, *Diferença e repetição*, ele empreendeu a crítica da filosofia da representação que, desde Platão, colonizou o pensamento ocidental. Para essa filosofia, o pensamento é sempre *reconhecimento* e, portanto, retorno ao mesmo, repetição do mesmo. O *Cogito* cartesiano, continuador dessa tradição, nada mais é do que “[...] o senso comum tornado filosófico” (DELEUZE, 2006, p. 195). Na filosofia da representação, a diferença é tematizada, mas ela é vista sempre como conceito, portanto, como representação. É o apagamento da diferença. Isso levou Deleuze (2006, p. 54) a sublinhar:

Talvez o engano da Filosofia da diferença, de Aristóteles a Hegel passando por Leibniz, tenha sido o de confundir o conceito da diferença com uma diferença simplesmente conceitual, contentando-se com inscrever a diferença no conceito em geral. Na realidade, enquanto se inscreve a diferença no conceito em geral, não se tem nenhuma Idéia singular da diferença, permanecendo-se apenas no elemento de uma diferença já mediatizada pela representação.

Podemos parafrasear Deleuze, afirmando que o equívoco da filosofia da representação foi o de confundir o conceito de “outro” com um outro simplesmente conceitual, inscrevendo o outro no conceito. Assim como tal operação levou a um “apagamento da diferença por sua exposição”, levou também a um “apagamento do outro por sua exposição”. Ou, para dizer de outro modo, no âmbito de uma filosofia da representação, quanto mais falamos no outro ou na diferença, mais negamos outrem, mais negamos a diferença.

Trata-se, portanto, numa filosofia da diferença, num “pensamento do exterior”, de tomar a diferença em si mesma, de tomar outrem em si mesmo, e não como conceitos, como representações.

Para Deleuze, a repetição gera diferença. Para explicar tal afirmação, cito um outro filme: *Blade Runner*, de Ridley Scott, baseado em um instigante romance de Philip K. Dick. A história é conhecida: o policial

Deckard é um “caçador de andróides”, responsável por perseguir e eliminar máquinas que fugiram de controle. Os andróides são denominados como “replicantes”, na medida em que replicam – repetem – as formas e funções humanas para realizar tarefas perigosas ou estafantes. Porém, a tecnologia é tão boa que, de tanto repetir a forma humana, gera a diferença: andróides da série Nexus 5 são tão perfeitamente humanos que sentem emoções e têm sua individualidade, personalidade própria. A “certeza de si” é dada pelo implante de memórias de uma infância e de uma família que eles não tiveram. Mas, para que não fujam ao controle, tornando-se talvez além-homens, mais humanos que os próprios humanos, são programados para morrer em cinco anos. Acontece que um grupo deles descobre isso e sai em busca de seu criador, para garantir a continuidade da vida. Nada mais humano. Os replicantes não são representações; são outrem, embora aparentemente iguais. Ou seja, os replicantes, repetições da forma humana, são a própria diferença, este outro que nos apavora e que pode ser qualquer um a nossa volta. Aí entra Deckard, o “caçador”, para eliminá-los. A tensão da história é dada pelo fato de que ele se apaixona por Rachel, uma replicante que ele quase não consegue identificar, e pelo fato de que ele próprio já não sabe se é, de fato, humano, ou também um replicante.

A questão que se impõe: como conviver com esse absoluto outro que, aparentemente é o mesmo, mas que não pode ser reduzido ao mesmo?

Tratando especificamente do tema da alteridade, Deleuze escreveu no final dos anos 1960 um texto-comentário ao romance *Vendredi ou les limbes du Pacifique* (TOURNIER, 2009), de seu amigo Michel Tournier.⁴ O romance é uma releitura do clássico juvenil de Daniel Defoe, *Robinson Crusoe*, em que o narrador já não é o naufrago, mas o nativo Sexta-feira, e o personagem central, o grande intercessor que produz os acontecimentos, é a ilha.

O romance de Defoe é um ícone do mundo burguês, em que o desejo de liberdade absoluta nos faz crer que viver numa ilha deserta, próximo à natureza, seria gozar do máximo de liberdade possível, na medida em que não haveria outros a limitar nossa liberdade. Um mundo sem outrem. O paraíso sobre a terra, se concordarmos com Sartre, quando este afirma que o inferno são os outros.

⁴ Trata-se de *Michel Tournier e o mundo sem outrem*, publicado como apêndice a *Lógica do sentido* (DELEUZE, 1998).

No romance de Tournier, segundo Deleuze, tudo muda. Ele nos mostra que não podemos viver sem outrem, na medida em que os outros constituem a estrutura das possibilidades. Deleuze aponta que as teorias filosóficas se enganaram, ao reduzir o outro a um objeto particular ou a um outro sujeito; mesmo Sartre, que foi além dos demais ao tomar o outro como sujeito e objeto a um só tempo, não logrou ir além disso. Para Deleuze, outrem não é nem sujeito nem objeto, mas uma estrutura do campo de percepção, a estrutura do possível. Nas suas palavras, “[...] outrem como estrutura, é a expressão de um mundo possível, é o expresso apreendido como não existindo ainda fora do que o exprime.” (1998, p. 317). Para dizer de outra maneira, outrem é a imposição para mim de que não há um único mundo – meu mundo – mas diversos mundos possíveis. Outrem é a constatação das virtualidades, a possibilidade de múltiplas atualizações.

No romance de Tournier, Deleuze destaca que Sexta-feira é quem apresenta a Robinson a imagem do duplo pessoal, levando este a sentimentos diversos, como o desejo de matá-lo para permanecer em sua solidão. É Sexta-feira quem instala a diferença, ao manifestar as possibilidades outras:

É Sexta-feira que destrói a ordem econômica e moral instaurada por Robinson na ilha. É ele que faz Robinson deixar de gostar da encosta, tendo feito crescer, segundo seu próprio prazer, outra espécie de mandrágora. É ele que faz explodir a ilha, fumando o tabaco proibido perto de um barril de pólvora e restitui ao céu, a terra, assim como as águas e o fogo. (DELEUZE, 1998, p. 323).

É quando outrem mostra novas possibilidades que percebemos que nosso mundo não passa de mais uma possibilidade. Que toda essa fundamentação e concretude não passam de aparência e ilusão. É a mesma sensação de vertigem que sentimos, ao vermos dissolverem-se os sujeitos e suas identidades no filme de Lynch, citado anteriormente, *Mulholland Drive*. Porém somos também obrigados a admitir, envoltos na vertigem, que é outrem a condição de possibilidade. Sem essa diferença radical que encontramos em outrem, não é sequer possível meu mundo.

Povoando o mundo de possibilidades, de fundos, de franjas, de transições, – inscrevendo a possibilidade de um mundo espantoso quando ainda não estou espantado ou então, ao contrário, a possibilidade de um mundo tranquilizante quando, eu, me encontro

realmente assustado com o mundo, – envolvendo sob outros aspectos o mesmo mundo que se mantém diferentemente desenvolvido diante de mim, – constituindo no mundo um conjunto de bolhas que contêm mundos possíveis: eis o que é outrem [...] Antes que outrem apareça, havia por exemplo um mundo tranquilizante, do qual não distinguíamos minha consciência; outrem surge, exprimindo a possibilidade de um mundo assustador, que não é desenvolvido sem fazer passar o precedente. Eu nada sou além dos meus objetos passados, meu eu não é feito senão de um mundo passado, precisamente aquele que outrem faz passar. Se outrem é um mundo possível, eu sou um mundo passado. (DELEUZE, 1998, p. 319-320).

O eu é um conjunto de virtualidades atualizadas; outrem é a manifestação de outras virtualidades, de outros mundos possíveis, por atualizações distintas. Desse modo, é outrem que torna possível que haja um mundo, *qualquer* mundo. Sem outrem, não há mundo algum. Encontramos assim na afirmação de outrem como diferença radical, finalmente, uma *positividade* do outro. O outro já não é o inferno, posto que me captura; ao contrário, outrem é a condição mesma de possibilidade, a condição de que meu mundo seja possível, na mesma medida em que o dele também o é. Outrem é a manifestação da multiplicidade, das múltiplas atualizações das inúmeras virtualidades.

Em termos políticos, nesse registro, outrem deixa de ser um empecilho à liberdade, o que faria o bom burguês desejar fugir para uma ilha deserta, local em que poderia viver em paz consigo mesmo, em absoluta liberdade. Ao contrário, outrem é a *condição mesma* da liberdade. Outrem, em sua liberdade, é a manifestação de que minha própria liberdade é possível.

Fazendo uso de autores da filosofia da diferença, o sociólogo Daniel Colson propõe uma releitura das teses anarquistas no século vinte e um. E faz uma interessante abordagem do papel de outrem, tomado em si mesmo, numa política anarquista, que pretende produzir uma igualdade social que tenha como ponto de partida as diferenças individuais e sua manutenção.

Para o anarquista, o outro é em si mesmo, e é em se abrindo para este outro que cada um traz em si, que é possível abrir-se às outras forças coletivas e recusar a exterioridade dominadora, cega e limitada pelos laços que a ordem existente pretende nos impor. Para o pensamento

libertário, a abertura ao outro não passa pela recusa a si, pela recusa do egoísmo e a aceitação dos entraves exteriores que nos ligam aos outros, à obediência aos papéis e às funções que pretendem exigir o sacrifício de nosso eu. Para o anarquismo, a abertura ao outro passa, ao contrário, pela vontade de ir até o extremo disto que nos constitui, de nossos desejos, da potência da qual somos portadores, desta alteridade que nós trazemos em nós mesmos e que é a única que pode abrir-nos aos outros, torna necessário, pelo crescimento da potência, a relação com eles, uma relação íntima, totalmente implicada na realidade dos seres coletivos. (COLSON, 2001, p. 48-49).

Tomando outrem em si mesmo, outrem enquanto outro, produz-se então uma política da diferença que pensa o coletivo como conjunto de diferenças. Colson chama a atenção para a noção deleuziana de dobra, como forma de articular o eu e o outro.

A autonomia anarquista, e a vontade ou determinação que a anima, são inteiramente voltadas para o exterior, para o outro, como o único capaz, sob um certo ponto de vista e através das modalidades particulares de associação, de aumentar sua potência, não do exterior, por somatória de forças, mas do interior, revelando a potência e o outro que cada ser porta em si mesmo, uma vez que, segundo a fórmula de Deleuze, o “interior” nada mais é que uma “dobra” do exterior, já que o “exterior” está inteiramente no interior dos seres, que é vez ou outra exterior e interior, e que ele está sempre pronto a desdobrar sua potência naquilo que é dado a cada momento, por pouco que os seres se desprendam deles mesmos, do caráter limitado de sua individualidade presente, que eles se abrem, em associação com os outros, ao indeterminado que os constitui como sujeitos, para formar assim individualidades mais potentes e mais livres. (COLSON, 2001, p. 72).

O que é o outro e o que é o eu? Depende do ponto de vista de quem pergunta, depende do momento em que é feita a pergunta. “Eu sou trezentos, sou trezentos-e-cinquenta” (ANDRADE, [1981], p. 165) como no poema de Mário de Andrade, multiplicidade que se singulariza,⁵ a quem de qualquer individualidade fundada num sujeito que é idêntico a si mesmo, como quiseram e querem os modernos. Num projeto anarquista, o outro me constitui, o outro sou eu e eu sou o outro, o que dissolve

⁵ Para um tratamento do conceito de singularidade, ver a obra *Lógica do sentido*, de Deleuze, em especial as séries 8ª, 14ª, 19ª e 30ª.

a noção de um eu monolítico. A coletividade é possível porque, sendo singularidades, sendo todos diferentes, irredutíveis ao mesmo, podemos construir projetos coletivos. Podemos construir situações que aumentem nossa potência, a potência de cada um, situações em que a liberdade de um não é um limite da liberdade do outro, mas sua confirmação e sua elevação ao infinito, como pensou Bakunin.⁶

O eu e outrem são as condições de possibilidade de múltiplos mundos que se confundem, se entrelaçam, se atravessam, sem nunca se reduzirem ao mesmo, sem jamais chegar a um denominador comum. Já não há imagem de outrem possível, porque sua resistência à apreensão faz com que tudo se borre. Ficamos, assim, com uma não-imagem de outrem, na medida em que outrem não pode ser reduzido a um conceito, mas é pura afirmação, pura possibilidade. Possibilidade de si, possibilidade de nós mesmos, possibilidade de um mundo, de múltiplos mundos...

Outrem é a própria condição da vida e da convivência, é o que nos ensina a filosofia da diferença; isso nos abre o campo da ética na relação com outrem.

ALGUNS APONTAMENTOS: DESAFIOS ÉTICOS DE UMA EDUCAÇÃO COM OUTROS

Para finalizar, apenas esboçaremos a enunciação de alguns desafios éticos para a educação quando pensada e vivida com outrem, não como única afirmação de si mesmo, na busca de possibilidades coletivas.

No mundo contemporâneo, o tema da ética ganhou centralidade. Especificamente, no campo da educação, a ética passou a ser um tema de maior importância, desde a década de 1990, sendo contemplada nos Parâmetros Curriculares Nacionais como um dos temas transversais a estarem presentes nos currículos do Ensino Fundamental e do Ensino

⁶ Bakunin produziu, ainda no século XIX, uma concepção social de liberdade, contrapondo-se aos filósofos liberais, que viam na liberdade um fator natural de cada indivíduo. Vejamos um trecho em que isto se evidencia: “Só sou verdadeiramente livre quando todos os seres humanos que me cercam, homens e mulheres, são igualmente livres. A liberdade do outro, longe de ser um limite ou a negação de minha liberdade, é, ao contrário, sua condição necessária e sua confirmação. Apenas a liberdade dos outros me torna verdadeiramente livre, de forma que, quanto mais numerosos forem os homens livres que me cercam, e mais extensa e ampla for sua liberdade, maior e mais profunda se tornará minha liberdade [...] Minha liberdade pessoal assim confirmada pela liberdade de todos se estende ao infinito.” (BAKUNIN, 1983, p. 32-33).

Médio. Ainda na mesma perspectiva, as políticas de educação inclusiva apresentam a dimensão ética para afirmar a inclusão de todos em uma educação democrática, que atinja a toda a população brasileira. Nesse contexto, uma questão se impõe: ao afirmar-se a ética nos discursos políticos, sociais, educacionais, dentre outros, trata-se de uma ética que toma outrem como representação ou como afirmação radical?

Antes de nos debruçarmos sobre essa questão, convém, porém, delinear brevemente a configuração da interrogação ética, na sociedade contemporânea. Para isso, remeto-me a um trabalho de Lipovetsky, no qual essa sociedade é afirmada como uma *sociedade pós-moralista*. Na visão do filósofo, teríamos passado por três grandes ciclos éticos, na sociedade ocidental: uma ética do dever religioso, uma ética laica, na qual o dever passa a ser social (cuja forma mais abstraída é a do imperativo categórico kantiano), que fundou e consolidou as sociedades democráticas modernas, para chegarmos, contemporaneamente, a uma era do pós-dever, na qual o dever – seja ele religioso, seja sociopolítico – já não é o centro da ética. Daí vivermos o que ele denomina como uma sociedade pós-moralista, centrada numa ética cuja base já não é o senso do dever. Fiquemos com uma descrição do próprio autor:

Sociedade pós-moralista: assim entendemos uma sociedade que repudia a retórica do dever rígido, integral e estrito e, paralelamente, consagra os direitos individuais à autonomia, às aspirações de ordem pessoal, à felicidade... É uma sociedade que, em suas camadas, mais profundas, deixou de estar baseada na exortação ao cumprimento integral dos preceitos, e que só procura acreditar nas normas indolores da existência ética. Eis a razão pela qual nenhuma contradição existe entre o aumento da popularidade da temática ética e a lógica pós-moralista, uma vez que a atual concepção de ética não exige nenhuma sacrifício maior, nenhuma renúncia a si mesmo. Nenhuma aceitação do dever heróico, mas reconciliação entre o coração e a festa, entre a virtude e o interesse, entre os imperativos do futuro e a qualidade de vida no presente. Longe de representar uma oposição frontal à cultura individualista pós-moralista, o impacto ético constitui uma de suas mais típicas manifestações. (LIPOVETSKY, 2005, p. xxx).

Na mesma medida em que Vattimo (1996) alude a uma espécie de “pensamento fraco” do pós-modernismo, podemos então falar em uma

“ética fraca” de uma sociedade pós-moralista, nessa perspectiva apresentada por Lipovetsky. Se vivemos um “individualismo sem regras”, uma afirmação do eu, um hedonismo esvaziado de sentido, no qual apenas vale o aqui e o agora, o outro não faz qualquer sentido. Por isso, é necessário um “[...] novo dogmatismo ético e jurídico” (LIPOVETSKY, 2005, p. xxxi) como esforço para regulamentar relações e afirmar um “respeito” pelo outro que já não é sentido efetivamente pelos atores sociais. Daí as ações e políticas afirmativas, como produções da esfera jurídica, para regerar as relações no contexto de uma “ética fraca”.

O texto de Lipovetsky aqui citado teve sua primeira publicação na França, em 1992; é curioso que, exatos dez anos antes, Foucault proferia no Collège de France seu curso *A Hermenêutica do Sujeito* e, numa das aulas, enuncia o seguinte problema:

[...] é possível suspeitar que haja uma certa impossibilidade de constituir hoje uma ética do eu, quando talvez seja esta uma tarefa urgente, fundamental, politicamente indispensável, se for verdade que, afinal, não há outro ponto, primeiro e último, de resistência ao poder político senão na relação de si para consigo. Isso aponta para uma ética de si que seja abertura ao outro, ao outro como possibilidade de mim mesmo. (FOUCAULT, 2004, p. 306).

É evidente que a “ética do eu” cuja impossibilidade Foucault aponta não é a “ética do eu” cuja prevalência Lipovetsky diagnostica, uma década depois. É justamente essa prevalência de uma ética fraca e individualista, que não se abre a outrem, que impede a construção de uma outra ética de si, na qual outrem é a “possibilidade de mim mesmo”, como destaca Foucault, no trecho citado, ou na qual outrem é a própria possibilidade de um mundo, como vimos em Deleuze, com seu diálogo com Tournier.

A ética “desejada” por Foucault é a instauração de relações consigo mesmo e com outrem que possibilitem a cada um construir sua própria vida, como forma de resistência ao poder político que estende suas malhas sobre todos e cada um.⁷ Tomando uma expressão do próprio Foucault,

⁷ Analisei com um pouco mais de profundidade essa relação entre ética e política em Foucault, mais especialmente nos cursos proferidos no Collège de France, entre 1976 e 1984, em texto apresentado no VI Colóquio Internacional Michel Foucault (IFCS-UFRJ, 2009). Ver GALLO, 2011.

essa ética do cuidado de si é uma espécie de exercício de uma “vida não fascista”, como ele encontra na obra de Deleuze e Guattari, *O Anti-Édipo*.⁸ Trata-se de construir relações consigo mesmo e com outrem que não levem o desejo a desejar sua própria repressão, uma vez que é esse o mecanismo do fascismo. Vida e relações que possibilitem a experimentação de práticas de liberdade, construídas micropoliticamente no cotidiano, inventando outras possibilidades.

A afirmação do eu presente na ética fraca da sociedade pós-moralista desvendada por Lipovetsky é o borramento de outrem, por mais que o outro seja afirmado na lei e na norma. Um tal borramento do outro é a própria natureza do fascismo, articulado em torno daquilo que Foucault denomina “racismo de Estado”, visto que o apagamento do outro é a imposição de um consenso, a imposição do mesmo.⁹ Na análise de Lipovetsky, a “ética do dever” foi fundamental para a instalação e consolidação dos Estados democráticos; hoje, devidamente instalados, aquela ética do dever cedeu espaço a uma “ética indolor”, sem sacrifícios, posto que os consensos democráticos já são a tônica dominante. No contexto de uma tal ética fraca e indolor, são os dispositivos jurídicos regulamentadores que operam para regular as relações, porque outrem foi borrado, apagado do processo.

A aposta de Foucault em uma “ética de si” como resistência aos poderes políticos, aqueles pelos quais não podemos nos apaixonar, para não cair no fascismo, ao contrário, parte de outrem como afirmação de uma diferença radical como única possibilidade de afirmação do eu. Essa ética pede uma outra política, uma outra ideia de democracia, não aquela universalizada e amparada na fabricação de consensos, mas uma política da diferença, da construção coletiva nas diferenças e não da afirmação de uma igualdade juridicamente fabricada. Uma política que é feita no dissenso,

⁸ Em 1977, foi publicada a edição norte-americana de *O Anti-Édipo*, com um prefácio de Foucault. No texto, ele afirma que o livro é uma espécie de “uma introdução à vida não fascista”, que seria posteriormente colocado como título do texto em sua edição em francês, publicada pela *Magazine Littéraire*. Foucault enuncia os sete princípios essenciais de uma vida não fascista, sendo o último deles, que coroa os anteriores, “Não se apaixonem pelo poder” (FOUCAULT, 1996, p. 200).

⁹ Ver as análises desenvolvidas por Foucault, no curso de 1976, *Em defesa da sociedade* (FOUCAULT, 1999), de modo especial a última aula, de 17 de março de 1976.

na emergência do acontecimento, do imprevisto – e não no contexto das relações administradas.¹⁰

O desafio ético que nos impõe Foucault é um caminho para se pensar as relações com outrem no campo da diferença, seguindo a lógica denominada por Deleuze (1998), por um lado, de “inclusão disjuntiva”, ou seja, uma inclusão que não faz com que todos sejam iguais, mas que guardem suas diferenças, e, por outro lado, de “conjunção disjuntiva”, isto é, uma reunião, um agrupamento com fins específicos, que uma coletividade de diferenças. Na dobra de eu e de outrem, encontramos as possibilidades de construção de projetos coletivos, permeados por uma ética do cuidado de si aberta a outrem.

Pensar essa ética, viver essa ética nas relações educacionais, nos coloca na contramão da sociedade administrada do biopoder, nos possibilita construir estratégias de resistência e de invenção de outras formas de viver, abertas ao acontecimento, articulando as diferenças sem apagá-las. Os riscos não são pequenos; são do tamanho das possibilidades que podemos construir.

REFERÊNCIAS

- ANDRADE, M. *De Paulicéia Desvairada a Café (Poesias Completas)*. São Paulo: Círculo do Livro, [1981].
- BAKUNIN, M. *Textos escolhidos*. Porto Alegre: L&PM, 1983.
- COLSON, D. *Petit Lexique Philosophique de l'anarchisme – de Proudhon a Deleuze*. Paris: Librairie Generale Française, 2001.
- DELEUZE, G. *Lógica do sentido*. 4. ed. São Paulo: Perspectiva, 1998.
- DELEUZE, G. *Diferença e repetição*. 2. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2006.
- DUFOUR, E. *David Lynch: matiere, temps et image*. Paris: Vrin, 2008.
- FOUCAULT, M. O Anti-Édipo: uma introdução à vida não fascista. *Cadernos de Subjetividade*, São Paulo, p. 197-200, jun. 1996. Número especial.
- FOUCAULT, M. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- FOUCAULT, M. O pensamento do exterior. In: _____. *Ditos e escritos III*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001. p. 219-242.

¹⁰ Não será possível desenvolver aqui essa ideia de uma política como acontecimento, como construção coletiva no dissenso. Ao leitor interessado, recomendo a leitura de Jacques Rancière, talvez o principal teórico contemporâneo de uma política pensada nessa direção. Recomendo, em especial, duas de suas várias obras: RANCIÈRE, 1996 e RANCIÈRE, 2007.

- FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- GALLO, S. Do cuidado de si como resistência à biopolítica. In: CASTELO BRANCO, G.; VEIGA-NETO, A. (Org.). *Foucault: filosofia e política*. Belo Horizonte: Autêntica, 2011. p. 371-391.
- LIPOVETSKY, Gilles. *A sociedade pós-moralista*. São Paulo: Manole, 2005.
- RANCIÈRE, J. *O descentendimento: política e filosofia*. São Paulo: Ed. 34, 1996.
- RANCIÈRE, J. *Aux bords du politique*. Paris: Gallimard, 2007. (Col. Folio Essais).
- SARTRE, J.-P. *Huis Clos* suivi de *Les Mouches*. Paris : Gallimard, 1991. (Col. Folio).
- SARTRE, J.-P. *O ser e o nada*. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 1999. (versão original cotejada: *L'Être et le Néant*. 34. ed. Paris: Gallimard, 1993).
- TOURNIER, M. *Vendredi, ou les limbes du Pacifique*. Paris: Gallimard, 2009. (Col. Folio).
- VATTIMO, G. *O fim da modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.