

SOBRE A EUROPA E SUA LIDA COM OS OUTROS: PARA UMA CRÍTICA DA INTERCULTURALIDADE PÓS LÉVINAS E DERRIDA¹

Michael Staudigl (autor)²

Diego Ramos Mileli (tradutor)³

Resumo: O artigo empreende a tentativa de refletir criticamente sobre a possibilidade de um contato não danoso com o outro, indicada sob o mote da interculturalidade, à luz do pensamento radical de Lévinas e Derrida sobre a alteridade. Essa reflexão se encontra sob a suspeita de que as filosofias ou fenomenologias da interculturalidade não dão conta da negatividade do encontro intercultural de fato com o outro irreduzível, como a história do imperialismo e colonialismo europeus produziram. Para comprovar isso, eu refletirei sobre as funções, as quais o conceito de cultura assumiu nos discursos sobre a Europa. No centro da questão se encontra a comprovação de que a identificação da superioridade europeia sob o signo da cultura implica na constituição do outro como um outro ameaçador, a qual promove a brutalidade desta lida, ou seja, a história da violência – tanto interna quanto externa – da Europa. Sobre este plano de fundo eu concluo com o rascunho de alguns contornos de uma política da não-indiferença cultural, cujas raízes vejo remeterem ao pensamento de uma descolonização do imaginário da Europa.

Palavras-chave: Europa – Alteridade – Cultura – Lévinas – Derrida

1. A Investida de Lévinas

Emmanuel Lévinas é sem dúvida *O* pensador da alteridade do outro, ou seja, dos outros seres humanos e de um Humanismo que se renova frente a suas demandas⁴. Seu conceito de alteridade deve ser mantido livre de toda e qualquer determinação cultural, como ele mesmo destaca diversas vezes. A alteridade não deve ser compreendida, portanto, como ‘alteridade relativa’ segundo a qual os tipos ainda permanecem na unidade de um gênero, o qual assegura seu

¹ O presente texto pode ser realizado no âmbito do projeto de pesquisa “The Many Faces of Violence” financiado pelo Fundo Austríaco de Apoio à Pesquisa Científica (FWF).

² Professor do departamento de filosofia da Universidade de Viena

³ Mestre em filosofia pela Universidade de Hamburgo

⁴ Cf. LÉVINAS, E. *Humanismus des anderen Menschen*, Hamburg 1989.

reconhecimento recíproco.⁵ Cabe se perguntar se é possível transpor, sem cortes e modificações, essa intuição cardinal do pensamento de Lévinas à problemática concernente ao que atualmente se discute sob o tópico da *interculturalidade*, ou seja, ao problema para o qual uma sobre-determinação cultural, e com isso também sempre política, já é constitutiva do encontro com o outro.

Neste texto eu gostaria exatamente de empreender esta tentativa, ou seja, perscrutar criticamente a possibilidade, indicada sob o mote da interculturalidade, de um encontro com o outro à luz do pensamento de Lévinas sobre a alteridade. Minha suspeita é que as filosofias e fenomenologias da interculturalidade recorrem demasiado rapidamente a concepções positivas, além de não dar conta da negatividade do encontro intercultural de fato com o outro irreduzível – tal como ele se produziu em especial pela história ainda não superada da expansão europeia. Para tal fim, eu posso recorrer ao próprio Lévinas. Em ‘Frieden und Nähe’ [Paz e Proximidade] ele reflete sobre o ‘problema Europa’ de fato tendo como horizonte seu pensamento sobre alteridade. Essa tematização da Europa, de sua ‘má-consciência’ para ser mais preciso, se direciona para onde a própria Europa começa a contestar sua história:

Mas, por conseguinte, a consciência dos europeus é má consciência devido à contradição que se desgarra exatamente no período de sua modernidade. [...] A história de uma paz, de uma liberdade, de um bem-estar prometidos como se fossem surgir de uma luz que projeta um conhecimento universal sobre o mundo e sobre a sociedade humana [...], essa história não se reconhece em seus milênios de lutas políticas e sangrentas entre irmãos, em seus milênios de imperialismo, de misantropia e de exploração até o nosso século de guerras mundiais, de genocídios, do holocausto e do terrorismo; de desemprego e da persistente miséria do terceiro mundo, de doutrinas despiedadas e horrores do Fascismo e do Nazismo até o mais alto paradoxo no qual a defesa dos homens e seus direitos se transformam em seu oposto no stalinismo. Daí a rejeição ao lugar central da Europa e sua cultura. [...] Daí a afirmação e admiração das culturas singulares em todos os cantos do mundo.⁶ *

⁵ Cf. LÉVINAS, E. *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, Freiburg/München, 1987, p. 277; além de BERNASCONI, R. “Strangers and Slaves in the Land of Egypt: Levinas and the Politics of Otherness”, in: HOROWITZ, A./ HOROWITZ, G. (org.), *Difficult Justice. Commentaries on Levinas and Politics*, Toronto/Buffalo/London, 2006, pp. 246-261.

⁶ LÉVINAS, E. “Frieden und Nähe”, in: *Verletzlichkeit und Frieden. Schriften über die Politik und das Politische*, Zúriq/Beilim, 2007, p. 138.

* As citações tanto de Lévinas quanto de Derrida estão em alemão no artigo e foram traduzidas ao português diretamente daquele idioma. (N. T.)

Esse novo interesse no outro, segundo Lévinas, não é mais uma “preferência pelo ‘exotismo bárbaro’”. Ao contrário, como diz não sem ironia, é “glorificação de uma lógica, *diferente* daquela de Aristóteles, de um pensar que é diferente do civilizado.” Após uma “longa indiferença ante a tristeza de um mundo inteiro”⁷ a Europa teria começado agora a sentir o ‘medo da responsabilidade’, “que acomete a todos na morte ou no sofrimento do outro”⁸.

Lévinas se direciona, portanto, também nesse âmbito, a um ‘momento ético’, o qual também ele chama de ‘crise da Europa’. Porém, ele não o encontra – nisso ele se diferencia radicalmente de Husserl e também de Heidegger – em uma ‘renovação’ de sua ‘fundação originária’⁹ [*Urstiftung*] ou de uma ‘doação de sentido’ [*Besinnung*] que conecta inexoravelmente o ‘caminho pelo desconhecido’ com um ‘retorno a si mesmo’¹⁰, tampouco em uma veneração mítica da alteridade. Antes ele o situa em um testemunho contraditório: “[n]o testemunho de uma Europa que não é apenas helênica”¹¹. Uma tal ‘Europa’ não é, portanto, independentemente do que exatamente se possa entender a esse respeito (Lévinas entende como ‘a herança bíblica’) *uma consigo mesma*. Apenas esse reconhecimento, isto está claro, permite uma “contestação da posição central da Europa partindo da própria Europa”¹².

O que Lévinas sugere nessas passagens – a possibilidade de transpor a clivagem ética fundamental, a qual ele busca pensar em sua obra como constitutiva do sujeito, à dimensão do político – não fora suficientemente desenvolvida por ele. Pois a ‘intriga’ ética à qual ele recorre, é, em Lévinas, definitivamente uma intriga que se enlaça ao sujeito ‘contra sua própria vontade’.¹³ No entanto, como ela se inscreve na política, especialmente em uma política que se serve de identificações e acusações, resta enigmático até o fim em Lévinas.¹⁴ Entretanto, o pensamento de

⁷ Ibid., p. 139.

⁸ Ibid., p. 140.

⁹ HEIDEGGER, M. *Hölderlins Hymne ‘Der Ister’ (Sommersemester 1942) (Gesamtausgabe, v. 53)*, Frankfurt a.M., 1984, p. 67 e seg. Que outras abordagens realmente enigmáticas sejam encontradas em Heidegger, aponta F. DASTUR em “L’Europe et ses philosophes”, in: *Revue philosophique de Louvain* 104 (I), 2006, p. 14 e segs.

¹⁰ De longe o discurso mais famoso de Husserl sobre Europa e sua ‘fundação original grega’ se encontra em *Die Krisis der europäischen Wissenschaft und die transzendente Phänomenologie. Eine Einführung in die Phänomenologie (Husserliana, v. VI)*, Den Haag, 1954.

¹¹ Ibid., p. 139.

¹² Ibid.

¹³ Cf. LÉVINAS, E. *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Freiburg/München, 1992, p. 123 e segs.

¹⁴ A esse respeito se deve prescrutar a teoria levinasiana do ‘terceiro’, na qual a questão da justiça aparece. Todavia, isso não me é possível aqui. Entretanto, cf. BERNASCONI, R. “Wer ist der Dritte?” Überkreuzung von Ethik und Politik bei Levinas”, in: WALDENFELS, B./ DÄRMANN, I (org.), *Der Anspruch des Anderen. Perspektiven phänomenologischer Ethik*, München, 1998, pp. 87-110; CAYGILL, H. *Levinas and the political*, London, 2002; WOLFF, E. *De l’éthique à la justice. Langage et politique dans la philosophie de Lévinas*, Dordrecht et al. 2007; bem como STAUDIGL, M. “Praxis der Nicht-Indifferenz. Zum Verhältnis von Ethik und Politik bei Levinas” in: STAUDIGL, M. / HAGEDORN, L. (org.), *Über Zivilisation und Differenz. Beiträge zu einer politischen Phänomenologie Europas*, Würzburg, 2008, pp. 121-146.

Jacques Derrida parte dessa ‘clivagem do núcleo’ [*Kernspaltung*]*, a qual ele vê como condição de (im)possibilidade de toda cultura e política.¹⁵ Não a reconhecer implica violência – tanto contra si quanto contra o outro. No tocante ao ponto central dessa concepção – antecipada por Lévinas e levada adiante por Derrida – eu gostaria de propor então uma *Metacrítica da obviedade cultural da Europa* que investiga seu caráter violento e suas consequências duradouras.

2. Para a Metacrítica da ‘cultura’

Ao contrário dos clássicos *topoi* da crítica da cultura, uma *metacrítica* da ‘cultura’ investiga as *funções* que o *conceito* de cultura adquire ou assume em outros discursos, em especial no político. Falar de funções indica que, embora possa haver incontáveis *definições* de cultura, se pode detectar uma série de funções que atuam invariavelmente em todas essas definições¹⁶. Parecem-me ser decisivas para o contexto deste artigo sobretudo duas funções, a saber: 1. a da *produção identidade pela construção da diferença* e; 2. a da *dicotomização heteronormativa de si [Eigen] e do estranho [Fremd]* que vem associada à primeira, ou seja, *de cultura e seus outros* (em especial o bárbaro).¹⁷

No *Discurso sobre Europa*, de Husserl, – aquele famoso discurso sobre a fundação originária esquecida da Europa e a determinação teleológica da razão, um discurso ao qual tanto Lévinas quanto Derrida se associam criticamente – nos deparamos com formas exemplares de ambas funções. Além disso, encontramos em Husserl também a chamada tese da ‘europeização da humanidade’¹⁸, a qual me parece ter seu conceito bem refletido na seguinte citação:

* A palavra *Kernspaltung* seria literalmente ‘fissão nuclear’. Entretanto, esta expressão remete ao campo da Física, o que não parece ser o caso neste artigo. *Spaltung* é traduzida comumente como ‘clivagem’, como, por exemplo, no caso de *Ichspaltung* (clivagem do eu). Na obra original de Derrida não encontrei nenhum termo parecido (Cf. DERRIDA, J. *L'autre cap.* Les Éditions de Minuit: Paris, 1991). Contudo, haja vista o contexto, ‘clivagem do núcleo’ parece o que melhor se adequa às intenções de Derrida, pois, ao analisar a cultura, parece ter como base a clivagem do eu. Como a transpõe para o contexto cultural, não se pode mais falar exatamente do eu, mas de algo central ou de um núcleo. Assim, optou-se pela tradução como ‘clivagem do núcleo’. (N. T.)

¹⁵ Esse pensamento de uma ‘clivagem do núcleo’ [*Kernspaltung*] sempre reparece em diversos contextos em distintas variações (Cf. DERRIDA, J. *Das andere Kap. Die vertagte Demokratie. Zwei Essays über Europa*, Frankfurt a.M., 1992, p. 12 e seg., 23 e segs.; *Politik der Freundschaft*, Frankfurt a.M., 2003, p. 32).

¹⁶ Cf. GÜRSES, H. “Funktionen der Kultur. Zur Kritik des Kulturbegriffs” (in: NOWOTNY, S./STAUDIGL, M. (org.), *Grenzen des Kulturkonzepts. Meta-Genalogien*, Viena, 2003, pp. 13-14) que diferencia uma ‘diferença-identidade’ de uma ‘dicotomia’ e de uma ‘função de quase sujeito’.

¹⁷ Com R. Kosselleck pode-se falar de uma ‘semântica histórico-política de antônimos assimétricos’ no tocante à Dicotomização heteronormativa cultura/barbárie. (in: KOSSELLECK, R. *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt a.M., 1989, pp. 211-259)

¹⁸ A esse respeito, conferir K. HELD, “Husserls These von der Europäisierung der Menschheit”, in: JAMME, C./ PÖGGELER, O (org.), *Phänomenologie im Widerstreit*, Frankfurt a.M., 1989, pp. 7-39.

A humanidade histórica não se divide constantemente do mesmo modo de acordo com essa categoria [a da ‘diferença essencial entre a condição de ser da terra natal (*Heimatlichkeit*) e a condição de ser estrangeiro (*Fremdheit*)’]. Nós *sentimos* [*erspüren*] isso agora em nossa Europa. Há algo de peculiar em que todos os outros grupos humanos nos seja *sensível* [*empfindlich*] como algo que, a despeito de todas as ponderações sobre utilidade, se torna um motivo para si, se transforma em uma vontade inquebrantável da conservação intelectual [*geistiger*] de si mesmo sempre para europeizar, enquanto nós, *se nos entendemos bem*, nós nunca nos *indianizaremos*, por exemplo.¹⁹

A *pretensão de universalização* de um modo de vida cultural aí expressa não me parece representar de forma alguma uma função invariável no sentido anteriormente mencionado. Ao contrário, ele trata de uma particularidade específica da cultura europeia, a qual se vê sob o símbolo de eternas – e, no âmbito de uma missão civilizatória, também práticas e universais – verdades impositivas.²⁰ Que o ‘impulso missionário’ de uma cultivação do outro se produza de distintas formas, que o *telos* da racionalidade e, analogamente, aquele da ciência que Husserl busca apresentar se difira do ‘afinco civilizatório’ do imperialismo europeu e sobretudo do colonialismo, que frequentemente legitimou a aniquilação do outro como ‘trabalho sobre a cultura’²¹, está claro. Contudo, cabe ressaltar que o racionalismo e a ciência não raro tiveram de servir à legitimação do discurso colonial²², ou seja, foram eles mesmos instrumentalizados. Mais decisivo me parece especialmente que seus *postulados* também internalizaram esse discurso, fato para o qual as construções histórico-filosóficas dão seu testemunho, não só a hegeliana, mas também a de procedência hegeliana. Assim, escreve Dastur, dando nome a este envolvimento:

Toda a teoria husserliana, segundo a qual o *telos* da cultura é constituído pela cultura científica e filosófica, é na verdade a expressão de um eurocentrismo que foi, é

¹⁹ HUSSERL, *Die Krisis*, p. 320. [destaques do autor]

²⁰ Na já mencionada ‘Wiener Vortrag’ [Apresentação de Viena] Husserl aborda repetidamente esse caráter de eternidade (Cf. p.ex. *Ibid.*); para a aplicação prática da teoria e seu direcionamento normativo, por sua vez, *Ibid.*, p. 321

²¹ Cf. BREHL, M. “Vernichtung als Arbeit an der Kultur. Kolonial Diskurs, kultureles Wissen und der Völkermord an den Herero”, in: *Zeitschrift für Genozidforschung*, 2. ano 2, pp. 8-28. Que aí já a naturalização, que molda a diferenciação da cultura da ciência, tenha sido posta a serviço da cultura não deveria no espantar (Cf. BARTA, T. “Mr. Darwin’s Shooters: on Natural Selection and the Naturalization of Genocide”, in: MOSES, A. D./ STONDE D. (org.), *Colonialism and Genocide*, London et al. 2007, p. 20-41).

²² Cf. vicário do nazismo MEYER-DRAWE, K./ PLATT, K. (org.), *Wissenschaft im Einsatz*, München, 2007, bem como RUPNOW, D. “Pseudowissenschaft” als Argument und Ausrede. Antijüdische Wissenschaft im ‘Dritten Reich’ und ihre Nachgeschichte”, in: RUPNOW, D. et al. (org.), *Pseudowissenschaft. Konzeptionen von Nichtwissenschaftlichkeit in der Wissenschaftsgeschichte*, Frankfurt a.M., 2008, pp. 279-307.

importante lembrar, o melhor álibi do colonialismo europeu desde o final do século XV. Os europeus infelizmente não se distinguem somente por seu amor à universalidade e à verdade, mas também por sua vontade de potência e por sua avidez. [...].²³

As intenções de Husserl foram sem dúvida outras e profundamente aversas a uma tal legitimação. Resta muito mais por compreender que e como as funções da cultura mencionadas foram absorvidas também pelo discurso científico. Eu não poderei avançar nesta questão aqui, a qual seria especialmente importante de responder para a fenomenologia husserliana. No que se refere a este artigo é mais urgente destacar o contexto de uma cultura da razão e de uma história de violência europeias aí abordado. Ao meu ver, são as funções antes mencionadas, as quais criaram, no contexto europeu, as condições para uma *violenta lida com o outro*.

Para trabalhar mais detalhadamente essas funções da cultura ou, melhor dizendo, do *conceito* de cultura e de seu inerente potencial violento, eu gostaria, então, de retomar a leitura derridiana da visão introdutória de Lévinas antes apresentada, segundo a qual a não-identidade de si [*Nicht-Identität des Eigenen*] é originária e irreduzível. Parece-me decisivo que Derrida dinamiza e historiciza de modo sistemático essa concepção da não-identidade de si. À luz do conceito de *différance*²⁴, ela encontra aplicação também na análise da ‘cultura’. A esse respeito, Derrida escreve:

É próprio de uma cultura que ela não seja idêntica a si mesma. Não que ela não possa ter identidade, senão que ela só se identifica na medida em que pode dizer ‘eu’, ‘nós’, ‘nos’ e aceitar a forma do sujeito quando ela não é idêntica a si mesma, quando ela, se assim vocês quiserem, difere de si. Não há cultura, não há identidade cultural sem essa diferença consigo mesma.²⁵

Derrida apresenta aqui uma definição essencial de cultura(s) que compreende a *negatividade produtora de diferença* como constitutiva. Com isso, ele deixa claro que nós, quando nós falamos de ‘Nós’, de ‘uma cultura’ ou de ‘identidade cultural’, devemos ter cuidado, especialmente quando se trata de ‘nossa própria cultura’(como se nós soubéssemos quem ‘nós’ somos e em que consiste ‘nossa cultura’. Haja vista que a concepção de que o ‘Nós’ *não é um* implica que, como o outro lado da mesma moeda, a identificação de si reflete sua lida com o outro, ou seja, as estratégias de sua

²³ DASTUR, “L’Europe et ses philosophes”, p. 8 e seg. (traduzido do francês)

²⁴ Cf. a versão canônica de J. Derrida em “Die différance”, in: *Randgänge der Philosophie*, Viena, 1999, pp. 31-56; para um desenvolvimento fenomenológico do conceito no âmbito de uma desconstrução do discurso sobre a pureza da unidade [R(E)inheit] do ‘presente vivente’, cf. Husserl-Lektüren in: DERRIDA, J. *Die Stimme und das Phänomen*, Frankfurt a.M., 2003.

²⁵ DERRIDA, *Das andere Kap*, p. 12 e seg.

definição. Exatamente esta definição da alteridade do outro serve, como se pode formular com Derrida, à identificação de si como ‘suplemento originário’.²⁶ O mais importante nessa concepção é que as estratégias de definição do outro abordadas, ante a inexorável não-coincidência de si, logo se deixam transformar facilmente em ‘discurso sobre a ameaça’²⁷ que os outros representariam para si. Então, analisada historicamente, a constituição de ‘si’ – seja na forma de ‘povo’, de ‘nação’, de ‘raça’ ou mesmo de ‘classe’ – sempre vem acompanhada da definição daquilo que *ameaça* sua identidade, completude e pureza (pode-se dizer talvez: sua *integridade*). A autoconstituição de si se completa, em todos esses discursos, em correlação à constituição do outro *como outro ameaçador*, cuja exageradamente fantasmagórica alteridade em seu caráter violento, em sua crueldade e, finalmente, em sua desumanidade é usada para a legitimação da própria contra-violência.²⁸ A desconstrução dessa ameaça imaginária – para a qual, em última instância não há mais um correspondente *adversário* político, mas somente *inimigos* existenciais²⁹ – exige, portanto, uma desconstrução da identidade de si ou, mais precisamente, das práticas de identificação que alimentam essa imagem.

Com isso, talvez demasiado rápido e sem apresentar as referências e concretudes históricas necessárias, abordamos todos os momentos que nos permitem compreender Europa e sua violência. Como mostra a última referência aos *discursos da ameaça*, a função diferença-identidade da cultura se coliga *ideologicamente* à função-dicotomia: *Em nome da cultura* – e especialmente em nome da cultura racional europeia, que sempre diagnostica nos outros uma carência invisível (!) de razão³⁰ – as nações europeias (que Husserl vê unificadas em uma ‘fraternidade’ [*Geschwisterlichkeit*]³¹ apesar de todas as suas possivelmente profundas inimizades) justificam sua expansão imperialista e sua exploração colonial do mundo; em nome da defesa dos valores culturais também Hitler fingia proteger a Europa das “hordas bárbaras do leste”. “Europeização” implica, portanto, nesse e em muitos outros discursos – aqui toscamente e demasiado rápido agrupados – em uma *barbarização do outro*.³² O mais importante nisso é que essa prática que tem se tornado habitual, em sua desumanização da lida com o outro, leva a uma

²⁶ Derrida desenvolve cedo seu conceito de ‘suplemento de origem’ em suas leituras de Husserl. Cf. DERRIDA, *Die Stimme und das Phänomen*, Cap. 7.

²⁷ CRÉPON, M. “Penser sur l’Europe avec Patocka. Réflexions sur l’alterité”, in: *Esprit*, 310 (Dez. 2004), p. 29.

²⁸ SARTRE, J.-P. *Kritik der dialektischen Vernunft. Volume I*, Reinbek, 1967, p. 755 e segs.; DE WARREN, N. “The Apocalypse of Hope. Political Violence in the Writings of Sartre and Fanon”, in: *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 27, v. I, 2004, pp. 25-59, aqui, p. 44 e segs. “violence incarnate”.

²⁹ Tal é a doutrina que se extrai d’O *Conceito do Político* de C. SCHMITT (Berlim, 1996) e da tese da existencialização do político (Cf. *Ibid.* p. 27)

³⁰ Nesse contexto deveria ser incluída uma reflexão sobre o *rassimo*, cuja prática corporificadora tenta reconstruir essa carência social.

³¹ HUSSERL, *Die Krisis*, p. 320.

³² Eu utilizo o conceito de KAPUST, A. *Der Krieg und der Ausfall der Sprache*, Munique, 2004, p. 166 e segs.

brutalização a olhos vistos.³³ Isso, por sua vez, levou, na Europa, analisando historicamente, a uma *dessensibilização* em relação ao sofrimento do outro, o que não apenas tornou *possível* ambas guerras mundiais, mas também, em última instância, o holocausto.³⁴

Até então estariam unidas demasiado rapidamente as indicações de um caminho para uma análise dos combates europeus com a violência imperialista e colonial. A gênese da violência totalitária aí intrincada, violência que deve ser compreendida também como oriunda dos ‘experimentos’ das práticas de violência coloniais, teria que ser objeto de outra análise, a qual não será possível aqui. Todo recurso a ‘a cultura europeia’ – também em sua aparente forma pura de uma cultura racional reguladora – deve, ao menos isso podemos concluir daí, ter consciência da história de violência interna e externa que se tornou realidade em nome desse conceito.

3. Por uma política da não-indiferença cultural

O que pode ser inferido do que foi dito até agora sobre a possibilidade de um ‘encontro intercultural’, o qual é, em muitos casos, colocado bastante ingenuamente como um *pharmakon* universal contra uma ‘lutas das culturas’ diagnosticada muito frequentemente? Eu retomo o já citado texto de Derrida, ‘Das andere Kap’ [O outro cabo], no qual ele, eminentemente auto-crítico, nos apresenta as seguintes considerações sobre a questão:

Nós europeus somos mais jovens do que nunca, pois não ainda não há uma Europa definida. Alguma vez já houve essa Europa? Porém, nós somos daqueles jovens que já se levantam velhos e cansados ao amanhecer. Nós já estamos esgotados. Esse axioma da finitude contém uma penca de questões, ele representa um embate no qual as perguntas nos assaltam. De qual esgotamento nós devemos – devem os jovens velhos europeus se recuperar para irromper novamente? Eles devem começar do zero? Ou devem – em despedida da Europa – se separar da velha Europa? Eles devem irromper em uma Europa que ainda não existe? Ou eles devem irromper em um retorno a uma Europa original, a uma que deve ser restaurada, reencontrada, reformada em meio a uma grande festa de ‘reencontro’, de ‘se reencontrar’?³⁵

³³ Cf. LACHMANN MOSSE, G. *De la grande guerre au totalitarisme. La brutalisation des sociétés européennes*, Paris, 1999.

³⁴ Cf. TRAVERSO, E. *La violence nazî. Une généalogie européenne*, Paris, 2002, p. 81-103, que trabalha a relação entre o colonialismo europeu e o nazismo.

³⁵ DERRIDA, *Das andere Kap*, p. 11 e seg.

O *cansaço* do qual Derrida trata, Husserl já havia reconhecido como problema fundamental da Europa em sua “Apresentação de Viena”, em 1935. Onde Husserl escreveu “O grande perigo da Europa é o cansaço”³⁶, nesta linha segue Derrida. Entretanto, a reflexão derridiana tem o importante mérito de recontextualizar o cansaço do qual Husserl fala. Pois trata-se, como ele mostra, não apenas do cansaço de uma razão que ameaça se esquecer em seu substituto naturalista e funcionalista. Ao contrário, trata-se de um cansaço que – se se pode dizer assim – reside mais fundo e age em outro lugar. Esse cansaço que Derrida aborda e talvez mais marcantemente Jan Patočka em seu ensaio “Die Überzivilisation und ihr innerer Konflikt” [A super-civilização e seus conflitos mais íntimos – em tradução livre]³⁷, é, assim me parece, o cansaço de um *hábito mental* específico, o qual nós carregamos como ‘nossa herança europeia’. Todavia, esse cansaço descansa no profundo, pois essa herança é ainda mais profundamente *dividida* em si mesma do que qualquer outra cultura devido ao passado colonial e imperialista da Europa bem como devido às experiências do século XX – do século não só de ambas guerras mundiais, mas sobretudo do holocausto e de outros genocídios pelos quais a Europa é no mínimo co-responsável. Carregar uma herança de tal forma dividida deixa cansado. Pois ela exige, àqueles a quem compete, de incessantemente inventar uma identidade que não se conhece, que não é a própria, que nenhum pro-jeto, nenhuma re-flexão alcançará (o que talvez explique o elã delirante da globalização, bem como o esquecimento da história local que não passa despercebido). Porém, aqui e acolá cindido – para usar os termos nietzscheanos – entre a ‘grande caçada’ pelo novo e o ‘retorno do igual’, esse cansaço se transforma ao fim em nada além de um cansaço da *atenção*, ou seja, da sensibilidade para o sofrimento do outro. Mas, mesmo tal dessensibilização rendeu não só terríveis consequências à história europeia, mas também modela ainda hoje os ‘hábitos mentais’ da Europa. Antes que a Europa possa verdadeiramente encontrar com seus outros, ela teria, portanto, e isso provavelmente não se aplica apenas à Europa (mas a Europa é a raiz desse problema), que proceder a uma *descolonização de suas próprias fantasias e de sua imaginação*.³⁸ Essa necessidade diz respeito não só à *percepção* do outro, a qual pensa, se não mais em categorias racistas e teratológicas, ainda muito frequentemente em categorias exóticas ou mais recentemente em categorias meramente instrumentais do projeto econômico da globalização. Sobretudo, essa necessidade diz respeito ao seu *imaginário*, o medo de sua não-identidade consigo, que talvez ninguém tenha melhor conceitualizado que Joseph Conrad em uma passagem central de seu impenetrável romance *Herz der Finsternis* [Coração das Trevas]:

A Terra parecia sobrenatural [*unirdisch*]. Nós estamos acostumados a mirar as garras de monstruosidades [*Ungeheuer*] – ali se via algo que era monstruoso [*ungeheuer*] e

³⁶ HUSSERL, *Die Krisis*, p. 348.

³⁷ J. PATOCKA em seu manuscrito até então inédito.

³⁸ De certo modo, ela deveria – como Patočka formula no manuscrito mencionado – ‘abolir a si mesma’. A esse respeito, conferir as análises de NEDERVEEN PIETERSE, J. / PARKEH, B. (org.), *The Decolonization of Imagination. Culture, Knowledge and Power*, London et al., 1995.

livre. Era sobrenatural e os seres humanos eram... não, desumanos não eram. Sabe, isso era o pior – essa suspeita que eles não fossem nem mesmo desumanos. Um deles se aproximava muito lentamente. Eles emitiam guinchos, saltavam e nos rodeavam e faziam caretas horríveis; mas o que horrorizava era de fato o pensamento de que eram homens – como nós – que nós mesmos éramos parentes distantes dessas bramidos passionais e selvagens.³⁹

Esse é o medo que o pensamento ocidental projeta sobre seus outros. Ele os desumaniza, barbariza e animaliza e transforma esse medo em uma política que, sem reservas, identifica liberdade exclusivamente com soberania.⁴⁰ Mas, exatamente por isso ela perdeu sua sensibilidade ante o sofrimento do outro para, ao cabo do desenvolvimento ocidental, finalmente não ver mais que uma ‘perversão ontológica’⁴¹ e não mais a sombra de um encontro há muito fracassado, cuja responsabilidade deveria chamar para si.⁴²

O que se pode, então, inferir sobre o conceito de interculturalidade e a possibilidade de um encontro intercultural a partir dessas reflexões? Como a ‘nação’, invenção do nacionalismo⁴³, e a raça, invenção do racismo⁴⁴, também a ‘cultura’ é invenção do culturalismo ou, dito mais precisamente, das ideologias culturalistas. Aqui se mostra uma terceira função do discurso da cultura, a chamada ‘função de quase sujeito’.⁴⁵ Segundo ela, se recorre à ‘cultura’ como uma instância determinante para a explicação das ‘diferenças culturais’. Porém, não existe *A* cultura, e nada me parece mais apropriado a prová-lo que uma reflexão fenomenológica. O que existe são muito mais práticas culturais codificadas incessantemente à procura de sujeitos para se identificar. Por conseguinte, ‘cultura’ é uma ‘função simbólica’⁴⁶, ou seja, um correlato noemático da “interação viva entre a formação de sentido [*Sinnbildung*] e a sedimentação de sentido [*Sinnsedimentierung*]” (Husserl), mas de forma nenhuma esse ‘processo’ mesmo, ou seja, não é uma totalidade orgânica de

³⁹ CONRAD, J. *Herz der Finsternis*, Frankfurt a.M., 2002, p. 74.

⁴⁰ Como já criticou ARENDT, H. em *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, Munique, 1981, p. 229.

⁴¹ LEVINAS, E. “Das sinnlose Leiden”, in: *Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen*, Munique, 1995, p. 122.

⁴² Isto se faz ver exemplarmente na declaração de Husserl de que nós não indianisariamos (*Die Krisis*, p. 320), mas no entanto, haveria um traço universal na europeização – bem como após o desaparecimento dessa civilização na marcha da expansão europeia?

⁴³ Cf. ANDERSON, B. *Imagine Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London et. al., 1993.

⁴⁴ Cf. TAGUIEFF, P.-A. *La force du préjugé*, Paris, 1988.

⁴⁵ Cf. GÜRSES, H. “Funktionen”, p. 24 e segs.

⁴⁶ Sobre esse conceito que diz respeito ao processo de aquisição e sedimentação de sentido por meio da idealidade, cf. MERLEAU-PONTY, M. *L’institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, Paris, 2003; bem como o bem explicativo TENGELYI, L. “Kultur als symbolische Sinnstiftung. Versuch einer Begriffsbestimmung”, in: KURBACHER, F. A. et al. (org.), *Aufklärungen durch Erinnerung. Selbstvergewisserung und Kritik*, Würzburg, 2007, pp. 93-102.

formas de expressão sociais. Ela atua muito mais como o ‘significante vazio’ pelo qual definições absolutamente divergentes definem performativamente seu pertencimento a uma cultura. Mas, se a cultura não é um substrato do social, dela não advém nenhuma substância trans-histórica, dela não advém nenhum status de sujeito, todas essas concepções devem ser desconstruídas. Então, isso tem consequências decisivas para o encontro *entre* ‘culturas’, bem como para uma *política* que busca possibilitá-lo. Assim, isso não pode simplesmente consistir em jurar uma experiência implicitamente romantizante de um *Entre* vivido no qual o impossível simplesmente se unificaria. Ela tampouco pode se esgotar em uma política da ‘diferença cultural’⁴⁷ que se entende a partir de sua sensibilidade de fato à diferença. Primeiramente, deve-se tratar de pensar ‘culturas’ – e primeiramente e especialmente a própria – como ‘funções simbólicas’ que modificam claramente a própria não-identidade – uma não-identidade que não se deve esquecer se sua lida com o outro, a qual cresce e se acelera a olhos vistos, não deve se transformar em um momento de sua ‘auto-conservação’.

Senão realmente se aplicaria não somente o que Lévinas escreveu sobre a relação da Europa com sua história, como citei introdutoriamente, que ela ‘não se reconhece’⁴⁸ em sua condição violenta. Antes se deveria temer, em tais circunstâncias, que ela também não se reconhece ou se desconhece em suas *consequências*, e que o turbilhão desse desconhecimento venha finalmente a retornar como o fantasma de uma nova identidade dos outros – naturalmente ameaçadora a ‘nós’ – e que venha a tornar possível uma nova violência.

Mesmo que a Europa se declare contra si mesma com a solução da interculturalidade, conteste a próprio supremacia e glorifique outras lógicas, um tal processo esquece talvez demasiado rápido que “os grandes impérios, que em tão alta medida decidem sobre o destino de nosso planeta, [...] surgiram de uma política, economia, ciência e técnicas europeias e do patrimônio de sua expansão”.⁴⁹ *Temos que concluir que a “Europeização” teria se transformado, ainda que em seu desvio, no hábito da auto-afirmação de seus outros.* Mas, isso tem consequências bem concretas. Isso implica, por um lado, que se deve tomar em conta uma ‘colonização interna’ do mundo extra-europeu (ou seja, dos não colonizados). Nesse sentido, não menos importante, a imagem moderna – europeia – de um sujeito menos seguro de si como um *Eu responsável por si mesmo*, rapidamente exportada no contexto da globalização, se apodera dos Outros da Europa⁵⁰. Por outro lado, isso implica que a ‘má-consciência’ que Lévinas crê ter podido diagnosticar dá lugar, por sua vez, a uma indiferença ao

⁴⁷ A esse respeito, exemplarmente: TAYLOR, C. *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, Frankfurt a.M., 1997.

⁴⁸ Cf. novamente LEVINAS, “Frieden und Nähe”, p. 138.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 139.

⁵⁰ Isso é explicado exemplarmente por YOSHIOKA, H. (“Samurai and Self-Colonization in Japan”, in: NEDERVEEN PIETERSE, J./ PAREKH, B. (org.), *The Decolonization of Imagination. Culture, Knowledge and Power*, London et al., 1995, p. 99-112) que mostra como, no contexto da modernização do Japão, a imagem de Eu importada da Europa conduziu a um hábito alienado. Algo semelhante pode ser deduzido das análises de Fanon e Memmi sobre a ‘clivagem da consciência’ [*Bewusstseinspaltung*] dos colonizados quando se a aplica à situação pós-colonial.

Outro já *reconhecido* – indiferença que parece irromper apenas onde ele, considerando que ele agora domina melhor o papel assumido, se torna outra vez uma ameaça. Uma política da não-indiferença *cultural* teria que, ao trazer à tona aquelas longas sombras do encontro fracassado, confrontar aqueles que em último lugar não lançavam a luz da razão.

ON EUROPE AND ITS DEALINGS WITH THE OTHERS: FOR A CRITIQUE OF INTERCULTURALITY AFTER LÉVINAS AND DERRIDA

Abstract: The article is effort to reflect critically on the possibility of a non-harmful contact with the other, a possibility indicated under the motto of interculturality and carried out with the help of the radical thinking of Lévinas and Derrida on otherness. This reflection is made under the suspicion that the philosophies or phenomenologies of interculturality do not account for the negativity of the actual intercultural encounter with the irreducible other, as the history of European imperialism and colonialism produced. To prove this, I will reflect on the functions that the concept of culture has assumed in the discourses on Europe. At the heart of the question is the evidence that the identification of European superiority under the sign of culture implies the constitution of the other as a threatening one, which promotes the brutality of this dealings, that is, the history of European violence – both internal and external. On this background I conclude with the outline of a policy of cultural non-indifference, whose roots I see refer to the thought of a decolonization of the imaginary of Europe.

Keywords: Europe – Otherness – Culture – Lévinas – Derrida

Referências Bibliográficas:

ANDERSON, B. *Imagined Communities. Reflections on the origin and spread of nationalism.* London et al., 1993

ARENDT, H. *Vita activa oder Vom tätigen Leben.* Munique, 1981.

BARTA, T. “Mr. Darwin’s Shooters: on Natural Selection and the Naturalization of Genocide” in: Moses, A. D./ STONDE, D. *Colonialism and Genocide*, London et al., 2007, 20-41.

BERNASCONI, R. “Wer ist der Dritte? Überkreuzung von Ethik und Politik bei Levinas”, in: WALDENFELS, B. / DÄRMANN, I. (org.), *Der Anspruch des Anderen. Perspektiven phänomenologischer Ethik*, Munique, 1998, 87-110.

_____. “Strangers and Slaves in the Land of Egypt: Levinas and the Politics of Otherness”, in: HOROWITZ, A./ HOROWITZ, G. (org.) *Difficult Justice. Commentaries on Levinas and Politics*, Toronto/Buffalo/London, 2006, 246-261.

BREHL, M. “Vernichtung als Arbeit an der Kultur. Kolonial Diskurs, kulturelles Wissen und der Völkermord an den Herero”, in: *Zeitschrift für Genozidforschung* 2, ano 2, 8-28.

- CAYGILL, H. *Levinas and the Political*. London, 2002.
- CONRAD, J. *Herz der Finsternis*. Tradução: R. Batberger, Frankfurt a.M., 2002.
- CRÉPON, M. “Penser l’Europe avec Patočka. Réflexions sur l’alterité”, in: *Esprit*, 310 (Dez. 2004), 28-44.
- DASTUR, F. “L’Europe et ses philosophes”, in: *Revue philosophique de Louvain* 104 (I), 2006, 1-22.
- DERRIDA, J. *Das andere Kap. Die vertagte Demokratie. Zwei Essays über Europa*, Frankfurt a. M., 2002.
- _____. *Die différance*, in: *Randgänge der Philosophie*, Viena, 1999, 31-56.
- _____. *Politik der Freundschaft*, Frankfurt a. M., 2000.
- _____. *Die Stimme und das Phänomen*, Frankfurt a. M., 2003.
- _____. *Schurken. Zwei Essays über die Vernunft*, Frankfurt a. M., 2003.
- DE WARREN, N. “The Apocalypse of Hope. Political Violence in the Writings of Sartre and Fanon”, in: *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 27:I, 2004, 25-59.
- GÜRSES, H. “Funktionen der Kultur. Zur Kritik des Kulturbegriffes”, in: NOWOTNY, S./STAUDIGL, M. (org.) *Grenzen des Kulturkonzepts. Meta-Genealogien*, Viena, 2003, 13-34.
- HEIDEGGER, M. *Hörderlins Hymne ‘Der Ister’ (Sommersemester 1942) (Edições completas, V. 53)*, Frankfurt a. M., 1984.
- HELD, K. “Husserls These von der Europäisierung der Menschheit”, in: JAMME, C./PÖGGELER (org.) *Phänomenologie im Widerstreit*, Frankfurt a. M., 1989, 7-39.
- HENRY, M. “C’est moi , la verité”. *Pour une philosophie du Cristianisme*, Paris, 1997.
- HUSSERL, E. *Die Krisis der europäischen Wissenschaft und die transzendente Phänomenologie. Eine Einführung in die Phänomenologie (Husserliana, V. IV)*, Den Haag, 1954.
- KAPUST, A. *Der Krieg und der Ausfall der Sprache*, Munique, 2004.

KOSSELLECK, R. *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt a. M., 1989.

LEVINAS, E. *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, Freiburg/Munique, 1987.

_____. *Humanismus des anderen Menschen*, Hamburg, 1989.

_____. "Das sinnlose Leiden", in: *Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen*, Munique, 1995, 117-131.

_____. *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Freiburg/Munique, 1992.

_____. "Frieden und Nähe", in: *Verletzlichkeit und Frieden. Schriften über die Politik und das Politische*, Zuriq/ue/Berlin, 2007, 137-149.

LACHMANN MOSSE, G. *De la grande guerre au totalitarisme. La brutalisation des sociétés européennes*, Paris, 1999.

MERLEAU-PONTY, M. *L'institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, Paris, 2003.

MEYER-DRAWE, K. / PLATT, K. (org.) *Wissenschaft im Einsatz*, Munique, 2007.

PATOCKA, J. "Die Überzivilisation und ihrer innerer Konflikt", unpubliziertes Manuskript, Patocka-Archiv, Viena.

RUPNOW, D. " 'Pseudowissenschaft' als Argument und Ausrede. Antijüdische Wissenschaft im 'Dritten Reich' und ihre Nachgeschichte", in: RUPNOW D. et al. (org.), *Pseudowissenschaft. Konzeptionen von Nichtwissenschaftlichkeit in der Wissenschaftsgeschichte*, Frankfurt a. M., 2008.

SCHMITT, C. *Der Begriff des Politischen*, Berlin, 1996.

SARTRE, J.-P. *Kritik der dialektischen Vernunft*. V. I, Reinbek, 1967.

STAUDIGL, M. "Praxis der Nicht-Indifferenz. Zum Verhältnis von Ethik und Politik bei Levinas", in: STAUDIGL, M./ HAGEDORN, L. (org.) *Über Zivilisation und Differenz. Beiträge zu einer politischen Phänomenologie Europas*, Würzburg, 2008, 121-146.

TAGUIEFF, P.-A. *La force du préjugé*, Paris, 1988.

TAYLOR, C. *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, Frankfurt a. M., 1997.

TENEGELYI, L. “Kultur als symbolische Sinnstiftung. Versuch einer Begriffbestimmung”, in: KURZBACHER, F. et al. (org.) Aufklärungen durch Erinnerung, Selbstvergewisserung und Kritik, Würzburg, 2007, 93-102.

TRAVERSO, E. La violence nazi. Une généalogie européenne, Paris, 2002.

WALDENFELS, B. “Verschränkung von Heimwelt und Fremdwelt”, in: MALL, R. A./ LOHMAR, D. (org.) Philosophische Grundlagen der Interkulturalität, Amsterdam/Atlanta, 1993, 53-65.

_____. Topografie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden I. Frankfurt a. M., 1997.

WOLFF, E. De l'éthique à la justice. Langage et politique dans la philosophie de Levinas, Dodrecht et a., 2007.

YOSHIOKA, H. “Samurai and Self-Colonization in Japan”, in: NEDERVEEN PIETERSE, J./ PAREKH, B. (org.) The decolonization of Imagination. Culture, Knowledge and Power, London et al. 1995, 99-112.