

<http://dx.doi.org/10.21527/2317-5389.2021.17.12352>

A HOSPITALIDADE COMO FUNDAMENTO TEÓRICO-FILOSÓFICO DE UMA CIDADANIA COSMOPOLITA PARA REFUGIADOS

André Leonardo Copetti Santos

Autor correspondente. Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul – Unijuí –
Departamento de Ciências Jurídicas e Sociais. Rua do Comércio, 3000 – Bairro Universitário. Ijuí/RS, Brasil. CEP 98700-000.
<http://lattes.cnpq.br/5126982210763673>. <https://orcid.org/0000-0003-1087-1195>. andre.leonardo@unijui.edu.br

Lucas Vianna

Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul – Unijuí. Ijuí/RS, Brasil.

RESUMO

O presente estudo, baseado em uma tétrede filosófica como parâmetro teórico, visa a investigar o desafio ético do acolhimento de refugiados e analisar os fundamentos e complexidades que envolvem a hospitalidade, com o propósito de dimensionar alternativas filosóficas viáveis para a consolidação da solidariedade a partir da releitura do conceito de pessoa humana e a convivência multicultural. Para isso, é feito um exame comparativo dos conceitos de cosmopolitismo em Kant, alteridade em Lévinas e Buber, hospitalidade em Derrida e multiculturalismo em Taylor, a fim de demonstrar as limitações de cada perspectiva e estabelecer o instituto do refúgio como uma exigência de humanidade. Com isso, buscamos, nessas novas bases teóricas e filosóficas, a justificativa de processos normativos para a regulação de modelos de cidadania que transcendam os parâmetros nacionais, para uma acomodação plural das diásporas contemporâneas.

Palavras-chave: refúgio; hospitalidade; Derrida; Taylor; Lévinas.

HOSPITALITY AS A THEORETICAL-PHILOSOPHICAL FOUNDATION OF A COSMOPOLITE CITIZENSHIP FOR REFUGEES

ABSTRACT

The presente paper, starting from a philosophical tetrad, as a theoretical parameter, aims to investigate the ethical challenge of welcoming refugees and to analyze the fundamentals and complexities that involve hospitality, with the purpose of dimensioning philosophical alternatives viable for the consolidation of solidarity from the re-reading of the concept of human person and multicultural coexistence. To this end, it developed a comparative analysis of the Kant's cosmopolitanism, Lévinas and Buber's otherness, Derrida's hospitality and Taylor's multiculturalism, with the aim to evaluate the limitations of each perspective and settle the institution of refuge as an exigence of humanity. With this, this search seeks, in these new theoretical and philosophical bases, the justification of normative processes for the regulation of models of citizenship that transcend national parameters, for a plural accommodation of contemporary diasporas.

Keywords: refuge; hospitality; Derrida; Taylor; Lévinas.

Recebido em: 24/5/2021

Aceito em: 7/6/2021

1 INTRODUÇÃO

Em um dos capítulos pertencentes à coleção de crônicas publicadas nos jornais franceses *Libération* e *Le Monde*, Thomas Piketty discute os efeitos da crise migratória na Europa e conclui com a afirmativa de que, se a Europa instituisse uma melhor política de moratória da dívida pública, reativação econômica, investimento em educação e infraestrutura, então o continente teria todos os meios para ser mais receptivo aos refugiados (PIKETTY, 2017, p. 64). Além disso, noutra direção, estudos psiquiátricos constataram que a saúde emocional e mental dos refugiados é fragilizada devido ao trauma relacionado às circunstâncias que impõem o pedido de refugiado (SILOVE; VENTEVOGEL; REES, 2017). Assim, verifica-se que a questão da crise migratória encontra entraves nas estruturas macroeconômicas, nos arranjos político-partidários e nas esferas nacional e supranacional, mas não se manifesta apenas nas relações sociais e políticas, invadindo a dimensão mais íntima e pessoal de cada sujeito.

Na realidade, como foi mostrado anteriormente, a justificativa para este estudo repousa no fato de que as causas e efeitos relevantes para a questão dos migrantes e refugiados não se restringem aos aspectos econômicos, jurídicos, políticos e sociais, o que leva à pesquisa filosófica abrangente. Como a hospitalidade tem contato com o *éthos* social (DERRIDA, 1997b, p. 42), o presente estudo pretende investigar o desafio ético de proteger os refugiados, passando pelos fundamentos e complexidades que envolvem a hospitalidade, com o propósito de encontrar alternativas viáveis para a consolidação da solidariedade a partir da releitura da identidade ocidental e da convivência multicultural.

Como ponto de partida, (1) expõe-se o cosmopolitismo como conceito e como projeto político, com ênfase na concepção kantiana, na qual a hospitalidade não seria simplesmente uma virtude, mas um direito (KANT, 1998, p. 27). Posteriormente, (2) o itinerário filosófico segue em outra trajetória, em busca do contraponto para o exercício da crítica, empreendendo a fenomenologia de Lévinas e Buber, críticos ao idealismo racionalista como insuficiente para a fundamentação de uma ética intersubjetiva, defendendo, em seu lugar, as concepções de alteridade radical e interpelação ética; (3) em sentido semelhante, aborda-se o filósofo desconstrucionista Jacques Derrida, que faz uma abordagem fenomenológico-filosófica do objeto (ZAGALO, 2006), o que o leva a pensar a hospitalidade a partir da ética, entendendo-a como pertencente à ordem da pura dádiva e externa às noções comuns de formas jurídicas e políticas; (4) ao final, para encerrar esse giro epistemológico, dados os preconceitos e estereótipos formulados sobre os refugiados, busca-se investigar o multiculturalismo, proposto por Charles Taylor, como parâmetro teórico para reflexão sobre identidades culturais¹.

2 COSMOPOLITISMO E HOSPITALIDADE EM KANT

Um ponto comum nas discussões sobre as crises migratórias – que ocorrem tanto na Europa quanto na América Latina – é a estrutura política dos Estados nacionais (e as conse-

¹ Ressalva-se que este estudo pretende oferecer uma reflexão ampla, mas não exaustiva, sobre as complexidades do desafio ético de proteção do estrangeiro e as alternativas dialógicas para a compreensão do problema. Naturalmente, a hipótese aqui sustentada não se pretende que se consuma totalmente, pois “governar uma sociedade contemporânea é reconstruir continuamente o equilíbrio entre as demandas [...], encontrando novas soluções criativas sempre que as velhas sistematizações deixam de funcionar. Está escrito nas próprias coisas que não pode haver uma solução definitiva” (TAYLOR, 1991, p. 111).

quências que dela decorrem). Dos conflitos armados, que são a principal causa da saída de grandes populações, ao acolhimento de refugiados, os Estados nacionais, como estruturas de poder, são peças que definem o jogo, por assim dizer.

Ao, no entanto, seguir os rastros que conduzem aos fundamentos éticos que sustentam as garantias fundamentais promulgadas por diversos tratados internacionais, é evidente que os direitos humanos se sobrepõem às estruturas políticas nacionais, posto que estão vinculados à dignidade constitutiva inerente à estrutura ontológica de cada indivíduo². Dignidade que, por sua vez, não é definida pelas convenções sociais, mas é anterior e apenas por elas reconhecida. Em outras palavras, a dignidade determina um mínimo que foi removido da arbitrariedade do poder político e, portanto, não pode ser anulado ou relativizado (SPAEMANN, 1988, p. 13-14). Assim, no quadro das discussões sobre a dignidade humana, investigar *exclusivamente* a responsabilidade dos Estados nacionais parece ser um método epistemológico insuficiente, logo inadequado.

Nesse sentido, o presente estudo apresenta, como uma das alternativas, o paradigma cosmopolita que, na forma de uma concepção filosófica, trabalha com o caráter de *cidadão do mundo* e se mostra suficientemente afastado das convenções de fronteira e arranjos de poder que, de alguma forma, parecem condicionar a dignidade humana. Além disso, na forma de projeto político, o cosmopolitismo parece ser capaz de fornecer mecanismos de governança global, como será explicado a seguir.

2.1 As origens gregas da tradição cosmopolita

A partir da história das ideias, as origens do cosmopolitismo podem ser rastreadas até a escola dos cínicos e estoicos gregos³. Entre eles, reconhecidamente os cínicos foram os primeiros a propor essas ideias, afirmando, com Diógenes de Sinope (412-323 AEC), que todas as formas de convenções sociais deveriam ser rejeitadas. Tal atitude está aliada ao modo de vida dos cínicos, um modo de vida que pregava a falta de amor por todos os bens materiais e cujo propósito era a vida de acordo com uma ordem racional que regula o mundo (SCUCCIMARRA, 2006, p. 13). Assim, a filosofia cínica não era apenas um modo de vida ou um protesto contra a ordem estabelecida, mas, também, em certo sentido, uma filosofia política, uma crítica das instituições dominantes e uma sugestão para a reorganização radical da sociedade.

Os traços mais marcantes dessa tendência filosófica são cunhados na resposta icônica de Diógenes, que, quando questionado sobre sua origem, afirmava ser *“um cidadão do mundo”* (*kosmopolítés*) (BREDLOW, 2007, p. 5). Para algumas interpretações, essa foi a primeira afirmação sobre o princípio universal da tolerância, que fala sobre a solidariedade devida à humanidade e a fraternidade comum a todos os homens, independentemente dos critérios de pertencimento a uma comunidade específica (LONG, 2008). Objetivamente, porém, é possível observar que, para Diógenes, sua afirmativa era uma forma de expressar que não se entendia

² Por meio de uma hermenêutica analógica da condição de pessoa, é possível falar da sacralidade e da dignidade do próprio ser humano em uma cultura não unitária permeada por um fluxo variável de opiniões (JOAS, 2012, p. 86-87).

³ Já na literatura contemporânea, a temática pode ser avaliada a partir de autores como Beck (2006, 2007), Habermas (1997, 2001), Harvey (2009) e Held (1995, 2005, 2010).

restrito à sua cidade natal por algum tipo de obrigação⁴. Pode-se destacar, também, que esse comportamento foi uma reação a todos os tipos de coerção que a sociedade impôs aos indivíduos, pois, de fato, o cosmopolitismo cínico representava um ideal “individualista e dissociativo”, baseado no exercício de autocontrole e libertação das falsas necessidades induzidas pela sociedade (SCUCCIMARRA, 2006, p. 43). Em suma, o senso de cosmopolitismo de Diógenes e seus seguidores cínicos significava, propriamente, que todos os tipos de pertencimento aos costumes locais deveriam ser abdicados, em vez de uma associação universal da razão humana.

Em continuidade com a genealogia cosmopolita na Grécia, têm-se os estoicos influenciados pelo legado cínico, embora tenham desenvolvido uma versão muito original de cosmopolitismo. Isso porque, nesse ponto, o pano de fundo histórico e sociopolítico é marcado pela queda das cidades-estado gregas e a ascensão do Império Romano (séculos 4^o-III AEC). Em um momento histórico em que as leis humanas perdem sua eficácia e não são mais capazes de compensar as contradições da vida real, o construto cosmogônico é que deve fornecer o exemplo de legalidade e ordem dos fenômenos. Desse modo, o mundo transforma-se em cidade universal (*cosmopolis*) para os filósofos estoicos, pois a estrutura equilibrada e a harmonia que a permeia são o resultado de uma racionalidade supranatural, segundo a qual as ações dos homens devem ser reguladas. Os estoicos, no entanto, não sustentam uma refutação abstrata da política convencional, como fizeram Diógenes e os cínicos; e aqui está sua originalidade. A moral estoica, assim como o seu cosmopolitismo, é uma moral que visa a aplicar regras universais ao acordo do comportamento humano com a harmonia do universo, para qualquer contexto particular, na consciência da imperfeição da realidade concreta e da necessária intervenção do filósofo para modificá-lo.

Na continuidade, partindo do pressuposto de leis universais que regem a justiça e todos os homens, Zenão de Cítio (336-264 AEC), fundador do estoicismo, formulou suas teses cosmopolitas, como se vê no comentário do historiador grego Plutarco:

[...] a tão admirada República de Zenão, o fundador da escola estóica, pode se resumir neste único princípio: que todos os habitantes de nosso mundo não devem viver de forma diferente de acordo com as respectivas regras de justiça de várias cidades e comunidades, mas todos os homens devem ser considerados como pertencentes a uma comunidade e a um governo, e devemos ter uma vida em comum e uma ordem comum a todos nós [...] (1962, p. 329).

Com efeito, a contribuição da filosofia estoica consiste, por um lado, na afirmação de que toda a humanidade forma uma comunidade única e, conseqüentemente, todas as pessoas gozam de um estatuto moral idêntico (HAYDEN, 2005, p. 15). Por outro lado, a fraqueza – ou lacuna – dos estoicos reside no fato de não terem sido capazes de oferecer uma concepção concreta das normas, dos agentes e das instituições de uma comunidade política global. É enfatizado, portanto, que sua filosofia permaneceu apenas uma perspectiva ética geral do mundo.

⁴ Nesse contexto, é importante destacar, também, que Diógenes, apesar de ter respondido negativamente, não disse que não pertencia a nenhuma cidade. A verdade é que ele afirmava seu pertencimento e sua submissão ao universo e rejeitava qualquer tipo denexo que pudesse ligá-lo a uma cidade (MOLES, 1996, p. 109). Além disso, outro esclarecimento pertinente é que a recusa em viver de acordo com as leis da cidade não implica qualquer responsabilidade ética pela criação de instituições alternativas (LONG, 2008, p. 54).

Essa ideia de cidadania mundial do pensamento estoico, no entanto, apreende os dois principais aspectos do cosmopolitismo – e que são de grande importância para a hipótese sustentada por este estudo: (i) o primeiro, que endossa uma tese sobre *identidade*, indica que um indivíduo é marcado ou influenciado por várias culturas⁵; (ii) o segundo aspecto, que implica uma tese sobre a *responsabilidade*, do ponto de vista ético, orienta o indivíduo para além do óbvio, do lugar, destacando as obrigações para com aqueles que não conhecem e com quem não estabelecem relações afetivas estreitas (SYPNOWICH, 2005, p. 55-57).

2.2 O cosmopolitismo kantiano e o direito à hospitalidade

A estrutura cosmopolita, como anteriormente mencionada, teve seus fundamentos éticos lançados na Grécia e, na era do Iluminismo (séculos 17-18), esse conceito recebeu novos contornos teóricos e filosóficos. O Iluminismo representou, no entanto, um novo paradigma ideológico sobre o homem, a sociedade e a natureza, que desafiou concepções preexistentes baseadas em uma visão de mundo tradicional fortemente marcada pelo Cristianismo. Para os iluministas, a ciência era o epítome da razão iluminada que levaria a sociedade humana a um nível mais iluminado e progressivo. Nesse contexto de intercâmbio intelectual em escala quase global, filósofos e cientistas se consideravam cosmopolitas, cidadãos que realmente valorizavam a humanidade acima de seu país ou do grupo ao qual estavam vinculados (GAY, 1995, p. 13).

Nesse recorte temporal, destaca-se a figura de Immanuel Kant (1724-1804), cujas teorias cosmopolitas do Direito e da justiça ainda são relevantes na contemporaneidade. Kant, portanto, é considerado o verdadeiro fundador do cosmopolitismo moderno, pois manteve a ideia de cidadania da humanidade como um todo ao insistir na importância de conhecer o homem como cidadão do mundo (CHEAH, 2006, p. 487). Além disso, Kant foi um dos primeiros pensadores a colocar as ambiguidades dos níveis crescentes de inter-relação no centro de uma história universal com aspirações cosmopolitas, afirma Linklater (2010, p. 23). Se, por um lado, a ampliação dos laços sociais traria vantagens comerciais e culturais, sendo possível também mitigar a violação dos direitos humanos pela força da lei, por outro o estreitamento entre as sociedades humanas possibilitaria o poder e o abuso do mais forte sobre o mais fraco.

Uma das principais características da filosofia de Kant, portanto, é a importância de uma cultura cosmopolita para influenciar um sentimento de pertencimento à humanidade. Assim, o chamado *ius cosmopolitanum* representa um complemento necessário ao direito público, em geral contribuindo para a paz perpétua entre os Estados. Sobre isso, Kant escreve:

Como se avançou tanto no estabelecimento de uma comunidade (mais ou menos próxima) entre os povos da terra, que a violação do direito em um ponto da terra repercute em todos os demais, a ideia de um direito cosmopolita não é uma representação fantástica ou extravagante, mas antes completa o código não escrito do direito político e do direito das nações em um direito público da humanidade, sendo um complemento da paz perpétua, por se tornar a condição para uma abordagem contínua dela (1998, p. 30).

⁵ Esse ponto será abordado ao se discutir o multiculturalismo em Charles Taylor, mais tarde.

Agora, deve-se notar que Kant acredita que a paz, em seu sentido completo – e, portanto, perpétua –, requer que o direito público seja executado em três níveis: (i) o *constitucional*, (ii) o *internacional* e (iii) o *cosmopolita*.

O primeiro consiste nos três poderes (soberano, legislativo e executivo) que uma República – em oposição a um Estado déspota – deve manter em equilíbrio para a harmonia e a paz entre os cidadãos.

No segundo nível, o internacional, Kant (1998, p. 21-26) sugere o estabelecimento de uma liga de Estados não coercitiva, mas voluntária.

Já no terceiro nível, o cosmopolita, Kant propõe o direito à hospitalidade e, num primeiro momento, o faz sob a forma de um princípio moral. Nesse sentido, é interessante notar que a hospitalidade, associada a uma ordenança, é um ponto recorrente na literatura. A clássica narrativa do século 8º AEC, *Odisseia*⁶, por exemplo – na qual “Zeus é o vingador de suplicantes e hóspedes” (HOMERO, 2014, IX, 270)⁷ –, conta que Ulisses foi recebido na casa de Eumeu com hospitalidade, embora não tenha sido reconhecido. Ulisses agradece e conclui: “Que Zeus te dê, anfitrião, e os outros deuses imortais, o que mais desejas, pois, solícito, me recebeste”, ao que Eumeu responde: “Estranho, não é minha norma desonrar um estranho, nem se pior que tu chegasse; de fato, sob Zeus estão todos os estranhos e mendigos” (HOMERO, 2014, XIV, 53-58). É basicamente nessa linha que Kant argumenta sobre a hospitalidade, como princípio moral, em *A Metafísica dos Costumes*, onde se percebem os deveres éticos estabelecidos em uma filosofia da alteridade.

É no sentido jurídico da hospitalidade, no entanto, que reside a originalidade de Kant, uma vez que, de acordo com Benhabib (2004, p. 28-29), o direito à hospitalidade resulta em ambivalência moral e jurídica, uma vez que o filósofo de Königsberg não especifica se representa um dever moral relacionado ao reconhecimento dos direitos da humanidade de cada pessoa ou se este dever de receber o estrangeiro e não rejeitar seu direito de permanência temporária implica ações que vão além do dever jurídico e ético das nações. O direito à hospitalidade envolve, portanto, uma exigência moral com possíveis consequências jurídicas, no sentido de que a obrigação dos Estados acolhedores de proporcionar residência temporária aos estrangeiros sustenta-se numa ordem cosmopolita republicana.

Essa ambivalência moral e jurídica – segundo a hipótese do presente estudo – pode ser aplicada à situação de refugiados e expatriados. Benhabib (2004) levanta questões pertinentes sobre este problema: os direitos dessas pessoas banidas de sua terra natal constituem direitos que implicam obrigações morais recíprocas, ancoradas na mútua humanidade? Ou esses direitos representarão reivindicações legais pelo fato de constituírem normas de comportamento forçadas, seguidas tanto por indivíduos quanto por Estados-nação soberanos?

⁶ Richard P. Martin (2014) afirma que para apreciar integralmente a postura ética da *Odisseia*, é necessário observar o elo entre justiça e hospitalidade. Com insistência, o poema põe em primeiro plano o tema da *xenia* (a relação hóspede-anfitrião) e a trama se desenrola em razão dessa ideia. Zeus, a divindade suprema, leva o título especial de *Xenios* para denotar seu papel como protetor de estrangeiros, pelo que qualquer infração representava uma ofensa a ele. Ademais, os personagens são julgados pela maneira como exercem o ideal do tratamento adequado a estranhos. *Xenia*, em resumo, representaria a epítome da moralidade da *Odisseia*.

⁷ Referência aos cantos (divisão tradicional do tamanho de capítulos) e versos que compõem o poema épico.

Kant não esclarece essas dúvidas aplicadas à sua época, mas também hoje essas questões são complexas e de difícil solução.

Kant, em resumo, entendia que todos gozavam do direito universal à liberdade igual e à livre-escolha individual. O indivíduo, como entidade racional, deve ser capaz de orientar sua vida por meio de princípios, baseados em pressupostos morais universais expressos, por exemplo, na obrigação de garantir abrigo ou residência temporária a cada ser humano. Aqui se percebe, então, um parâmetro ético-político razoável para refletir sobre a recepção do refugiado. Ao todo, considerando algumas lacunas remanescentes, segue-se para as análises fenomenológicas de Lévinas e Buber.

3 PRINCÍPIO DIALÓGICO E ALTERIDADE EM LEVINAS E BUBER

Observou-se que, no campo do idealismo Iluminista, Kant ofereceu contributos amplamente originais para a construção da ideia de hospitalidade. Com vistas a concretizar a análise multifocal que se pretende empreender no presente estudo, passa-se a um exame sob a perspectiva da fenomenologia a partir dos filósofos Martin Buber e Emmanuel Lévinas.

3.1 A alteridade radical em Emmanuel Lévinas

Emmanuel Lévinas foi um filósofo de cidadania francesa, nascido na Lituânia, no seio de uma família judaica, influenciado grandemente por outros fenomenologistas como Edmund Husserl (de cujas obras foi tradutor) e Martin Heidegger. Lévinas destacou-se, principalmente, pelo giro copernicano que opera na filosofia moral de sua época, ao localizar a ética como precedente à ontologia e à metafísica (BRESOLIN, 2013). A maioria das construções filosóficas, até então, iniciava com uma análise ontológica ou metafísica da natureza humana, geralmente de caráter substancialista, para, daí, construir um conjunto de valores éticos decorrentes.

Esse é o tipo de silogismo dominante desde a filosofia aristotélica, recepcionada posteriormente por Boécio, que, a fim de assentar os deveres que se mantêm em relação ao próximo, definiu primeiramente a “pessoa” como uma “substância individual de natureza racional” (BOÉCIO, 2005, p. 282). Kant (1995), por sua vez, ao distinguir pessoas e coisas, escreve que “os seres racionais se chamam pessoas, porque a sua natureza os distingue já como fins em si mesmos, quer dizer, como algo que não pode ser empregado como simples meio e que, por conseguinte, [...] é um objeto do respeito (KANT, 1995, p. 65, grifo nosso). Esse enfoque na ontologia é herança da linguagem grega, que “tem no verbo ‘ser’ sua essência mais profunda, o essencial de sua auto-compreensão. No verbo ‘ser’, cruzam-se todos os sentidos e suas possibilidades” (SOUZA, 2000, p. 212).

Como bem observa Bianca Antunes Cortes (2005, p. 40), a consequência de tais raciocínios, radicados no predicado grego de primazia do *logos* no pensamento, é uma “separação entre o ato de conhecer e o ‘para quê se conhece’”, um “esquecimento do outro”, que tem por consequência que “a moral fica relegada a um corolário de uma filosofia [...] que tem o Eu como centro de um movimento centrípeto”, de maneira que a ética “pode ser quando muito uma ‘moral de freio’, diplomacias e concordatas entre os diversos Eus de uma sociedade”. Ora, “qualquer observador mais perspicaz constatará que isto não é ética, é correlação de forças” (CORTES, 2005, p. 40). Essa é a única “ética” que pode decorrer de um paradigma de Estado de Natureza, como proposto por Hobbes e Rousseau.

Lévinas, por outro lado, inverte o silogismo racionalista ao partir da ideia da humanidade e da dignidade do outro como pressupostas em sentido radical, por meio de uma hermenêutica não analítica, mas relacional. Ao fazê-lo, apresenta “uma concepção particular de ética, compreendida como o permanente reconhecimento do outro, que nos antecede e faz com que sejamos alguém” (COELHO JÚNIOR, 2008, p. 213). Assim, em vez de laborar sobre raciocínios materialistas, Lévinas vivifica a filosofia ao trazer os temas da alteridade e da interpelação ética, invocando “uma reflexão ética sobre o reconhecimento e acolhimento litúrgico da alteridade absoluta do outro”; litúrgico porque “a interpelação rompe com todos os paradigmas da certeza lógica e da fundamentação última” (SIDEKUM, 2005, p. 116). Para Lévinas, portanto, a filosofia primeira não é a ontologia, mas a ética (BRESOLIN, 2013).

Tal inversão deriva da concepção de que “o ontológico, a dimensão do ser, deve sua existência e obtém seu sentido a partir da necessidade da justiça na ordem trans-ontológica”, sendo essa justiça que “introduz a medida e a sincronia na ordem diacrônica da experiência ética primitiva entre a subjetividade nascente e a alteridade” (TORRES, 2007, p. 152). Assim, na ética levinasiana, diferentemente da kantiana, “emerge um novo imperativo categórico que, mesmo além da condição de ser anterior a todo pensamento e a toda fundamentação, põe a interpelação ética como princípio da justiça” (SIDEKUM, 2005, p. 118).

Nesse sentido, Lévinas rejeita a ideia de construir uma ética a partir da análise ontológica ou metafísica da substância [*ousia*] alheia, defendendo, por outro lado, a apreciação e o reconhecimento do outro em sua *radical alteridade* (CORTES, 2005). Assim, ao lidar com os deveres éticos em relação ao outro, “não posso ‘instituí-lo’ por comparação, por analogia, nem por projeção ou introjeção, tampouco por processos de fusão afetiva”, posto que tais aproximações “excluem a possibilidade do reconhecimento do outro em sua diferença, em geral reduzindo o outro a mim mesmo, ou concebendo sua existência à minha imagem e semelhança” (COELHO JÚNIOR, 2008, p. 216). Ao fazê-lo, já reduzo sua dignidade na medida em que o aproximo como objeto e não como sujeito (TORRES, 2007).

O adequado tratamento intersubjetivo deve, na visão levinasiana, pressupor a alteridade de forma absoluta: “A relação entre o Outro e eu, não termina em número nem no conceito. O Outro permanece infinitamente transcendente, na epifania de seu rosto ele me chama e me interpela. A alteridade absoluta do Outro me interpela como vítima” (SIDEKUM, 2005, p. 118). Esse reconhecimento ético, portanto, não é obtido por intermédio de raciocínios dedutivos ou analíticos, mas – nas palavras de Buber (2006) – por meio do confronto Eu-Tu, da face do outro que me demanda: “O rosto do próximo significa para mim uma responsabilidade irrecusável, precedendo todo consentimento livre, todo pacto, todo contrato. Escapa a representação; é o próprio colapso da fenomenalidade” (LÉVINAS, 2010, p. 141). A filosofia moral “não precisa de uma filosofia da consciência para fundamentar e construir o eu para depois construir e fundamentar a ética. Alguma coisa me interpela e me obriga a ser responsável por tal” (BRESOLIN, 2013, p. 167).

Desse modo, não é a metafísica que define a ética, mas a ética que é constitutiva da ontologia e do próprio sujeito: “A subjetividade, a razão, e o próprio ser, devem sua existência a um momento trans-ontológico. O trans-ontológico não é, pois, simplesmente uma realidade paralela ao ontológico, senão que serve de fundamento a este” (TORRES, 2007, p. 151). A ética de Lévinas “não aparece aqui como suplemento de uma base existencial prévia; é na éti-

ca entendida como responsabilidade que se funda o próprio núcleo do subjetivo” (LÉVINAS, 1997, p. 1). A inversão silogística encontra seu ápice, portanto, na compreensão da alteridade como núcleo constitutivo do próprio ente, da necessidade do *outro* para minha configuração como ser humano: “eticamente não há subjetividade sem que haja antes uma alteridade radical que a possibilite” (COELHO JÚNIOR, 2008, p. 213).

3.2 A Epifania “Eu-Tu” em Martin Buber

Em sentido bem semelhante laborou Martin Buber, outro fenomenologista também nascido em uma família judaica, e que, em sua obra intitulada “Eu e Tu”, também defende que a construção da subjetividade opera-se em sua comunicação intersubjetiva: “Não há Eu isolado; o Eu realiza-se no encontro com o TU” (VON ZUBEN, 2015, p. 946). Para Buber, no entendimento de Cortes, “não é a partir de sua solidão que o Eu organiza e compreende a realidade. Na origem está um encontro, e é a partir desse encontro que o Eu se torna Eu” (CORTES, 2005, p. 36).

Buber também realça, em consonância com Lévinas, que a atitude do interlocutor nesse encontro não pode visar à análise ontológica ou metafísica da outra parte, pois isso seria uma objetificação do Outro (MARTINS, 2010). Nesse ponto, Lévinas e Buber aproximaram-se da noção contemporânea de colonização do ser, ao demonstrar que a ontologia pode também servir como uma filosofia de poder (TORRES, 2007). Assim, Buber distingue “duas atitudes, duas palavras-princípio, os pares de vocábulos Eu-Tu e Eu-Isso; são dois mundos”, que não podem ser confundidos: “Eu-Isso é a atitude de objetivação do outro, de utilização e de experimentação. O mundo do Isso é coerente no espaço e no tempo. A atitude Eu-Tu estabelece o encontro dialógico” (VON ZUBEN, 2015, p. 946).

Ambas as posturas são complementares: “‘Eu-Tu’ e ‘Eu-Isso’ são dimensões constitutivas do homem; não se trata de uma questão de opção. ‘Eu-Tu’ e ‘Eu-Isso’ são caminhos, são modos pelos quais o homem se realiza no mundo” (CORTES, 2005, p. 36). O problema é quando se utiliza a lógica descritiva no encontro dialógico, o que conduz a uma objetificação do outro: “o homem não pode viver sem o ‘isso’, mas o homem que vive somente com o ‘isso’ não é homem” (BUBER, 1979, p. 39).

A dimensão dialógica da pessoa, portanto, tanto é sua constitutiva ontológica, como também desempenha uma função qualificadora de caráter teleológico do ser humano. Na filosofia de Buber (1982, p. 152), apenas “quando há dois homens, dos quais cada um, ao ter o outro em mente, tem em mente ao mesmo tempo a coisa elevada que a este é destinada e que serve ao cumprimento do seu destino”, ambos com uma postura que não pretende “impor ao outro algo da sua própria realização”, é aí “que se manifesta de uma forma encarnada toda a glória dinâmica do ser do homem.” O reconhecimento dessa teleologia compartilhada condiciona o encontro Eu-Tu e delimita a liberdade de atuação dos entes envolvidos, uma vez que “somente [...] na relação em que se tem em vista a grandeza da vocação à qual o outro é chamado no âmbito da criação, aparece o ser humano que deve realizar o seu ser-próprio e manifestar sua verdadeira natureza humana” (MARTINS, 2010, p. 36).

É importante realçar que a subordinação que os autores fazem da metafísica e da ontologia à ética não implica submissão da realidade à volição. O fato de que “a tensão das possibilidades relacionais é constitutiva da vida de cada um de nós [...] não significa que a rea-

lidade seja fruto da minha (da sua) vontade. Mas, a partir da minha (da sua) liberdade, tenho responsabilidade pelo modo de relação de minha vida” (CORTES, 2005, p. 36).

Por fim, deve-se observar que não basta um reconhecimento abstrato da dignidade alheia, situado no campo metafísico, para a substanciação da ética interpessoal. Sem o entendimento do dever intersubjetivo de generosidade, não há a concretização da alteridade. Nesse norte, Torres (2007, p. 151) explica que Lévinas “concebe o ‘dar’ como um ato metafísico que torna possível a comunicação entre o sujeito e o Outro, assim como também a emergência de um mundo em comum”, bem como que “sem o ‘dar’ ao Outro não haveria subjetividade propriamente falando, assim como sem o receber do outro não haveria racionalidade nem conceitos.”

É aqui que se situa, pois, o entrecruzamento entre o princípio dialógico, a responsabilidade dele decorrente e a ética da hospitalidade que é o objeto mais amplo do presente artigo. Isso porque não há apreciação da alteridade se esta situa-se apenas no campo teórico, desvinculada das necessidades do Outro, de um Outro que não é meramente uma “substância individual de natureza racional”, mas um ser humano de carne e osso, com necessidades carnis precipuaemente fenomenológicas:

O Dasein em Levinas tem fome, sofre as penúrias da contingência existencial e inclina-se para a alteridade. [...] O ato de alimentar-se é o primeiro ato moral. A pessoa que se alimenta recebe da bondade do outro o alimento; por exemplo, na relação entre recém-nascido e mãe, com a família e mais tarde num âmbito social mais abrangente, a sociedade na qual a pessoa vive. Como, ao ser alimentado, houve a satisfação de uma necessidade que possibilita irromper na vida, assim isso ocorre na economia, num momento seguinte. Essa experiência fenomenológica da satisfação das necessidades e do rompimento do egoísmo provoca a primeira experiência ética do ser humano, que é encontrar-se com a alteridade do outro. É uma experiência fenomenológica (SIDEKUM, 2005, p. 119).

Não há, pois, filosofia ética sem a preocupação genuína com as necessidades do outro. Não há humanidade quando um dos humanos da relação passa fome.

4 A HOSPITALIDADE EM DERRIDA

Dadas as características desconstrucionistas que compõem a produção de Jacques Derrida (1930-2004), pensar a hospitalidade a partir desse filósofo implica expor o tema – e o sujeito que faz a análise – a um mundo de possibilidades e complexidades. Isso porque Derrida, em certa dimensão, foi um “estrangeiro”. Mesmo quando questionado sobre sua identidade nacional, se argelino ou francês, afirmou ser francês, argelino e judeu (MATOS, 1998, p. 99). Em outro momento, no início de seu texto sobre cosmopolitismo ele se identifica como um “cidadão do mundo” (DERRIDA, 1997a, p. 11). Isso leva à hipótese de que sua origem possivelmente o influenciou a levantar questões agudas sobre ser ou sentir-se “estrangeiro”. Além de motivar suas reflexões, porém, Derrida inovou nos estudos e nas concepções sobre cosmopolitismo e hospitalidade, criando novos paradigmas – ou agregando novas variáveis – para seu entendimento.

Distanciando-se da tônica kantiana, da hospitalidade como lei e direito, o filósofo franco-argelino optou pela abordagem ética. Para Derrida, restringir a hospitalidade ao direito, sujeito à lógica jurídica, implica sua redução à condição de dispositivo revogável, dependen-

te da soberania da lei e da força do Estado (DERRIDA, 1997b, 1999). Desse modo, pensar a hospitalidade nos termos da proposta derridiana significa pensar essa possibilidade sem condições. A lei incondicional da hospitalidade – que por si se pretende pré-ética, pré-legal e pré-política –, no entanto, é impossível de receber nos moldes da hospitalidade sem, portanto, ser corrompida. Isso porque o hóspede, na figura do visitante, ou do Outro absoluto⁸, ou do refugiado abrigado, pode trazer consigo o bem e o mal, amizade e violência. Desse modo, a *aporia* reside justamente na constatação de que existe um domínio irreconciliável, expresso como lei singular, universal e, ao mesmo tempo, lei particular e condicional. Na hipótese de Derrida, porém, a possibilidade de hospitalidade será amparada pela *im*-possibilidade. Em outras palavras, para que a hospitalidade incondicional seja viável, ela deve ser entendida por meio da perspectiva desconstrucionista de superação de oposições binárias metafísicas.

4.1 A lei e as leis da hospitalidade

No pensamento derridiano a questão da hospitalidade – também chamada de questão *sobre o estrangeiro* ou de questão *do estrangeiro* (*la question de l'étranger*) – está sempre ligada à questão da responsabilidade (DERRIDA, 1997b). A sua análise, portanto, está vinculada a uma reflexão sobre direito e dever, direito e justiça e, conseqüentemente, também conexa a um pensamento sobre política. Ao mesmo tempo, contudo, a questão da hospitalidade é um questionamento do conceito clássico de hospitalidade. Denota-se, portanto, que se trata de repensar as relações que se tecem entre direito e justiça, bem como de apostar na promessa de uma política impossível que coloca a hospitalidade no centro e não a hostilidade. Agora, considerando que este trabalho tem um suporte escasso pela extensão e complexidade das proposições derridianas, este texto trata de algumas formas de hospitalidade apontadas por Derrida, com destaque para aquelas que mais colaboram com a proposta do presente trabalho.

Um ponto fundamental a ser observado é que o conceito de hospitalidade derridiano contém uma *aporia* insolúvel percebida na confluência entre o *condicional* e o *incondicional*. Derrida traduz a *Lei* da hospitalidade como uma lei incondicional e ilimitada, como a oferta do lar a quem chega, ao estrangeiro da subjetividade. Mais do que isso, a Lei da Hospitalidade se oferece, sim, sem pedir seu nome, nem indenização, nem cumprimento de condição mínima (DERRIDA, 1997b, p. 29). Assim, a *Lei* da hospitalidade contrapõe-se às *leis* da hospitalidade, que tratam de direitos e deveres sempre condicionados e condicionais, conforme determinado pelos Tratados e Convenções de relações internacionais. Com efeito, entre a hospitalidade condicionada e a Lei da hospitalidade absoluta, oferecida sem condição e sem dever, existe, ao mesmo tempo, uma heterogeneidade e uma inseparabilidade. Há uma pervertibilidade irreduzível entre ambas, como aponta Derrida (2006). A hospitalidade justa, dada ao outro absoluto, desloca e perverte as leis da hospitalidade jurídica, oferecida por pacto ou convenção, da qual é, “porém, íntima e inseparável” (DERRIDA, 2006, p. 31).

⁸ Hospitalidade é a exposição incondicional e incalculável ao que acontece, ao advento do que vem ou, como lecionava Derrida, “seja quem for”. É o acontecimento singular, excepcional e surpreendente do que vem ou acontece. Derrida chama isso de “absolutamente outro” ou “outro absoluto”, porque é único e absolutamente separado do horizonte intencional e da dimensão cronológica. Acolhê-lo é acolher para além da capacidade do próprio ato de acolher.

Desse modo, a lei incondicional e as leis condicionadas da hospitalidade se movem e se chocam, pelo que se pode afirmar que estão contaminadas. O fato é que, em síntese, *as leis* da hospitalidade limitam, impondo direitos e deveres, e, assim, violam continuamente *a lei* da hospitalidade que “mandaria dar ao recém-chegado um acolhimento sem condição”. Ao mesmo tempo, no entanto, Derrida (2006) escreve:

A lei incondicional da hospitalidade precisa de leis, exige-as. Esta exigência é constitutiva. A lei não seria efetivamente incondicional, se não se tornasse efetiva, concreta, determinada [...] Correria o risco de ser abstrata, utópica, ilusória e, portanto, seu contrário. Para ser o que é, a lei precisa, portanto, das leis que, no entanto, a negam, em todo caso a ameaçam, às vezes a corrompem ou pervertem. E devem sempre poder fazê-lo. Porque essa perversibilidade é essencial, irreduzível [...] É o preço da perfectibilidade das leis. E, portanto, de sua historicidade. Reciprocamente, as leis condicionais deixariam de ser leis de hospitalidade se não fossem guiadas, inspiradas, aspiradas, mesmo exigidas, pela lei da hospitalidade incondicional (p. 83).

Desse modo, pode-se perceber que essa hospitalidade contraditória, paradoxal e difícil, concebida por Derrida, tenta romper ou dissociar-se do conceito mais tradicional de hospitalidade e da própria tradição dentro da qual a hospitalidade foi postulada em seu sentido clássico: isto é, pensado na ilustração do dono de uma casa, de seu próprio lugar, portador da lei da casa, que momentaneamente abriria suas portas para receber o outro, constituindo-se como sujeito soberano por meio desse ato.

4.2 Caridade e tolerância em Derrida

Intimamente ligados a essa concepção clássica estão, ainda, os conceitos de “caridade” e “tolerância”, que Derrida busca desconstruir. A tolerância seria o inverso da hospitalidade ou, em todo caso, o seu limite. “Se acredito que sou hospitaleiro porque sou tolerante, é porque quero limitar o meu acolhimento, manter o poder e controlar os limites da ‘minha casa’ [*chez moi*], da minha soberania, do meu ‘eu posso’” (DERRIDA, 2004, p. 135). Além disso, Derrida escreve que a tolerância estaria sempre do lado da “razão do mais forte”, pois seria “uma marca suplementar de soberania”, “a cara amiga da soberania que diz, das suas alturas, ao outro: deixo-te viver, tu não és insuportável, abro-te um lugar na minha casa, mas não te esqueças: estou na minha casa (DERRIDA, 2004, p. 138).

Dessa forma, Derrida vai além do sentido comum e hegemônico de hospitalidade ao pensar a hospitalidade incondicional fora do que chama de “lógica do convite”, que se entende nos limites de um convite que oferece acolhimento com base na condição de o hóspede estar em conformidade com os regulamentos. Do ponto de vista derridiano, a hospitalidade, justa e incondicional, está previamente aberta para aqueles que não são esperados ou convidados, para aqueles que chegam como absolutamente estranhos, não identificáveis e imprevisíveis na chegada, e o outro completamente diferente. Não se pode ignorar, no entanto, que a hospitalidade da visita sempre traz o risco de morte. Desse modo, o presente da hospitalidade requer um processo de crescente dessubjetivação. Requer a “entrega de si mesmo”; que o sujeito se ofereça como dádiva. Conseqüentemente, trata-se de ir além da lógica econômica do reconhecimento – segundo a qual a dádiva é fonte constitutiva de sujeitos idênticos e

identificáveis. Para que haja dádiva, ela deve ser sem reconhecimento, nem por parte do doador tampouco por parte do destinatário.

Para dizer a verdade, a dádiva não deve sequer aparecer ou significar, consciente ou inconscientemente, como tal perante os donatários, sejam eles sujeitos individuais ou coletivos. Tão logo a dádiva apareça como [...] como tal, como o que é, em seu fenômeno, seu significado e sua essência, estarão envolvidos em uma estrutura simbólica, sacrificial ou econômica que anulará a dádiva no círculo ritual da dívida. A mera intenção de dar é [...] suficiente para tomar a reciprocidade como certa. A mera consciência da dádiva devolve imediatamente a si mesma a imagem gratificante do bem ou da generosidade, do ser-doador que, conhecendo-se como tal, se reconhece circulando, especulativamente, numa espécie de auto-reconhecimento, de aprovação de si e de gratidão narcisista (DERRIDA, 1995, p. 32).

Assim, segundo Derrida, é necessário que o presente (da hospitalidade) ultrapasse a lógica do cálculo econômico, típica do direito da casa e da família. O dom deve persistir como não econômico, e isso não porque seja completamente estranho ao círculo econômico, mas porque guarda com ele uma relação de estranheza familiar. Para se oferecer um verdadeiro presente – a exemplo do presente da hospitalidade –, porém, é necessário calcular, selecionar, filtrar, sacrificar (DERRIDA, 2000)⁹. Logo, o que deveria ser, por essência, incalculável tem que se submeter às leis do cálculo que o negam e pervertem.

O caminho percorrido até aqui, portanto, conduziu este estudo às mais inconciliáveis complexidades do desafio ético de acolher o estrangeiro, para o qual é necessário investigar alternativas éticas para o conflito de convivência.

5 MULTICULTURALISMO EM TAYLOR E A COEXISTÊNCIA

A noção de multiculturalismo é hoje cada vez mais utilizada, não só no meio acadêmico e político, mas também na vida cotidiana, por um leque diversificado de indivíduos, de forma que o seu significado está associado a diferentes significados, o que não contribui em nada para esclarecer seu significado (HALL, 2003, p. 51). Da mesma forma que acontece com as abordagens teóricas da política, da moral, das instituições democráticas, das normas jurídicas, etc., uma teoria “multicultural” pode privilegiar tanto uma perspectiva descritiva quanto prescritiva. No primeiro caso, pretende-se especialmente expor fenômenos que ocorrem na sociedade, explicar a realidade, enquanto, no segundo caso, o objetivo é prescrever, determinar formas corretas ou mais razoáveis, legítimas, pelas quais certas situações devem ser organizadas – esclarecendo que as abordagens teóricas podem naturalmente combinar as duas perspectivas. Nesta parte do texto a abordagem teórica prescritiva do multiculturalismo é privilegiada, mais especificamente no contexto das propostas de Charles Taylor, que destacou a necessidade de o direito ao reconhecimento e o direito à identidade convergirem para uma dignidade universal (LUKŠIČ HACIN, 2016, p. 80). Dada a extensão das abordagens

⁹ Sobre isso, Derrida (2000, p. 70) afirma que “o paradoxo, o escândalo, a aporia nada mais são do que o sacrifício: a exposição do pensamento conceitual ao seu limite, à sua morte e finitude. A partir do momento que estou em uma relação com o outro, com o olhar, com o pedido, com o amor, com o chamado do outro, sei que só posso responder sacrificando a ética, isto é, o que me obriga a responder também da mesma forma, no mesmo momento, a todos os outros. Eu dou (a) morte, perjúrio, por isso não preciso levantar a faca sobre meu filho no cume do monte Moriá”.

de Taylor, como foi feito na parte sobre Derrida, este estudo manterá o foco apenas em algumas dimensões do todo.

5.1 A antropologia filosófica e o juízo tayloriano sobre a modernidade

Para concretizar a proposta deste estudo, faz-se necessária uma reflexão sobre a antropologia filosófica de Taylor, que permita um melhor entendimento de sua posição diante das aporias da modernidade. Diante disso, denota-se que toda a obra de Taylor é marcada pela tentativa de desmascarar os limites da antropologia empirista. É profunda a sua convicção de que as “ciências humanas” não podem basear-se no modelo naturalista das “ciências exatas”, porque a pessoa, o ser humano, transcende e ultrapassa as categorias objetivistas das ciências naturais. Para Taylor, fazer “ciência do homem” significa interpretar sem desconsiderar as motivações do sujeito e sua própria autointerpretação.

A identidade humana sempre se configura, em Taylor, sobre os fundamentos de uma ontologia do bem moral. A questão é reconhecer que, além das preferências individuais e convenções sociais, existe um plano axiológico com o qual o sujeito moral, em qualquer caso, também inconscientemente se enfrenta, para adquirir um sentido cheio de sua própria identidade. O fundamento ontológico da ideia do bem é, portanto, para Taylor, a condição para o fundamento da identidade pessoal (NEPI, 2000, p. 74).

Além disso, “o mundo moral tayloriano é um mundo de significados, de coisas que estão em nossos corações, de motivações” (COSTA, 2001, p. 105). É exatamente por isso que o dilema central da cultura moderna, para Taylor, é a perda de horizontes de valores transcendentais, compartilhados e vivenciados objetivamente (HONNETH, 1996, p. 41). Como o limite maior da cultura contemporânea é o individualismo, a solução que Taylor propõe pode ser definida como “uma espécie de hermenêutica que salva as conexões comunitárias, nas quais foi originalmente depositada o ideal de autenticidade” (HONNETH, 1996, p. 40). Assim, a autorrealização autêntica, capaz de promover plenamente o ser humano, não pode prescindir dos horizontes de valores comunitários, subentendidos na natureza intrínseca dialógica e relacional do ser humano.

5.2 As relações dialógicas e a construção da identidade

No centro da antropologia de Taylor está, como já foi dito, uma perspectiva dialógica da pessoa e de sua identidade. É o diálogo, a relação que é a matriz originária da pessoa, e é somente no diálogo, na relação, na partilha, no sair de si que a pessoa se doa, se reconhece, se desenvolve de forma coerente e completa (TAYLOR, 1992). Sobre isso, Taylor escreve que a identidade pessoal será sempre definida no diálogo favorável ou contrário às coisas “que nossos outros-importantes querem ver assumidas em nós. Mesmo depois de deixarmos para trás algumas dessas pessoas importantes – nossos pais, por exemplo [...], o diálogo com eles continua para o resto de nossas vidas” (TAYLOR, 1992, p. 32-33).

Além disso, a partir das críticas literárias de M. Bakhtin, Taylor teoriza sobre o ser como diálogo, comunicação, polifonia, sendo esta última, por definição, a harmonia das vozes, cada uma em sua incomparável singularidade de timbre, tom, cor. Essa é a raiz da identida-

de que se constrói e se dá pelo reconhecimento positivo¹⁰ da diferença, e que, a partir desse mesmo reconhecimento, pode construir uma imagem de si e do mundo mais articulada e complexa.

5.3 O reconhecimento do outro e a dignidade humana

Chamando a atenção para o debate sobre a diversidade e sua busca pelo reconhecimento, que parece não ter solução pacífica e profunda nas sociedades pluralistas, Taylor pergunta-se por que no atual contexto histórico e cultural se tornou tão decisivo e vital ter ou não ter reconhecimento, dar ou não reconhecimento. Quase sintetizando em uma frase toda a sua busca pelas “raízes da identidade moderna”, o autor afirma que “a demanda por reconhecimento [...] adquire uma certa urgência pela suposta relação entre reconhecimento e identidade” (TAYLOR, 1992, p. 25). Ora, se a identidade sintetiza a definição que cada pessoa tem de si mesma, as características fundamentais que fazem de cada indivíduo um ser humano único, então essa identidade é formada e mantida, em parte, pela existência ou inexistência do reconhecimento dos demais, e muitas vezes por seu reconhecimento incorreto (*misrecognition*) (TAYLOR, 1992).

Afinal, verifica-se que as diferenças são inerentes ao fenômeno da hospitalidade, pois “não é o encontro do Eu com ele mesmo; é um encontro com o Outro, com o que é diferente de mim. A relação não é entre iguais. É um encontro entre diferentes, não existe nenhuma garantia de reciprocidade”. A alternativa, contudo, seria construída pela interlocução intencional, uma vez que “é ouvindo, é prestando atenção no que é diferente de mim que posso ser tocado pelo sentimento da responsabilidade” (CORTES, 2005, p. 36).

Assim, aproximando-se desse ponto da temática da recepção do estrangeiro, o reconhecimento implica necessariamente respeito a uma dimensão essencial e peculiar da dignidade da pessoa. Como foi apontado na introdução deste estudo, a ideia do respeito como um direito natural de todo ser humano é afirmada quando o valor de cada pessoa é reconhecido, sem relação com o lugar que ocupa nas hierarquias sociais, de modo que o valor de cada indivíduo está ontologicamente relacionado à sua existência; é uma dignidade ontológica que merece respeito por si mesma (NEPI, 2000, p. 79).

Com base nessa ideia de dignidade, a presença de uma relação com a questão da ética da autenticidade é claramente confirmada, pois seria digna apenas a vida em que a autenticidade é perseguida na originalidade do ser único (TAYLOR, 1997, p. 299). Por conseguinte, respeitar, favorecer e cultivar a diferença intrínseca de cada ser humano significa, afinal, respeitar a dignidade inalienável de cada um (TAYLOR, 1992, p. 28).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A crise migratória não termina nos limites das relações internacionais e das considerações sobre a responsabilidade dos Estados. Assim, o presente estudo empreendeu um itinerário filosófico com o objetivo de estabelecer alguns parâmetros éticos adequados à comple-

¹⁰ A ideia de reconhecimento está orientada para a busca da satisfação e valorização das necessidades particulares dos indivíduos, como membros de grupos culturais específicos (GUTMANN, 1992).

xidade do problema, por meio de um diálogo a partir de quatro matrizes filosóficas que, em alguns pontos, coincidem e, em outros, se estendem por diferentes vertentes. A interação entre elas viabiliza, porém, um prisma teórico minimamente consistente para oferecer alternativas ao desafio de proteger o estrangeiro desde a construção de uma ideia de cidadania cosmopolita.

No que se refere às contribuições dessas reflexões teóricas, o cosmopolitismo moral destaca, conforme proposto por Isaiah Berlin, que as semelhanças básicas entre os seres humanos constituem a ponte para a imaginação e empatia de outras culturas. Seria por meio da pesquisa empática que os diferentes valores seguidos por outras culturas podem ser compreendidos e respeitados. O cosmopolitismo moral, ao colocar o ser humano em uma posição ética em relação ao outro, que impõe que todos os indivíduos devem reger seu comportamento pelo respeito mútuo e reconhecer seus semelhantes como peças cruciais de interesse moral, tem aplicabilidade e significado no pluralismo preconizado por Berlin e está de acordo com o que preconiza o multiculturalismo de Taylor. Ou seja, as ações humanas são restringidas pelo dever moral de respeitar e preservar os direitos humanos dos outros. O pluralismo de valores de Berlin também defende a existência de uma variedade de culturas em uma coexistência tolerante de diferenças culturais (BERLIN, 1992), o que mostra a inviabilidade incontestável de estereótipos razoáveis sobre os estrangeiros.

Em uma perspectiva fenomenológica, Lévinas e Buber, por sua vez, distinguem-se das fundamentações logocêntricas de fundo substancialista prevalentes desde a filosofia grega e inovam ao inverter os silogismos clássicos, colocando a ética como precedente à metafísica ou à ontologia. Para esses autores, buscar derivar as obrigações que se tenha com o Outro a partir de uma definição de sua natureza ou substância, é objetificá-lo, ou – como diria Torres (2007) – colonizá-lo, em uma postura típica de um encontro Eu-Isso. Deve-se, antes, pressupor de forma absoluta a alteridade radical presente no encontro Eu-Tu e reconhecer as correspondentes obrigações de generosidade mútua que são inerentes à própria constituição da humanidade dos sujeitos ali envolvidos.

Derrida também se opõe à tendência jurídica de Kant, pois, para o filósofo franco-margrebino, restringir a hospitalidade ao direito implica a perda de eficácia e a redução à condição de dispositivo revogável, dependente do apoio dos legisladores. Além disso, Derrida remove qualquer idealismo ao apontar as complexidades irreconciliáveis que cercam a questão da hospitalidade percebida no conflito entre a lei da incondicionalidade e os termos condicionantes que precisamente conferem viabilidade à recepção. A contribuição resultante é a constatação de que riscos e perigos são inerentes à proteção do estrangeiro, de modo que a preservação ideal da soberania do hospedeiro envolveria a impossibilidade ontológica de qualquer ser hospitaleiro. Por outro lado, as abordagens derridianas endossam a perspectiva predominantemente ética e realista de acolher no estrangeiro, o que implica que o presente da hospitalidade deve necessariamente ultrapassar a lógica econômica e, por isso, é necessário calcular, selecionar, pesar e filtrar.

Por fim, diante da anulação dos idealismos utópicos e da inevitabilidade dos riscos – percebidos na análise derridiana –, o multiculturalismo de Taylor fundamenta a experiência intercultural, entre estrangeiros e nacionais, como uma escolha, motivada pela construção de autenticidade a partir do reconhecimento do outro e de sua dignidade, pois “a projeção

de uma imagem do outro como ser inferior e desprezível pode, na verdade, ter um efeito de distorção e opressão, a ponto de essa imagem ser internalizada” (TAYLOR, 1992, p. 36) e desconstruir a própria natureza de quem está exposto ao desafio de acolher o próximo.

Essas três matrizes filosóficas, apesar de suas divergências, convertem a abordagem ética que busca fundamentar a proteção aos estrangeiros no contexto da crise dos refugiados. Em suma, o paradigma cosmopolita comunica a ideia de cidadão do mundo com ênfase na dignidade de cada sujeito. Por sua vez, Derrida retira idealismos utópicos do tom jurídico kantiano, endossa a dimensão ética do problema e apresenta as complexidades do desafio ao opor soberania e hospitalidade. Por fim, o multiculturalismo de Taylor mostra a alteridade e o reconhecimento do outro como alternativa ética para a experiência da solidariedade.

Tais bases teórico-filosóficas podem contribuir enormemente no processo reflexivo de estabelecimento de novos fundamentos racionais para não só superar um modelo de cidadania e acolhimento alicerçado em visões de mundo e narrativas eminentemente regulatórias liberais-individualistas, as quais não dão conta de reduzir a complexidade com que se apresentam as diásporas contemporâneas, mas, por outro lado, estabelecer um cenário emancipatório, abrindo novas possibilidades de solução para os fenômenos de mobilidade humana forçada, a partir de um substrato teórico plural, empático, solidário e hospitaleiro.

REFERÊNCIAS

- BECK, Ulrich. *The Cosmopolitan Vision*. Trad. Ciaran Cronin. Cambridge: Polity Press, 2006.
- BECK, Ulrich; GRANDE, E. *Cosmopolitan Europe*. Trad. Ciaran Cronin. Cambridge: Polity Press, 2007.
- BENHABIB, Seyla. *The Rights of Others*. Aliens, Residents and Citizens. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- BERLIN, Isaiah. *The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas*. Edited by Henry Hardy. New York: Vintage Books, 1992.
- BOÉCIO. *Escritos* (Opuscula Sacra). Tradução, estudos introdutórios e notas de Juvenal Savian Filho. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- BREDLOW, Luís Andres. Polités y Kosmopolités: algunas notas sobre ciudadanía y filosofía en el mundo antiguo. In: JORNADA DE FILOSOFÍA POLÍTICA, 4., 2007. Barcelona. *Anais* [...]. Barcelona: Universitat de Barcelona, 2007.
- BRESOLIN, Keberson. Autonomia versus heteronomia: o princípio da moral em Kant e Levinas. *Conjectura: Filosofia e Educação*, v. 18, n. 3, p. 166-183, 2013.
- BUBER, Martin. *Do diálogo e do dialógico*. São Paulo: Perspectiva, 1982.
- BUBER, Martin. *Eu e tu*. São Paulo: Cortez & Moraes, 1979.
- BUBER, Martin. *Eu e Tu*. Tradução Newton Aquiles von Zuben. 10. ed., 4. reimpressão. São Paulo: Centauro, 2006.
- CHEAH, Pheng. Cosmopolitanism. *Theory, Culture & Society*, v. 23, n. 2-3, p. 486-496, 2006.
- COELHO JUNIOR, Nelson. Da fenomenologia à ética como filosofia primeira: notas sobre a noção de alteridade no pensamento de E. Lévinas. *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 2, 2008.
- CORTES, Bianca Antunes. Ética é limite. *Trabalho, Educação e Saúde*, v. 3, n. 1, 2005, p. 31-49.
- COSTA, Paolo de. *Verso un'ontologia dell'umano: Antropologia e antropologia filosófica* in Charles Taylor. Milano: Unicopli, 2001.
- DERRIDA, Jacques. *Dar (el) tiempo I*. La moneda falsa. Barcelona, Paidós, 1995.
- DERRIDA, Jacques. *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!* Paris: Galilée, 1997a.
- DERRIDA, Jacques. *De l'hospitalité: Anne Dufourmantelle invite Jacques Derrida à répondre*. Paris: Calmann-Lévy, 1997b.
- DERRIDA, Jacques. *Manifeste pour l'hospitalité*. Paris: Éditions Paroles d'Aube, 1999.
- DERRIDA, Jacques. *Dar la muerte*. Barcelona: Paidós, 2000.
- DERRIDA, Jacques. Autoinmunidade: suicídios simbólicos y reales. In: BORRADORI, G. *La filosofía en una época de terror: diálogos con Jürgen Habermas y Jacques Derrida*. Buenos Aires: Taurus, 2004.

- DERRIDA, Jacques; Dufourmantelle, Anne. *La hospitalidad*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor, 2006.
- GAY, Peter. *The Enlightenment: The Rise of Modern Paganism*, New York: Norton, 1995. V. 1.
- GUTMANN, Amy. Introduction. In: GUTMANN, Amy (ed.). *Multiculturalism: examining the politics of recognition*. New Jersey: Princeton University Press, 1992, p. 3-24.
- HABERMAS, Jürgen. Kant's Idea of Perpetual Peace, with the benefit of two hundred years hindsight. In: BOHMAN, J.; LUTZ-CACHMANN, M. (ed.). *Perpetual Peace: Essays on Kant's Cosmopolitan Ideal*. Cambridge: MIT Press, 1997. p. 113-154.
- HABERMAS, Jürgen. *The Postnational Constellation: Political Essays*. Trad. e ed. Max Pensky. Cambridge: MIT Press, 2001.
- HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: UFMG, 2003.
- HARVEY, David. *Cosmopolitanism and the Geographies of Freedom*. New York: Columbia University Press, 2009.
- HAYDEN, Patrick. *Cosmopolitan Global Politics*. Aldershot: Ashgate, 2005.
- HELD, David. *Democracy and the Global Order: From the Moderns State to Cosmopolitan Governance*. Stanford: Stanford University Press, 1995.
- HELD, David. Principles of Cosmopolitan Order. In: BROCK, G.; BRIGHOUSE, H. (ed.). *The Political Philosophy of Cosmopolitanism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. p. 10-27.
- HELD, David. *Cosmopolitanism: Ideals and Realities*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- HOMERO. *Odisséia*. Trad. Christian Werner. São Paulo: CosacNaify, 2014.
- HONNETH, Axel. L'Antropologia filosófica di Charles Taylor. *Fenomenologia e Società*, Milano, v. 19, n. 1-2, 1996, p. 25-41.
- JOAS, Hans. *A sacralidade da pessoa: nova genealogia dos direitos humanos*. São Paulo: Unesp, 2012.
- KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. Paulo Quintela, Porto: Porto, 1995.
- KANT, Immanuel. *Sobre la Paz Perpetua*. 6. ed. Trad. Joaquín Abellán. Madrid: Editorial Tecnos, 1998.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Otherwise than being or beyond essence*. Netherlands: Springer, 2010.
- LÉVINAS, Emmanuel. Entrevistas com Emmanuel Lévinas. *Cadernos de Subjetividade*, v. 5, n. 1, 1997. p. 9-38.
- LINKLATER, Andrew. Moral Progress and World History: Ethics and Global Interconnectedness. In: HOOFF, S. T.; VANDEKERCKHOVE, W. *Questioning Cosmopolitanism*. London: Springer, 2010. p. 21-36.
- LONG, Anthony. A. The Concept of the Cosmopolitan in Greek & Roman Thought. *Daedalus*, v. 137, n. 3, p. 50-58, 2008.
- LUKŠIČ HACIN, Marina. Theorizing the Concept of Multiculturalism Through Taylor's "Politics of Recognition". *Two Homelands*, n. 44, p. 79-81, 2016.
- MARTIN, Richard P. Apresentação. In: HOMERO. *Odisséia*. Trad. Christian Werner. São Paulo: CosacNaify, 2014.
- MARTINS, Jasson da Silva. A existência intersubjetiva em Martin Buber. *Argumentos*, Fortaleza, a. 2, n. 4, 2010.
- MATOS, Olgária. Sociedade: tolerância, confiança, amizade. *Revista USP*, v. 37, p. 92-100, 1998.
- MOLES, John L. Cynic Cosmopolitanism. In: GOULET-CAZÉ, M. O.; BRANHAM, R. B. (ed.). *The Cynics: The Cynic Movement in Antiquity and Its Legacy*. Berkeley: University of California Press, 1996. p. 105-120.
- NEPI, Paolo. *Individui e Persona*. Roma: Studium, 2000.
- PIKETTY, Thomas. Acerca de la situación migratoria en Europa. In: PIKETTY, Thomas. *¡Ciudadanos, a las urnas! Crónicas del mundo actual*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 2017. p. 61-64.
- PLUTARCO. *Plutarch Moralia*. Trad. Frank Cole Babbitt. Cambridge: Harvard University Press, 1962. V. 4.
- SCUCCIMARRA, Luca. *I confini del mondo: storia del cosmopolitismo dall'antichità al settecento*. Bologna: Il Mulino, 2006.
- SIDEKUM, Antonio. Liturgia da alteridade em Emmanuel Levinas. *Utopia y Praxis Latinoamericana*, v. 10, n. 31, p. 115-123, 2005.
- SILOVE, Derrick; VENTVOGEL, Peter; REES, Susan. The contemporary refugee crisis: an overview of mental health challenges. *World Psychiatry*, v. 16, n. 2, p. 130-139, 2017.
- SOUZA, Ricardo Timm de. *Sentido e alteridade: dez ensaios sobre o pensamento de Emmanuel Lévinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.
- SPAEMANN, Robert. Sobre el concepto de dignidad. *Persona y Derecho*, n. 19, p. 13-33, 1998.
- SYPNOWICH, Cristine. *The Political Philosophy of Cosmopolitanism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- TAYLOR, Charles. *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers 2*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- TAYLOR, Charles. *The Ethics of Authenticity*. Cambridge: Harvard University Press, 1991.

TAYLOR, Charles. *Multiculturalism: examining the politics of recognition*. Edited and introduced by Amy Gutmann. New Jersey: Princeton University Press, 1992.

TAYLOR, Charles. *La liberté des modernes*. Paris: Presses Universitaires de France, 1997.

TORRES, Nelson Maldonado. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFUGUEL, Ramón. (ed.). *El giro decolonial*. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Iesco; Pensar; Siglo del Hombre Editores, 2007. p. 127-167.

VON ZUBEN, Newton A. *Tu eterno e religiosidade no pensamento de Martin Buber*. Horizonte, Belo Horizonte, v. 13, n. 38, p. 941-968, 2015.

ZAGALO, Gonçalo. Hospitalidade e soberania: uma leitura de Jacques Derrida. *Revista Filosófica de Coimbra*, v. 15, n. 30, p. 307-323, 2006.