

IMAGENS DO OUTRO NA FILOSOFIA: O DESAFIO DA DIFERENÇA¹

IMAGES OF THE OTHER AT PHILOSOPHY: THE CHALLENGE OF DIFFERENCE

Sílvio Gallo²

Resumo

Este artigo tem por objetivo problematizar a tematização do outro pela Filosofia. Dialogando com imagens do cinema e da televisão, procura identificar quais as imagens ou os conceitos do outro, produzidos na história da Filosofia. De forma esquemática, apresenta as imagens do outro como bárbaro (Aristóteles); exótico (Montaigne); civilizado (Voltaire); inferno (Sartre), para, ao final, ensaiar uma “não-imagem” do outro como diferença radical, proposta pela filosofia da diferença de Deleuze.

Palavras-chave: Gilles Deleuze, 1925-1995. Filosofia. Compreensão do outro.

Abstract

This article aims to discuss the theme of the other at Philosophy. Dialoguing with images of cinema and television, it seeks to identify the images or concepts of other produced in the history of Philosophy. In a schematic form, it presents the images of the other as barbarian (Aristotle), exotic (Montaigne), civilized (Voltaire) hell (Sartre), for at the end to rehearse a “no-image” of the other as radical difference, proposed by the philosophy of the difference of Deleuze.

Keywords: Gilles Deleuze, 1925-1995. Philosophy. Others. Differences.

DUAS IMAGENS

Em uma série recente da televisão norte-americana,³ o início da trama dá-se quando um avião cai em uma ilha deserta. Aos poucos, os sobreviventes se dão conta do que aconteceu, em meio aos restos do avião destruído, do fogo e dos cadáveres. Enquanto esperam pelo resgate, vão tentando se organizar para sobreviver naquele local desconhecido e inóspito.

¹ Texto originariamente 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. O texto foi revisto para a presente publicação.

² Professor da Faculdade de Educação da Universidade Estadual de Campinas e Pesquisador do CNPq. Coordenador do DiS – Grupo de Estudos e Pesquisas Diferenças e Subjetividades em Educação – FE-Unicamp. E-mail: gallo@unicamp.br – Campinas, SP, Brasil.

³ *Lost* é uma série criada em 2004 por Jeffrey Lieber, J.J. Abrams e Damon Lindelof, produzida por ABC Studios, Bad Robot Productions e Grass Skirt Productions. Em 2010 foi exibida a sexta e última temporada. No Brasil foi e tem sido exibida na TV por assinatura pelo canal AXN. A TV Globo já apresentou algumas temporadas.

Com o passar dos episódios, os personagens vão se delineando e, uma surpresa: aos poucos, vão sendo apresentados sujeitos com nomes sugestivos, como John Locke, Rousseau, David Hume, Jeremy Bentham, Bakunin...

Intrigas pretensamente filosóficas à parte, a imagem que quero destacar com a lembrança desta série é que, num dado momento, os sobreviventes percebem que não estão sozinhos na ilha. Crianças começam a sumir; um sujeito do qual ninguém se recorda ter visto no avião está entre eles; murmúrios são ouvidos por entre a vegetação. Sem saber de quem se trata, a caracterização é imediata: trata-se dos “outros”, isto é, aqueles que não somos nós. E os outros só podem ser nossos inimigos. Instaura-se a guerra.

Nas cinco temporadas até aqui exibidas pela série, mantém-se a tensão entre o grupo dos sobreviventes e “os outros”. Nunca se sabe quem são efetivamente os outros, quais são suas intenções, se eles são bons ou maus. Sabe-se, apenas, que eles não podem ser confiáveis.

Corte.

Uma nova imagem: em um belo filme de 2004,⁴ o diretor M. Night Shyamalan nos apresenta uma outra situação inquietante. A ação se passa numa pequena vila rural norte-americana, aparentemente no final do século dezenove. Esta vila é rodeada por bosques e neles habitam criaturas estranhas e perigosas, que os adultos denominam “aqueles sobre os quais não falamos”. Quando começam a aparecer animais mortos e estranhos sinais pintados nas portas, é um indício de que as criaturas estão invadindo a vila. Os aldeões evitam a cor vermelha, a “cor má”, que atrai “aqueles de quem não falamos” e usam amarelo, a “cor boa”, para espantá-los, para mantê-los a distância.

Descobrimos depois que as criaturas são uma farsa. Os adultos, que fundaram a vila para se isolar da violência do mundo, não querem que suas crianças atravessem os bosques e conheçam o mundo lá de fora, querem protegê-las a qualquer custo. Por isso inventaram “aqueles sobre os quais não falamos”, como forma de garantir a obediência pelo medo.

Novo corte.

Estas duas imagens, da televisão e do cinema, são emblemáticas de como percebemos o outro, de como nos relacionamos com o outro. Uma primeira reação é a de medo frente ao desconhecido: o outro é aquele que não sou eu, e eu nunca posso saber o que ele pensa, o que deseja, como agirá ou como reagirá às minhas ações. O outro é aquele em quem não posso confiar; o outro é aquele que me faz perceber que é sempre melhor atacar,

⁴ *A Vila (The Village*, Touchstone Pictures, 2004), roteiro e direção de M. Night Shyamalan. O livro *Fundamentalismo e Educação – A Vila* (2009), organizado por mim e por Alfredo Veiga-Neto reúne ensaios sobre o tema fundamentalismo na educação, motivados pelo filme de Shyamalan.

evitando, assim, ser atacado. Em meu pavor frente ao outro, é melhor matá-lo, eliminá-lo, permanecer num mundo em que existamos apenas eu e meus semelhantes, apenas aqueles em quem se possa confiar.

Mas o outro é também uma máscara. O outro é também aquele que me habita, o outro de mim mesmo. O outro é aquele em quem me torno, aquele que se torna eu. O outro é meu próximo, sou eu mesmo. Como, então, conviver com este outro?

A série de televisão e o filme de Shyamalan são emblemáticos de nossa percepção e de nossa relação com os outros.

UM MOSAICO: IMAGENS DO OUTRO NA HISTÓRIA DA FILOSOFIA

Sendo o outro uma evidência, a Filosofia preocupou-se com ele desde muito cedo. Vários filósofos, ao longo da história, pensaram o outro. Vejamos, então, algumas imagens do outro que pontuam a história da Filosofia. Quem é este outro? Como foi tematizado?

Uma primeira percepção do outro levou a Filosofia grega a caracterizar os demais povos como bárbaros, incultos, justamente por não dominarem a razão no nível que os próprios gregos o faziam. Na modernidade, vimos uma tentativa de aceitação do outro, nem que fosse como figura exótica. Depois, seu reconhecimento como civilizado, como uma outra civilização. No âmbito da filosofia da consciência, o outro foi tratado como representação, sempre uma representação do eu. Uma filosofia da diferença, por fim, pôde fazer o outro emergir como diferença radical, como definidor das possibilidades. Acompanhem algumas peças deste quebra-cabeça, tentando construir um mosaico de imagens do outro, produzidas na história da Filosofia.

ARISTÓTELES E OS BÁRBAROS

Para os antigos gregos, todos os outros, os não gregos, eram denominados “bárbaros”. Aristóteles, por exemplo, afirma em sua *Política* (1991) que apenas os gregos são aptos para a vida civil, uma vez que reúnem a inteligência e a coragem. Aos povos bárbaros, falta uma ou outra destas virtudes. Acompanhem sua argumentação:

Cada povo recebeu da natureza certas disposições e a diferença dos caracteres é facilmente reconhecível se observarmos os mais famosos Estados da Grécia e as diversas partes do mundo inteiro.

Os povos que habitam as regiões frias, principalmente da Europa, são pessoas corajosas, mas de pouca inteligência e poucos talentos. Vivem melhor em liberdade, pouco civilizados, de resto, e incapazes de governar seus vizinhos.

Os Asiáticos são mais inteligentes e mais próprios para as artes, mas nem um pouco corajosos, e por isso mesmo são sujeitados por quase todos e estão sempre sob o domínio de algum senhor.

Situados entre as duas regiões, os gregos também participam de ambas. Em suma maioria, têm espírito e coragem; conseqüentemente, conservam sua liberdade, e são muito civilizados. Poderiam mandar no mundo inteiro se formassem um só povo e tivessem um só governo. No entanto, eles têm entre si as mesmas diferenças acima mencionadas, não tendo alguns senão uma das duas qualidades e possuindo os outros a ambas numa justa proporção (ARISTÓTELES, 1991, p. 130).

Vemos, assim, que, para os gregos, os bárbaros não são exatamente uma ameaça, pois eles, gregos, são “naturalmente” superiores, o que é confirmado, segundo o filósofo, inclusive por sua posição geográfica, que permite que participem das duas virtudes: a coragem daqueles dos climas mais frios e a inteligência daqueles dos climas mais quentes. Os gregos seriam os mais bem “temperados”, que poderiam, assim, dominar todo o mundo, caso pudessem estar unidos. Os outros, os bárbaros, são aqueles para os quais falta alguma das virtudes possuídas pelos gregos; a uns falta a coragem, a outros falta a inteligência.

Caracterizar o outro como bárbaro constitui-se, assim, numa forma de diminuí-lo, de excluí-lo do círculo daqueles que podem ocupar o poder.

MONTAIGNE E O EXÓTICO

No século dezesseis, a expansão marítima europeia trouxe à cena outras culturas, outros povos, outros costumes. Como entendê-los? Como assimilá-los?

Em um de seus *Ensaio*s (1984), intitulado “Dos canibais”, Montaigne faz interessantes alusões a esses povos conhecidos com a conquista do continente americano. Destaca seus traços de exotismo em relação à cultura europeia, a demarcar suas diferenças. Mas recusa-se a vê-los como “bárbaros”. Afirma que bárbaros são sempre os outros, na medida em que este juízo é emitido por alguém, por algum povo.

Como era comum na literatura utópica de sua época, Montaigne diz ter a seu serviço um homem que viajara pelo Novo Mundo e lhe relatara o que vira. O destaque do relato era para a descrição do canibalismo, que o filósofo procura desmascarar como um costume bárbaro, uma vez que o canibalismo era a máxima expressão de aceitação do inimigo, louvando-lhe os méritos.

No mesmo ensaio, comenta o fato de que alguns desses habitantes do Novo Mundo estiveram visitando a Europa e, de seu ponto de vista, estranharam os costumes dos anfitriões.

Três dentre eles (e como lastimo que se tenham deixado tentar pela novidade e trocado seu clima suave pelo nosso!), ignorando quanto lhes custará a tranquilidade e felicidade o conhecimento de nossos costumes corrompidos, e quão rápida será sua perda, que suponho já iniciada, estiveram em Ruão quando ali se encontrava Carlos IX. Entreteve-se o rei com eles, longamente; mostraram-lhes como vivíamos no cotidiano; ofereceram-lhes grandes festas; ensinaram-lhes como era uma cidade grande. Alguém lhes havendo perguntado mais tarde o que pensavam da cidade e o que ela lhes tinha reservado, citaram três coisas. Esqueci a terceira, e o lamento, mas lembro-me das duas outras. Disseram antes de tudo que lhes parecia estranho tão grande número de homens de alta estatura e barba na cara, robustos e armados e que se achavam junto ao rei (provavelmente se referiam aos suíços da guarda) se sujeitassem a obedecer a uma criança e que fora mais natural se escolhessem um deles para o comando. Em segundo lugar observaram que há entre nós gente bem alimentada, gozando as comodidades da vida, enquanto metades de homens emagrecidos, esfaimados, miseráveis, mendigam às portas dos outros (em sua linguagem metafórica a tais infelizes chamam de “metades”); e acham extraordinário que essas metades de homens suportem tanta injustiça sem se revoltarem e incendiarem as casas dos demais. (MONTAIGNE, 1984, p. 105)

Vemos, assim, que Montaigne faz uso dos outros, os canibais habitantes do Novo Mundo, para fazer a crítica aos costumes e situações europeus. Um povo chamado de “bárbaro” estranha que um povo dito “civilizado” seja governado por uma criança, quando tem tantos guerreiros grandes e fortes. Mas, mais do que isso, se espantam com o fato de haver tanta desigualdade: como alguns podem ser homens “inteiros”, quando tantos outros se limitam a ser “metades” de homens, e como estas metades não se revoltam. Como pode a civilização estar fundada na desigualdade e na exploração dos semelhantes, sendo os “selvagens” que se espantam com isso?

O filósofo conclui seu ensaio sobre os canibais, dizendo que chegou a conversar bastante com um deles, considerado um rei ou um chefe, apesar dos problemas de tradução que teve com o intérprete. E, após relatar essa conversa sobre como o estrangeiro exercia sua liderança, o narrador exclama: “tudo isso é, em verdade, interessante, mas, que diabo, essa gente não usa calças!” (MONTAIGNE, 1984, p. 106).

O que vemos aqui, portanto, é o outro como exótico, como diferente, como curioso. Um outro que nos serve justamente para olharmos para nós mesmos e fazer a crítica de nossa cultura. Se o outro é este que nos faz olhar nossas próprias mazelas, ele, no entanto, também tem as suas. Como pode alguém que me faz ver as injustiças de meu país não usar calças?

VOLTAIRE E OS OUTROS CIVILIZADOS

No século dezoito, vamos encontrar em Voltaire uma nova alusão ao canibalismo. Em seu *Dicionário filosófico* (2004), escreveu no verbete “Antropófago”, que havia conversado com uma pessoa que comia carne humana:

Em 1725 trouxeram-se quatro selvagens do Mississipi a Fontainebleu. Tive a honra de falar-lhes. Havia entre eles uma dama do país, a quem perguntei se havia comido gente. Respondeu-me muito singelamente que sim. Fiquei um tanto escandalizado, e ela desculpou-se, dizendo ser preferível comer o inimigo, depois de morto, a deixá-lo servir de pasto às feras; que ademais o vencedor merecia preferência. Nós outros, em batalha, campal ou não, pelo sim e pelo não matamos nossos vizinhos, e pela mais vil recompensa pomos em função o engenho da morte. Aqui é que está o horror. Aqui é que está o crime. Que importa que depois de morto se seja comido por um soldado, por um urubu ou por um cão? (VOLTAIRE, 2004, p. 36).

Vemos em Voltaire a mesma lógica de Montaigne: usar a imagem do outro, seu exotismo, sua diferença, para criticar os costumes e os valores europeus. Mas Voltaire foi além de tratar o outro como exótico. Para ele, o outro representava uma outra civilização. Os outros de Voltaire são os “selvagens” do Novo Mundo que, como vimos na citação anterior, são portadores de seus próprios valores; mas são também os chineses, civilização bem mais antiga que a europeia. Ao citar estes povos “estranhos” aos europeus, o filósofo esforça-se por mostrar que eles não são “bárbaros” ou “selvagens”, mas portadores de uma outra cultura, de outros valores, tão importantes quanto os europeus; em outras palavras, eles nos fazem ver a existência de outras civilizações.

Escrevendo, em seu *Ensaio sobre os costumes*, acerca dos selvagens da América, Voltaire os compara aos selvagens europeus:

Há destes selvagens em toda a Europa. Sobretudo, é preciso convir que os povos do Canadá e os cafres, que nos agrada chamar de selvagens, são infinitamente superiores aos nossos. O huron, o cafre [...] o hotentote têm a arte de fabricar eles próprios tudo o que necessitam e esta arte falta a nossos rústicos. Os povos da América e da África são livres. Nossos selvagens nem mesmo têm a ideia da liberdade. (VOLTAIRE *apud* MIRANDA, 2006, p. 355).

Os pretensos selvagens da América [...] conhecem a honra, da qual nunca nossos selvagens da Europa ouviram falar. Eles têm uma pátria, eles a amam, a defendem. Eles fazem tratados, lutam com coragem e falam com uma energia heróica [...]. Esses canadenses eram espartanos em comparação com os rústicos que vegetam em nossas aldeias [...]. (VOLTAIRE *apud* MIRANDA, p. 356).

Assim, se há selvagens na América, também os há na Europa. A diferença é que os selvagens americanos são autônomos, enquanto os europeus vivem na dependência. E, sobre

os chineses, escreveu Voltaire (2004, p. 100) que “...nada [...] impede porém que há quatro mil anos, quando sequer sabíamos ler, já estivessem os chineses de posse de todas as coisas essencialmente úteis de que fazemos alarde”. Segundo ele, o governo chinês era o melhor que o mundo já conheceu, posto tratar-se de um Estado pacífico e harmonioso, baseado na identidade da ordem pública com a organização familiar⁵. A sua conclusão é a de que devemos respeitá-los em sua antiguidade, como uma civilização distinta da nossa, mas nem por isso menos importante.

Deixemos, pois, nós que somos de ontem, nós descendentes dos celtas, nós que mal acabamos de surripar as florestas de nosso selvagem habitáculo, deixemos os chineses e hindus desfrutarem em paz de seu maravilhoso clima e de sua antiguidade. Sobretudo deixemos desta história de xingar de idólatras o imperador da China e o subabade do Decã. (VOLTAIRE, 2004, p. 99-100)

Voltaire coloca, assim, a civilização em perspectiva. Se os europeus chamavam os povos do Novo Mundo de selvagens, era por comparação a eles próprios. Mas o que dizer dos europeus, quando comparados aos chineses ou aos hindus, com sua história de quatro mil anos? O melhor a fazer é **tolerar**: aceitar o outro como ele é, em sua diferença.

SARTRE E O OUTRO COMO “INFERNO”

A Filosofia Moderna inaugurou uma “filosofia da consciência”, desde que René Descartes afirmou, no século dezessete, que “eu penso, portanto eu sou”. Quem – ou o que – é o outro, neste sistema de pensamento? Ora, o outro é um produto de meu pensamento, assim como todas as outras coisas das quais posso ter certeza racional.

Isto 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, esta 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 da fenomenologia

⁵ Miranda (2006, p. 44) cita a seguinte passagem do *Ensaio sobre os costumes*: “O respeito dos filhos por seus pais é o fundamento do governo chinês. A autoridade paterna jamais é enfraquecida [...] Os mandarins letrados são considerados os pais da cidade e das províncias e o rei o pai do império. Essa ideia, enraizada nos corações, faz desse Estado uma família”.

existencial. Deter-me-ei em apenas um autor: justamente aquele que afirmou que “o inferno são os outros”, Jean-Paul Sartre⁶.

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. O primeiro movimento é para fora: a percepção do mundo; nesta 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 neste 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 neste 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. Mas isto está longe de significar uma positivação do outro; como já vimos, o

⁶ Em tradução livre, sem qualquer pretensão literária: “GARCIN: – O bronze... (*Ele o acaricia.*) E assim, eis o momento. O bronze está aqui, eu o contemplo e compreendo que estou no inferno. Eu vos digo que tudo foi previsto. Eles previram que eu me deteria diante desta lareira, pressionando minha mão sobre este bronze, com todos estes olhares sobre mim. Todos estes olhares que me devoram... (*Ele se vira bruscamente.*) Ah! Vocês são apenas dois? Eu os imaginava muito mais numerosos. (*Ele ri.*) Bem, isto é o inferno. Eu jamais teria acreditado... Vocês se lembram: o enxofre, a fogueira, a grelha... Ah, que piada. Não há necessidade de grelha: o inferno são os Outros.” (SARTRE, 1991, p. 93).

outro é o inferno. E o é justamente porque a relação com o outro é sempre conflituosa. Acompanhemos o raciocínio do filósofo a este 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 em *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 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; mas a descoberta da identidade está, então, na objetificação. Um “eu” só 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). Isto 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, então, passar pelo mundo ignorando o outro, sendo indiferente a ele; mas isto 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 esta 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. Mas, 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: O OUTRO COMO DIFERENÇA RADICAL

Em *Mulholland Drive*⁷, David Lynch nos apresenta uma visão inquietante do outro, se tomamos as relações do outro com a subjetividade. Neste filme estranhamente belo, o principal personagem é o lugar, não os sujeitos. É Los Angeles e, ali, Mulholland Drive, local – que rouba a cena – onde estranhas transformações acontecem. Se o cinema é uma fábrica

⁷ *Mulholland Drive* (*Cidade dos sonhos*, na tradução brasileira), filme escrito e dirigido por David Lynch. Produção de Les Films/Alain Sarde, 2001.

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.

Dufour, comentando este 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'Année dernière à Marienbad*. (A. Resnais, 1961) (DUFOUR, 2008, p. 89)

E, em seguida, o autor toma um filme anterior de Lynch, *Lost Highway*, para afirmar 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. (DUFOUR, 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 misturam. 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.

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, e dentre eles destaque – por afinidades eletivas – 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 o outro enquanto outro, pois, 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, o outro ganha novo sentido.

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 identificou 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 nesta 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 este sujeito moderno, autorreferente e centrado em si mesmo. O exterior é, por excelência, o lugar do outro. Um pensamento do exterior é um pensamento do outro. Mas não do outro como um “outro eu”, e sim do outro enquanto tal, do outro que está, inclusive, no eu. Afirmar o pensamento do exterior significa afirmar a diferença como diferença, sem um retorno ao mesmo.

Mas foi Deleuze quem levou a filosofia da diferença às últimas consequências. Em uma obra seminal, *Diferença e repetição* (2006), ele empreendeu a crítica da filosofia da representação que, desde Platão, colonizou o pensamento ocidental. Para esta filosofia, o pensamento é sempre *reconhecimento* e, portanto, retorno ao mesmo, repetição do mesmo. O *Cogito* cartesiano, continuador desta 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 a afirmar:

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. (DELEUZE, 2006, p. 54).

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 o outro, mais negamos a diferença.

Trata-se, portanto, numa filosofia da diferença, num “pensamento do exterior”, de tomar a diferença em si mesma, o outro 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 androides”, responsável por perseguir e eliminar máquinas que fugiram de controle. Os androides são denominados como “replicantes”, na medida em que replicam – repetem – as formas e as funções humanas para realizar tarefas perigosas ou estafantes. Mas a tecnologia é tão boa que, de tanto repetir a forma humana, gera a diferença: androides 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 o outro, 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 este absoluto outro que, aparentemente é o mesmo, mas que não pode ser reduzido ao mesmo?

Tratando especificamente do tema do outro, Deleuze escreveu, no final dos anos 1960, um texto-comentário ao romance *Vendredi ou les limbes du Pacifique*, de seu amigo Michel Tournier⁸. 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, como no seriado *Lost*, citado ao início deste texto.

⁸ Trata-se de “Michel Tournier e o Mundo sem Outrem”, publicado como apêndice a *Lógica do sentido* (DELEUZE, 1998).

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.

No romance de Tournier, segundo Deleuze, tudo muda. Ele nos mostra que não podemos viver sem outrem, na medida em que os outros são 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 disto. 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*” (DELEUZE, 1998, p. 317, grifos do autor). Para dizer de outra maneira, o outro 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 o outro mostra novas possibilidades que percebemos que nosso mundo não passa de mais uma possibilidade. Que toda esta fundamentação e concretude não passam de aparência e ilusão. É a mesma sensação de vertigem que sentimos ao ver dissolverem-se os sujeitos e suas identidades no filme de Lynch citado anteriormente, *Mulholland Drive*. Mas somos também obrigados a admitir, envoltos na vertigem, que é o outro a condição de possibilidade. Sem essa diferença radical não é 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; o outro é a manifestação de outras virtualidades, de outro mundo possível, por atualizações distintas. Assim, é o outro que torna possível que haja um mundo, *qualquer* mundo. Sem o outro, não há mundo algum. Encontramos, assim, na afirmação do outro como diferença radical, finalmente, uma *positividade* do outro. Ele já não é o bárbaro, menos que eu; ou o exótico, que me desperta a curiosidade; ou mesmo uma outra civilização, que é a expressão do mesmo. O outro já não é o inferno, posto que me captura; o outro é a condição de possibilidade, a condição de que meu mundo seja possível, na mesma medida em que o dele também o é. O outro é a manifestação da multiplicidade, das múltiplas atualizações das inúmeras virtualidades.

Em termos políticos, neste registro o outro 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. O outro é a *condição mesma* da liberdade.

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 do outro, 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 o outro em si mesmo, o outro 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 abram, 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”, como no poema de Mário de Andrade⁹, multiplicidade que se singulariza¹⁰, aquém 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 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 Bakunin¹¹.

O eu e o outro são as condições de possibilidade de múltiplos mundos que se confundem, se entrelaçam, se atravessam, sem nunca se reduzirem ao mesmo, sem jamais

⁹ Cito apenas a última estrofe do poema escrito em 07 de junho de 1929:

Eu sou trezentos, sou trezentos-e-cinquenta,
Mas um dia afinal eu toparei comigo...
Tenhamos paciência, andorinhas curtas,
Só o esquecimento é que condensa,
E então minha alma servirá de abrigo.

¹⁰ Para um tratamento do conceito de singularidade, ver a obra de Deleuze, *Lógica do sentido* (1998), em especial as séries 8^a, 14^a, 19^a e 30^a.

¹¹ Bakunin produziu, ainda no século dezenove, 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).

chegar a um denominador comum. Já não há imagem do outro possível, pois sua resistência à apreensão faz com que tudo se borre. Ficamos, assim, com uma não-imagem do outro, na medida em que o outro não pode ser reduzido a um conceito, mas é pura afirmação, pura possibilidade.

O outro é a própria condição da vida e da convivência, é o que nos ensina a filosofia da diferença. Na vila ou na ilha, sem outros não somos, apagam-se as possibilidades.

E na escola?

REFERÊNCIAS

ANDRADE, Mário. **De paulicéia desvairada a café (poesias completas)**. São Paulo, SP: Círculo do Livro, [1981?].

ARISTÓTELES. **A política**. São Paulo, SP: Martins Fontes, 1991.

BAKUNIN, Mikhail. **Textos escolhidos**. Porto Alegre: L&PM, 1983.

COLSON, Daniel. **Petit lexique philosophique de l'anarchisme: de Proudhon a Deleuze**. Paris: Librairie Generale Française, 2001.

DELEUZE, Gilles. **Diferença e repetição**. 2. ed. Rio de Janeiro, RJ: Graal, 2006.

_____. **Lógica do sentido**. 4. ed. São Paulo, SP: Perspectiva, 1998.

DUFOUR, Eric. **David Lynch: matière, temps et image**. Paris: Vrin, 2008.

FOUCAULT, Michel. O Pensamento do exterior. In: _____. **Ditos e escritos III**. Rio de Janeiro, RJ: Forense Universitária, 2001, p. 219-242.

GALLO, Sílvio; VEIGA-NETO, Alfredo. (Org.). **Fundamentalismo e educação: a Vila**. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

MIRANDA, Luiz Francisco Albuquerque de. A razão ilustrada e a diversidade humana. **Educação & Sociedade**, Campinas, v. 27, n. 95, p. 341-360, maio/ago. 2006.

MONTAIGNE. **Ensaio**. 3.ed. São Paulo, SP: Abril Cultural, 1984. (Os Pensadores).

SARTRE, Jean.-Paul. **Huis clos suivi de les mouches**. Paris: Gallimard, 1991. (Folio).

_____. **L'être et le néant**. 34. ed. Paris: Gallimard, 1993 (Tel).

_____. **O ser e o nada**. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 1999.

TOURNIER, Michel. **Vendredi ou les limbes du Pacifique**. Paris: Gallimard, 1972. (Folio).

VOLTAIRE. **Dicionário filosófico**. São Paulo, SP: Martin Claret, 2004.

Recebido em: 14/10/2010
Publicado em: 29/06/2012