

UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL
CENTRO DE FILOSOFIA E EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA – MESTRADO

SANDRA PATRICIA EDER COMANDULLI

A ÉTICA DA HOSPITALIDADE NO ACOLHIMENTO DO OUTRO

**CAXIAS DO SUL – RS
2016**

SANDRA PATRICIA EDER COMANDULLI

A ÉTICA DA HOSPITALIDADE NO ACOLHIMENTO DO OUTRO

Dissertação de Mestrado apresentada, no Programa de Pós-Graduação, da Universidade de Caxias do Sul, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestra em Filosofia.

Orientador:

Prof. Dr. André Brayner de Farias

**CAXIAS DO SUL – RS
2016**

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Universidade de Caxias do Sul
UCS - BICE - Processamento Técnico

C741e Comandulli, Sandra Patricia Eder, 1971-
A ética da hospitalidade no acolhimento do outro / Sandra Patricia
Eder Comandulli. – 2016.
102 f. ; 30 cm

Apresenta bibliografia.
Dissertação (Mestrado) – Universidade de Caxias do Sul, Programa de
Pós-Graduação em Filosofia, 2016.
Orientador: Prof. Dr. André Brayner de Farias.

1. Ética . 2. Hospitalidade. I. Título.

CDU 2. ed.: 17

Índice para o catálogo sistemático:

1. Ética	17
2. Hospitalidade	338.483.13

Catalogação na fonte elaborada pela bibliotecária
Carolina Machado Quadros – CRB 10/2236.



UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL

“A ética da hospitalidade no acolhimento do outro”

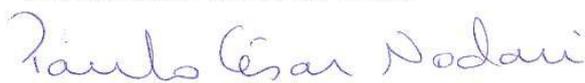
Sandra Patricia Eder Comandulli

Dissertação de Mestrado submetida à Banca Examinadora designada pela Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Caxias do Sul, como parte dos requisitos necessários para a obtenção do título de Mestre em Filosofia. Linha de Pesquisa: Conceitos Fundamentais de Ética.

Caxias do Sul, 20 de abril de 2016.

Banca Examinadora:


Prof. Dr. André Brayner de Farias (orientador)
Universidade de Caxias do Sul


Paulo César Nodari
Universidade de Caxias do Sul


Prof. Dr. Ricardo Tamm de Souza
Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

SANDRA PATRICIA EDER COMANDULLI

A ÉTICA DA HOSPITALIDADE NO ACOLHIMENTO DO OUTRO

Dissertação de Mestrado apresentada, no Programa de Pós-Graduação, da Universidade de Caxias do Sul, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestra em Filosofia.

Orientador:

Prof. Dr. André Brayner de Farias

Aprovada em ____/____/____

Banca Examinadora

Prof. Dr. André Brayner de Farias
Universidade de Caxias do Sul

Prof.(a) Dr.(a)
Universidade

Prof.(a.) Dr.(a)
Universidade

AGRADECIMENTOS

A Deus, minha gratidão pela concretização desse momento.

Ao meu esposo Fernando e aos nossos filhos, Pedro e Tiago, pelo amor e confiança. À minha madrinha, Ana Maria, pela amizade e disponibilidade em me ajudar sempre que preciso.

Ao Professor Dr. André Brayner de Farias, meu orientador, pela acolhida, pelos valiosos ensinamentos e pelas oportunidades que me concedeu durante o desenvolvimento deste trabalho. Obrigado por ter acreditado em mim.

Aos Professores, Dr. Ricardo Timm de Souza e Dr. Paulo Cesar Nodari que, gentilmente, se prontificaram a compor a banca avaliadora deste trabalho.

Aos Professores do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UCS, pelos momentos de aprendizagem e amizade.

À Daniela, secretária do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UCS, pelo carinho e hospitalidade.

Aos colegas de Mestrado, companheiros de jornada, pela gratificante convivência.

À CAPES e ao CNPq pela liberação de bolsas e recursos para o desenvolvimento da pesquisa.

“Eu te abençoo, ó meu hóspede, meu convidado – diz o santo rabino –, pois teu nome é: Aquele que caminha. O caminho está em teu nome. A hospitalidade é cruzamento de caminhos.”

“A responsabilidade é filha do diálogo sobre o qual, ingenuamente, ela se apoia. A hospitalidade é entendimento silencioso. Tal é a sua particularidade...”

Edmond Jabès

RESUMO

Nesta pesquisa o objetivo é discutir o tema da ética da hospitalidade que ainda desafia a humanidade, nesse início de século XXI, com os fluxos migratórios desordenados e a mobilidade global provocada por conflitos étnico-raciais e econômicos. No texto é feita uma análise conceitual, acerca da hospitalidade condicional e da hospitalidade incondicional com referência histórico-bibliográfica, com base nos estudos feitos por Kant, Levinas e Derrida. Kant formalizou o direito cosmopolita em que as condições da hospitalidade universal estão restritas ao direito de visita e que beneficia somente os cidadãos do Estado; Levinas defende a ética da alteridade em que o acolhimento é irrestrito e o eu que acolhe tem responsabilidade infinita sobre o outro e que transcende a presença de um terceiro; e a proposta de Derrida para o conceito de hospitalidade sob o prisma da desconstrução, traduzida na abertura política e jurídica, para que se avance numa nova responsabilidade quanto ao tema. Neste exercício de compreensão do alcance conceitual de hospitalidade, propõem-se uma análise de forma interrogante e não conclusiva sobre a incondicionalidade na ética de Levinas, numa perspectiva contemporânea que nos coloca frente a paradoxos que perpassam o tema da hospitalidade.

Palavras-chave: Ética. Hospitalidade. Acolhimento. Alteridade. Responsabilidade.

ABSTRACT

In this research the aim is to discuss the issue of ethics of hospitality that still defies humanity, in the beginning of XXI century, with disorderly migration and global mobility caused by ethnic-racial and economic conflicts. The text is making a conceptual analysis about the conditional and unconditional hospitality with historical references, based on studies made by Kant, Levinas and Derrida. Kant formalized cosmopolitan rights where the conditions of the universal hospitality are restricted to the rights of access and that only benefit the citizens of the state; Levinas defends the ethics of alterity in which the welcoming is unrestricted and the one hosting has infinite responsibility for the other and that transcends the presence of a third party; and the proposal of Derrida to the concept of hospitality is from the perspective of deconstruction of it, translated into policy and legal opening to move forward on a new responsibility on the subject. In this exercise of understanding the conceptual reach of hospitality, is proposed an analysis of in questioner form and not conclusive about the unconditionality in ethics of Levinas, a contemporary perspective that puts us face to face with paradoxes that permeate the theme of hospitality.

Keywords: Ethics. Hospitality. Welcoming. Alterity. Responsibility.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	9
2 HOSPITALIDADE	12
3 O DIREITO COSMOPOLITA DE KANT	21
4 O LUGAR DO OUTRO EM LEVINAS	37
5 O CONCEITO DE HOSPITALIDADE EM DERRIDA	64
6 CONSIDERAÇÕES FINAIS	92
REFERÊNCIAS	98

1 INTRODUÇÃO

O objeto do presente estudo é a ética da hospitalidade sobre a qual são feitas algumas reflexões à luz das contribuições filosóficas de Kant, Levinas e Derrida.

A partir de fatos contemporâneos, tais como, os fluxos migratórios e a mobilidade global, o texto faz uma análise conceitual, com referência histórico-bibliográfica, acerca da hospitalidade condicional e da hospitalidade incondicional. Este é um tema relevante na contemporaneidade e apresenta uma demanda iminente por soluções relacionadas à mobilidade global, quase uma diáspora que está ocorrendo pelo mundo, sobretudo quando os movimentos de imigração não são organizados, ao contrário, são forçados por inúmeras razões, como conflitos étnicos, religiosos, econômicos e os países para onde rumam os imigrantes também enfrentam crises de ordem econômica e social e que não se mostram dispostos a aceitá-los amistosamente. Os fluxos migratórios que se intensificaram ao redor do mundo, a contar da década de 1970, movimentando as populações de regiões e áreas conflituosas – seja pela precariedade econômica, pelas disputas territoriais ou pela ação de desastres naturais – em direção a países e regiões mais prósperas e pacificadas, fazem-nos deparar com o grandioso desafio da hospitalidade, traduzido no ato do encontro com o estranho, com o outro e com os conflitos que são consequentes.

O direito cosmopolita de Kant estabelece condições para a hospitalidade universal restrita ao direito de visita, tendo como beneficiários somente os cidadãos do Estado. A condicionalidade, representada pelas leis escritas e pelo dever de cumpri-las, impõe um limite para o alcance da hospitalidade. A ética da alteridade de Levinas propõe o acolhimento irrestrito e a responsabilidade infinita ao outro. Deslocar a hospitalidade do âmbito condicional para o incondicional significa transpor as barreiras legais e geográficas que o direito, os acordos, os tratados e convenções dos Estados impõem e decidir pela lei não escrita da hospitalidade, a lei da acolhida absoluta. A incondicionalidade coloca-nos frente a paradoxos que perpassam o tema da hospitalidade. Derrida formula o conceito de hospitalidade sob o prisma da desconstrução, traduzida na abertura política e jurídica, para que se avance numa nova responsabilidade quanto à hospitalidade. A partir da leitura que faz da hospitalidade em Kant e em Levinas, Derrida propõe a possibilidade de uma

passagem entre a ética e a política, entre a justiça e o direito, que pode representar um passo em direção à hospitalidade incondicional. Não podemos ignorar a existência das leis que regem a hospitalidade, mas por outro lado, é o próprio conteúdo das leis que deve ser objeto de questionamento e confrontado com a exigência de justiça. Uma decisão pela lei não escrita da hospitalidade, ou seja, pela lei sem restrições, implicará uma tensão entre, de um lado, princípios éticos e o apelo por justiça e, de outro, o cumprimento das leis.

A hospitalidade, esse tema tão latente no contexto mundial, é o grande desafio ético e político que se apresenta aos países que recebem imigrantes, que têm de administrar suas fronteiras e lidar com os recém-chegados. A questão fica tão mais delicada, na medida em que abrir as portas para a imigração parece ser inviável para a maioria desses países que já enfrentam suas próprias crises internas no que concerne à oferta de empregos, elevados gastos sociais, êxodo rural e inchaço das grandes cidades.

A hospitalidade defronta-nos com o desafio da aceitação do desconhecido, pois acolher o outro é correr um risco. O estranho pode representar uma ameaça à segurança de quem o acolhe, assim como o próprio estrangeiro, ao ser recebido, sofre com a ameaça de ser transformado no mesmo, de não ter preservada a sua cultura, seus laços de pertencimento, sua identidade e sua diferença. Neste contexto, questiona-se a respeito da possibilidade de se concretizar a hospitalidade, tornando-a um princípio real e verdadeiro de acolhida entre hóspede e hospedeiro e no delicado entremeio dessa relação em que pode acontecer a integração com o outro ou a assimilação de um pelo outro. A hospitalidade, pensada eticamente, envolve questões problemáticas que tencionam a relação entre o mesmo e o outro, entre a identidade do mesmo, a diferença do outro e a alteridade. A identidade como um processo de definição e de determinação do mesmo a partir, entre outros fatores, da percepção que o eu tem da sua diferença para com o outro, coloca a alteridade no centro da relação entre o mesmo e o outro, porque o eu precisa do outro para existir, interage com ele e não deseja destruí-lo. Nesse encontro entre o mesmo e o outro, entre hóspede, quando aceito como tal, e o hospedeiro pode dar origem a um ritual de amizade e de vínculo humano ou, ao contrário, de agressão e de hostilidade.

Hospitalidade e hostilidade são termos que têm uma ligação estreita na sua própria origem semântica. É esse limiar de demarcação entre hospitalidade e

hostilidade, que Derrida (2003) chama de *hostipitalidade*, e o conhecimento da raiz etimológica de algumas das palavras, como ética, estrangeiro e hóspede poderá auxiliar na compreensão dos conceitos relacionados à hospitalidade.

O grande dilema que se apresenta à humanidade, principalmente, à cultura ocidental é o lugar que a ética ocupa ao tratar-se sobre a questão da hospitalidade e quais as implicações que se apresentam ao ser condicional ou incondicional. Neste exercício de compreensão do alcance conceitual de hospitalidade, de acordo com esses três filósofos, propõem-se, de forma interrogante e não conclusiva, uma análise, numa perspectiva contemporânea, sobre a incondicionalidade, na ética de Levinas, que nos coloca frente a paradoxos que perpassam o tema da hospitalidade.

2 HOSPITALIDADE

A hospitalidade é objeto de muitos estudos na pesquisa acadêmica e há várias abordagens do termo ao longo da história. Uma delas é a hospitalidade como uma dádiva que Marcel Mauss, na obra *Ensaio sobre a dádiva* (1923-1924), descreve como um fenômeno social compreendido como a “obrigação livre que governa os três momentos do ciclo da dádiva – dar, receber e retribuir”. (PERROT, 2011, p. 64)¹. A obrigação é livre porque se trata de uma doação sem esperar a retribuição, mas, por outro lado, surge um certo paradoxo, pois cria naquele que recebe a dádiva uma obrigação para com o doador². Outra abordagem da hospitalidade é aquela centrada nos aspectos da gestão turística. De acordo com Camargo

a utilização do termo hospitalidade associada ao receptivo turístico surge de uma situação, quem sabe, fortuita. Por falta de um termo correspondente em hotelaria, nos países anglo-saxões adotou-se o termo *hospitality* como sinônimo de um receptivo turístico que se assume de alguma forma como hospitalidade, ainda que paga, acepção que se difundiu hoje em todos os cantos do planeta. (CAMARGO, 2011, p. 19).

A ética, assim como a hospitalidade, nasce na relação viva entre as pessoas, pois acontece quando o outro entra em cena. E este outro pode receber diferentes classificações. Ele pode ser uma pessoa próxima, um conterrâneo, com quem são estabelecidos laços imediatos de aceitação, ou pode ser um estranho que merecerá uma análise antes de ser aceito.

A palavra ética vem do grego *ethos* e recebe inúmeros significados: tanto pode referir-se a algo físico, espacial, por exemplo, morada de homens ou de animais, quanto se referir à qualidade intrínseca, ao caráter, ao modo de ser de uma pessoa, animal ou coisa. No contexto da ética temos o estrangeiro, em grego,

¹ PERROT, Danielle. Hospitalidade e reciprocidade. In: MONTANDON, Alain (Org.). *O livro da hospitalidade: acolhida do estrangeiro na história e nas culturas*. Trad. de Marcos Bagno e Lea Zylberlicht. São Paulo: Senac, 2011. p. 63-72.

² “[...] Mauss aborda muito mais frequentemente a hospitalidade como uma prestação a trocar, sem muita precisão, mais do que o espaço-tempo de uma troca; como um objeto com valor transitivo que circula, se dá, é recebido e se retribui (e por isso pode se dizer no plural), mais do que como o quadro no interior do qual se passa a troca entre doador e donatário, entre hospedeiro e hospedado; como o suporte de um vínculo social, não como o quadro em que se efetua esse vínculo. Mauss trata da troca de hospitalidade em sua sequência em três tempos: dar, receber e retribuir – o convite como oferta; a visita como hospitalidade recebida e o fato de retribuir o convite –, mais do que a hospitalidade como troca.” (GOTMAN, Anne. Uma estação sagrada da vida social. In: MONTANDON, Alain (Org.). *O livro da hospitalidade: acolhida do estrangeiro na história e nas culturas*. Trad. de Marcos Bagno e Lea Zylberlicht. São Paulo: Senac, 2011. p. 75).

xenos, que tem a mesma raiz que o verbo *xeinízo*, que designa o comportamento hospitaleiro. Do latim, temos *extraneus* que se refere ao estrangeiro, assim como, ao estranho e ao que não é da família ou do mesmo país. Também em latim, o verbo *hostire* significa tratar de igual para igual, compensar, retribuir³. Do mesmo radical *host-* derivam os termos, *hospes*, o hóspede, e *hostis*, o inimigo. *Hospes* deu origem a *hospitalis* e *hospitum* que se referem ao local onde, na Antiguidade, se hospedavam os enfermos, viajantes e peregrinos. *Hospitalitas*, termo latim que significa hospitalidade, vem do substantivo *hospitalis*, derivado de *hospes*. O termo francês *hôte* designa tanto o anfitrião, o hospedeiro, quanto o hóspede.

A figura do estrangeiro carrega consigo uma ambiguidade, ele pode ser tanto o inimigo em potencial, o intruso, como o hóspede, o amigo, aquele no qual se vê uma proximidade, uma identificação. A concretização da hospitalidade repousa no paradoxo do acolhimento da presença e, ao mesmo tempo, na manutenção da distância e da diferença que o outro carrega. Afirma Montandon

vê-se bem o quanto a hospitalidade pode ser paradoxal e complexa, já que é suscetível de ser interpretada e entendida como um jogo de distinção que, sob a capa de uma integridade oposta à integração, é distanciamento, manutenção do outro no seu segundo plano, numa distância protetora para aquele que acolhe, e manutenção de um isolamento. O lugar da hospitalidade pode ser a bolha que, no interior do espaço de acolhimento, encerra o outro em seu exílio. Não ser mais do que um hóspede! (MONTANDON, 2011, p. 34).

A hospitalidade, num primeiro momento, acontece numa situação de desigualdade: o hóspede está fora do seu lugar, vem do exterior, enquanto que o hospedeiro está no interior, é o dono da casa. Nesse sentido, pode-se compreender, de acordo com Grassi (2011, p. 45)⁴, que “a hospitalidade é gesto de compensação, de igualização, de proteção, num mundo em que o estrangeiro originalmente não tem lugar”. Desde os primórdios da Grécia arcaica, segundo Grassi (2011), ser estrangeiro era responder a quatro critérios: ser desconhecido, vir de fora, estar de passagem e não ser conforme os hábitos do lugar. No período homérico, a hospitalidade ultrapassava as relações puramente terrenas, era um gesto de obediência aos deuses e exercê-la, um dever. O cuidado em acolher bem um

³ GRASSI, Marie-Claire. Uma figura da ambiguidade e do estranho. In: MONTANDON, Alain (Org.). *O livro da hospitalidade: acolhida do estrangeiro na história e nas culturas*. Trad. de Marcos Bagno e Lea Zylberlicht. São Paulo: Senac, 2011. p. 55-62.

⁴ GRASSI, Marie-Claire. Transpor a soleira. In: MONTANDON, Alain (Org.). *O livro da hospitalidade: acolhida do estrangeiro na história e nas culturas*. Trad. de Marcos Bagno e Lea Zylberlicht. São Paulo: Senac, 2011. p. 45-53.

desconhecido, mas pertencente ao mesmo mundo de seus anfitriões, traduzia-se na expectativa de que, ao receber um estrangeiro, poderiam estar recebendo, na verdade, um deus disfarçado. Havia duas formas de ser estrangeiro: estrangeiro político ou estrangeiro cultural. No primeiro caso, eram os estrangeiros à pólis, pois qualquer um que ultrapassasse os limites de sua cidade era considerado estrangeiro em outra cidade que não a sua de origem. Os metecos, por exemplo, eram estrangeiros políticos portadores do direito de residência que podia ser perpétuo ou não. Mesmo assim, eram considerados estrangeiros dentro dos limites da pólis. Por sua vez o estrangeiro cultural era o estranho ao mundo helênico, um inimigo natural do grego, o bárbaro, que separado pela língua, pelos costumes e pelo modo de ser representava uma ameaça à segurança do território. Para o estrangeiro ter *status* de hóspede e receber hospitalidade, ele deveria preencher os requisitos de identificação: o nome, a origem, o local de residência, a raça, o tempo de permanência. Além de responder às exigências de identificação, o estrangeiro para ser admitido, necessitava de um acolhedor, um próxeno. O próxeno, conforme Grassi (2011), era um homem encarregado de cuidar, em sua cidade, da proteção de um indivíduo que vinha de uma cidade estrangeira ou de um país estrangeiro.

Como afirma Derrida (2003, p. 23), no mundo grego, “[...] não se oferece hospitalidade ao que chega anônimo e a qualquer um que não tenha nome próprio, nem patronímico, nem família, nem estatuto social, alguém que logo seria tratado não como estrangeiro, mas como um bárbaro”. O primeiro gesto da hospitalidade é uma tentativa de acabar com a hostilidade como reação à posição de exterioridade do outro, uma forma de preservar a identidade daquele que pertence ao território e o espaço onde o outro aparece como um intruso. O ato de acolher o estrangeiro implica a questão da identidade, pois após ser identificado, ele passa para o *status* de hóspede e a acolhida tem seu lugar. O estrangeiro, quando atravessa a fronteira e entra num território que não é seu, põe em questão a soberania da identidade de quem o recebe trazendo consigo a dúvida de quem ele é, de como se dará sua inscrição e sua inserção dentro das normas, da cultura e das políticas locais. Como explica Farias

[...] a questão fundamental da hospitalidade certamente transcende a fenomenologia das práticas culturais, e não por isso deixamos de concordar que a hospitalidade é um fenômeno cultural. Porém, se consideramos a transcendência da hospitalidade com relação à cultura e às culturas, se queremos significar o acolhimento do outro para além da horizontalidade

histórica e cultural, aqui se impõe uma filosofia mais exigente da hospitalidade, que não nega a condição ontológica da cultura, mas que a problematiza. [...] Aqui se trata de alertar para a ingenuidade de acreditar que basta respeitar as diferenças culturais, que basta aprender a tolerar o outro para, finalmente, realizar a justiça e garantir a paz. Não basta, é preciso algo mais exigente, porque a questão da alteridade é exigente, e porque se trata de reconhecer tal exigência. A hospitalidade é incondicional, mas ela está condenada às suas formas culturais. Se aceitarmos, e isso nos convém, que a cultura é o espaço da liberdade, é possível sustentar, então, *que a hospitalidade é o que move a liberdade, a hospitalidade é o combustível da liberdade e, portanto, da cultura.* (FARIAS, 2015, no prelo).

A hospitalidade compreendida como o acolhimento na alteridade, poderá ser exercida de forma incondicional e gratuita, podendo abranger todas as populações de imigrantes. De acordo com Sayad, os imigrantes são aqueles que se deslocam

por todas as formas de espaço socialmente qualificadas (o espaço econômico, espaço político no duplo sentido de espaço nacional e de espaço da nacionalidade e do espaço geopolítico, espaço cultural sobretudo em suas dimensões simbolicamente mais “importantes”, o espaço linguístico e o espaço religioso etc.) [...]. (SAYAD, 1998, p. 56).

Conforme dados sobre imigração internacional da Organização das Nações Unidas⁵, em 2013, mais de duzentas e trinta milhões de pessoas viviam fora de seu país natal. São pessoas, na maioria das vezes, que se encontram, em situação vulnerável, que deixam suas moradias, devido à miséria, às condições climáticas precárias, aos conflitos étnicos, à ausência de possibilidades de uma vivência digna na sua terra de origem e aventuram-se em viagens incertas na busca de perspectivas melhores em terras estranhas. A crise migratória aprofunda-se com a Europa cada vez mais barrando os imigrantes e, nesse contexto, a América do Sul configura-se como uma alternativa. A maior parte dos movimentos migratórios que se dirigiram ao Brasil, no período entre 2010 e 2014, conforme dados do Comitê Nacional para os Refugiados (CONARE)⁶, veio da Síria, Colômbia, da República Democrática do Congo, Angola, Senegal, Gana, Nigéria e Haiti. Os sírios⁷ são a

⁵ Cf. a Divisão da População das Nações Unidas 2013. Disponível em: <nacoesunidas.org/mundo-tem-232-milhoes-de-migrantes-internacionais-calcula-onu>. Acesso em: 4 abr. 2015.

⁶ O Comitê Nacional para os Refugiados (CONARE) é o órgão no Brasil, presidido pelo Ministério da Justiça, responsável pela formulação de políticas para refugiados no país. O CONARE atua em cooperação com o Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados (ACNUR), que é a agência da Organização das Nações Unidas (ONU) para refugiados. Disponível em: <www.acnur.org/t3/portugues/recursos/estatisticas/dados-sobre-refugio-no-brasil>. Acesso em: 19 ago. 2015. De acordo com os dados do CONARE, o número de pedidos de refúgio aumentou de 566 em 2010 para 5.882 solicitações em 2013. Em 2014, até o mês de outubro, já havia registro de outros 8.302 pedidos de refúgio no Brasil. A maioria dos solicitantes é proveniente da África, Ásia (inclusive o Oriente Médio) e América do Sul.

⁷ Cf. o Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados (ACNUR), a crise na Síria tem impacto direto no aumento do número de refugiados em todo o mundo. Do total de 1,5 milhão de novos

principal nacionalidade dos refugiados que vivem no Brasil. Além dos fluxos migratórios provenientes de países que vivem em guerra, como é o caso da Síria, há uma intensificação dos fluxos mistos, já que a maioria dos solicitantes do Senegal, Gana e Nigéria, por exemplo, são imigrantes que deixaram seus países por causas econômicas. Os haitianos não são considerados refugiados, mas estrangeiros com visto de residência permanente por razões humanitárias devido ao terremoto ocorrido no Haiti em 2010. Ao longo da história, o Brasil caracterizou-se por ser um país de imigração, porém, na virada para o século XXI, a emigração já havia superado a imigração⁸. Os fluxos migratórios pressionam os limites geográficos das nações, e a origem problemática destes movimentos é social e política. Segundo Sayad

só se aceita emigrar e, como uma coisa leva à outra, só se aceita viver em terra estrangeira num país estrangeiro (*i.e.*, imigrar), com a condição de se convencer de que isso não passa de uma provação [...], uma provação que comporta em si mesma sua própria resolução. (SAYAD, 1998, p. 57).

Muitas vezes, emigrar não significa apenas uma alternativa para melhorar de vida, mas representa a única oportunidade de vida. Neste início de século XXI, diante da situação de miséria que as populações do continente africano e do Oriente Médio enfrentam em seus países de origem, muitas vezes, dominados por governos criminosos, os movimentos migratórios representam um grande desafio para as nações que os recebem. A convivência com o estrangeiro pode suscitar diversas reações, desde a apreensão relacionada às diferenças culturais, a concorrência ao trabalho num momento de crise de emprego, a violência e o racismo. Como consequência da mobilidade, estamos, praticamente, sendo forçados a aprender a

refugiados no primeiro semestre de 2013, 1,3 milhão eram da Síria. Disponível em: <www.acnur.org>. Acesso em: 19 ago. 2015.

⁸ No início dos anos 2000, a população brasileira era de cerca de 170 milhões e existia, aproximadamente, um milhão de estrangeiros vivendo aqui, enquanto que 2,5 milhões de brasileiros viviam em outros países. (BARRETO, 2001, p. 66 apud SEYFERTH, Giralda. O Estado brasileiro e a imigração. In: NETO, Helion Póvoa et al. *Caminhos da migração: memória, integração e conflitos*. Rio de Janeiro: Léo Christiano Editorial; FAPERJ, 2014, p. 112). De acordo com os dados de agosto de 2015 do Ministério das Relações Exteriores, residem no exterior, 2.798.086 brasileiros. Disponível em: <www.brasileirosnomundo.itamaraty.gov.br>. Acesso em: 19 ago. 2015. Quanto aos estrangeiros que vivem no Brasil, conforme dados da Polícia Federal, em 2013, eram 940 mil em situação regular. Esse número representa 0,48% da população brasileira de 210 milhões de habitantes. Disponível em: <www.oestrangeiro.org>. Acesso em: 19 ago. 2015. Segundo a professora Gabriela Mezzanotti, do curso de Relações Internacionais da Unisinos e coordenadora da Cátedra Sérgio Vieira de Mello, iniciativa da ONU para refugiados, os principais países receptores têm média de 11% da população estrangeira. (ROLLSING, Carlos. Os Novos Brasileiros. [04 de outubro, 2015]. Porto Alegre: *Notícias da Zero Hora*).

conviver uns com os outros, e, porque não dizer, a respeitar as diferenças étnicas, religiosas e, principalmente, culturais. A hospitalidade aos imigrantes é conflituosa, insegura, incerta, muitas vezes, percorre-se um caminho desconhecido em que o imigrante não tem definido o seu lugar. Ele vem de fora, do exterior e dele é esperado que se mantenha à margem, neutro, reservado. Por outro lado, o hospedeiro protege-se, dificultando, delimitando e demarcando os espaços, mantendo o estrangeiro numa situação de continua provisoriedade. Determinar um limite é um dos paradoxos da hospitalidade que condiciona, seleciona, filtra e elege quem terá a vez de ser acolhido, ao mesmo tempo em que exclui e pratica uma violência com quem será deportado. Conforme Derrida

por todo lado onde o “em-casa” é violado, por todo lado em que uma violação é sentida como tal, pode-se prever uma reação privatizante, seja familista, seja, ampliando-se o círculo, etnocêntrica e nacionalista, portanto virtualmente xenófoba: não dirigida contra o estrangeiro enquanto tal, mas, paradoxalmente, contra o poderio técnico anônimo (estrangeiro à língua ou à religião, tanto quanto à família ou à nação) que ameaça junto com o “em-casa”, as condições tradicionais da hospitalidade. [...] Quero ser senhor em casa [...] para poder ali receber quem eu queira. Começo por considerar estrangeiro indesejável, e virtualmente como inimigo, quem quer que pisoteie meu *chez-moi*, minha ipseidade, minha soberania de hospedeiro. O hóspede torna-se um sujeito hostil de quem me arrisco a ser refém. (DERRIDA, 2003, p. 47-49).

Atualmente, a hospitalidade incondicional parece estar cada vez mais no campo da ilusão, pois se vive num momento de endurecimento das regras de imigração, de retóricas xenofóbicas de que os imigrantes sugam empregos e de tensão permanente nas fronteiras. No limiar tenso entre hospitalidade e hostilidade vem à luz a dificuldade que significa manter o si do outro, não o transformar no mesmo, acolher sem torná-lo um objeto passível de ser absorvido, assimilado, separado, desprezado ou rejeitado.

Tem-se como exemplo, nossa cidade, Caxias do Sul, berço civilizatório de imigrantes europeus e que se tornou, ao longo de sua história, um destino atraente para muitos imigrantes⁹. No contexto dos atuais fluxos migratórios, a cidade tem

⁹ “A cidade de Caxias do Sul tem uma história marcada por migrações desde a sua formação. Considerada um dos polos metal-mecânicos do país, conta com uma população de 435.564 habitantes (IBGE, 2010), um PIB de R\$ 8.422.381 bilhões (IBGE, 2005) e um PIB *per capita* de R\$ 20.838,00, tendo o município um orçamento de R\$ 611.756.470,47, e a arrecadação do ICM é de R\$ 431.756.047. [...] Esses dados mostram que Caxias do Sul, uma das cidades médias brasileiras, é considerada um polo de atração de mão de obra, e que essa condição a constitui historicamente.” (HERÉDIA, Vania. Migrações internas e suas dinâmicas: o caso de Caxias do Sul. In: HERÉDIA,

recebido muitos imigrantes oriundos das Américas Central e do Sul e da África. Uma das razões que leva os imigrantes que chegam ao Brasil virem para cá é a agilidade de atendimento pelas autoridades para o encaminhamento do processo de solicitação de refúgio dos estrangeiros, que é o meio mais rápido pelo qual eles têm acesso à carteira de trabalho¹⁰. Outro motivo é o panorama de crescimento e desenvolvimento da economia que caracterizam a região e, tradicionalmente, Caxias do Sul e as cidades do entorno são um polo de atração de mão de obra¹¹. Nos últimos anos, temos convivido com expressivo número de imigrantes, na maioria, senegaleses e haitianos. A hospitalidade aos imigrantes tem provocado debates e divergências entre a população local. Muitas vezes, a questão do imigrante é tratada, pela comunidade, de forma romantizada em que se vê nele apenas mais um necessitado de abrigo, alimento e roupas que o protejam do frio. Para a população, em geral, doações são suficientes para atender às necessidades dos que chegam. Como o fluxo de chegada, principalmente de africanos e haitianos, tem sido contínuo nos últimos anos, a noção da necessidade de políticas específicas que facilitem o diálogo e a convivência pública com eles tem forçosamente ganhado espaço. Os problemas tornam-se mais tensos à medida que os obstáculos transcendem as fronteiras. Vive-se uma crise econômica¹² refletida em desemprego, salários baixos,

Vania; GONÇALVES, Maria do Carmo dos Santos; MOCELLIN, Maria Clara (Org.). *Mobilidade humana e dinâmicas migratórias*. Porto Alegre: Letra e Vida, 2011. p. 65).

¹⁰ A lei do refúgio no Brasil data do ano de 1997 e permite que qualquer pessoa vinda de qualquer lugar pode encaminhar o processo de solicitação de refúgio. O CONARE avalia cada processo individualmente e elabora um parecer que recomenda ou não a solicitação. Cf. informações obtidas junto ao Centro de Atendimento ao Migrante (CAM) de Caxias do Sul em 18/09/2014.

¹¹ No caso do CONARE negar a solicitação de refúgio, cabe recurso a ser encaminhado junto ao Conselho Nacional de Imigração (CENIG), órgão vinculado ao Ministério do Trabalho e Emprego. A política de acolhimento dos imigrantes pode ser um reflexo de demandas específicas. Por exemplo, alguns estudos sinalizam que, do ponto de vista demográfico, o Estado do Rio Grande do Sul, dentre os próximos quinze ou vinte anos, estará estagnado. Então, há uma demanda por mão de obra e pela manutenção da população economicamente ativa. A cidade de Nova Araçá, por exemplo, tem sua importância econômica baseada na indústria de frigoríficos. Com aproximadamente 4.000 habitantes, a cidade conta com uma população de quase 1.000 imigrantes, entre haitianos, senegaleses, bengalis, ganeses, etc. Em Caxias do Sul, o número de imigrantes que residem na cidade são aproximadamente 1.700 senegaleses e 800 haitianos. Cf. informações obtidas junto à sede do Centro de Atendimento ao Migrante (CAM) de Caxias do Sul em 18/09/2014.

¹² “Apesar do movimento migratório de entrada no país parecer contínuo, alternando períodos de maior e menor fluxo, as condições de vida dos imigrantes por aqui é cheia de dificuldades. A vida migratória gera expectativas e frustrações. Chegam em busca de vida digna e, como não conseguem, muitas vezes, entram em crise. Dificuldades para enviar dinheiro às famílias, desemprego, sub-ocupações, discriminações, exposição a situações desumanas geram desespero e receio de que os que ficaram tomem conhecimento da realidade que vivem. Até pouco tempo atrás, o ciclo de crescimento econômico era um importante, senão o principal, atrativo para a vinda dos migrantes. Atualmente, as dificuldades da economia brasileira representam um grande desafio, principalmente para os haitianos e africanos. A forte valorização do dólar em relação ao real, por exemplo, significa para o imigrante não conseguir mais mandar dinheiro e ajudar a família que ficou para trás – são

valorização do dólar em relação ao real, condições de habitação precárias e marginalização. Mesmo com as dificuldades, a cidade oferece uma oportunidade de exercer a hospitalidade e de como a exploração das fronteiras que hoje configuram a relação com os estrangeiros vai acontecer na política, no direito, na ética. Ao que tudo indica os movimentos migratórios não cessarão nos próximos anos e um dos pontos centrais é viabilizar políticas que lidem com a presença do estrangeiro e de como essa presença configurar-se-á, se seremos uma cidade que segrega ou uma cidade acolhedora, se traremos à luz o debate sobre a hospitalidade ou se deixaremos que questões de ordem social, política e econômica, que a presença do estrangeiro levanta, permaneçam na opacidade e à margem, diluídas na própria invisibilidade que, quem sabe, se pretenda mantê-los, perpetuando-os irremediavelmente na posição de outro.

Uma tentativa, em âmbito mundial, de se garantir os direitos de todas as pessoas e em todos os lugares do planeta foi a elaboração do documento da Declaração Universal dos Direitos Humanos (DUDH), aprovada em 1948, na Assembleia Geral da Organização das Nações Unidas (ONU)¹³.

A ONU foi criada no contexto pós Segunda Guerra Mundial, em 1945, congregando países com o objetivo de evitar novos conflitos. A DUDH defende a igualdade e a dignidade das pessoas e é a base da luta universal contra a opressão e a discriminação. O Artigo XIII da Declaração proclama o “direito à liberdade de locomoção e residência dentro das fronteiras de cada Estado” e “o direito de qualquer pessoa deixar qualquer país, inclusive o próprio, e a este regressar”¹⁴.

necessários muito mais reais para comprar poucos dólares. E ajudar a família sempre foi um dos principais objetivos da vinda deles ao Brasil. No início do período migratório, em 2011, os homens vinham sozinhos. Depois, passaram a trazer as mulheres. Como são casais jovens, começaram a ter filhos e a necessidade por serviços públicos também aumentou, como saúde e escola. Ao ter filhos nascidos no Brasil, os imigrantes podem encaminhar o visto de permanência definitivo. Nas grandes cidades, como Porto Alegre e São Paulo, moram nas periferias, mantêm-se vulneráveis à violência urbana e à qualidade das habitações. Embora habitem bairros marginalizados para pagar aluguel mais barato, não se envolvem em atividades criminosas. Têm um comportamento pacífico. A religiosidade é um pilar fundamental da cultura deles. Os senegaleses, por exemplo, não consomem bebidas alcoólicas. Na área do trabalho, há desemprego e é comum, por exemplo, arquitetos e advogados aceitarem empregos pesados para o qual não foram capacitados. Muitas vezes, ficam alheios à legislação trabalhista, devido à própria complexidade das leis e a dificuldade de comunicação da língua e, ingênuos, são ludibriados no momento das rescisões dos contratos de trabalho. Apesar de todos os obstáculos, procuram manter vivos os hábitos de suas nações por meio da criação de templos, onde aceitam a presença de brasileiros, mas querem que nesses lugares prevaleçam seus costumes, como ouvir músicas de seu país, saborearem pratos típicos, etc.” (ROLLSING, Carlos. *Sonhos Partidos*. [4 de outubro, 2015]. Porto Alegre: *Notícias da Zero Hora*.)

¹³ Disponível em: <www.brasil.gov.br/cidadania-e-justica/2009/11/declaracao-universal-dos-direitos-humanos>. Acesso em: 15 out. 2013.

¹⁴ Disponível em: <www.nacoesunidas.org>. Acesso em: 4 abr. 2015.

Cabe salientar que a Carta das Nações Unidas, documento instituidor da ONU, explicita grande influência do pensamento de Kant¹⁵, sobretudo o exposto no seu projeto filosófico *À paz perpétua* quanto à necessidade de uma entidade fundada no espírito de colaboração universal e de promoção da paz mundial como alternativa para a guerra. A Carta apresenta convergências com a concepção kantiana de paz quando afirma, por exemplo, no seu preâmbulo, pretender “preservar as gerações vindouras do flagelo da guerra”¹⁶, tornando explícita a preocupação, no momento da criação da ONU, com a busca pela paz, como Kant previa.

Considerando-se que a situação atual do planeta que nos abriga é desafiadora, que as relações entre indivíduos, grupos sociais, grupos étnicos e países é de conflito potencial ou explícito, que os movimentos em busca de paz e de conciliação parecem ser cada vez mais estéreis e inócuos, é indispensável que percorramos o caminho da obra kantiana *À paz perpétua* e, principalmente, o direito cosmopolita, como tentativa de se configurar um cenário de hospitalidade entre os povos. O caminho rumo à hospitalidade universal, seguindo o direito cosmopolita do filósofo alemão, conduz-nos ao encontro de barreiras que, poder-se-ia dizer, são intransponíveis para a acolhida, conforme veremos no capítulo a seguir.

¹⁵ Immanuel Kant (22 de abril de 1724 – 12 de fevereiro de 1804) foi um filósofo alemão que nasceu, viveu e morreu em Königsberg (atual Kaliningrado), uma cidade da Prússia Oriental (Alemanha) que contava na época cerca de cinquenta mil habitantes. Foi o quarto dos nove filhos de Johann Georg Kant, um seleiro, e da mulher Anna Regina Reuter. Nascido numa família protestante, teve uma educação austera, numa escola pietista. Estudou no *Collegium Fridericianum* e na Universidade de Königsberg. Após a morte do pai em 1747, Kant tornou-se preceptor, função que exerceu durante nove anos. Em 1755, retornou aos estudos e obteve o diploma de conclusão de curso, o que lhe deu o direito de abrir um curso livre. Tornou-se docente livre, ministrando cursos financiados pelos próprios estudantes, ensinando matemática, lógica, moral, física, pirotecnia, teoria das fortificações, enciclopédia filosófica, teologia natural, antropologia, e a doutrina do belo e do sublime. Em 1770, com a *Dissertação sobre a forma e os princípios do mundo sensível e do mundo inteligível*, Kant conquistou o posto de professor titular na Universidade de Königsberg, onde lecionou por vinte e sete anos. Não casou nem teve filhos. Faleceu dois meses antes de completar 80 anos, sem nunca ter saído da cidade em que nasceu. Kant viveu para a filosofia. Sua existência foi marcada pela intelectualidade e regrada pela disciplina e conduta admiráveis. (LEITE, Flamarion Tavares. *10 Lições sobre Kant*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014). Na lápide de seu túmulo está inscrito: “Duas coisas me enchem a alma de crescente admiração e respeito, quanto mais intensa e frequentemente o pensamento dela se ocupa: o céu estrelado sobre mim e a lei moral dentro de mim.” *À paz perpétua* reflete o contexto histórico de rupturas e transformações da época em que foi escrita, como a influência dos ideais iluministas que tinham como premissas a liberdade e o ser humano, a transição da sociedade europeia feudal para a sociedade burguesa como classe que ascendia em importância econômica. (Disponível em: <www.jus.com.br/artigos>. Acesso em: 9 ago. 2015).

¹⁶ SALDANHA, Eduardo; ANDRADE, Melanie Merlin de. *Immanuel Kant: idealismo e a Carta da ONU*. Curitiba, PR: Juruá, 2011. p. 135.

3 O DIREITO COSMOPOLITA DE KANT

Kant publicou *À paz perpétua (Zum ewigen Frieden)* em 1795. Para o filósofo de Königsberg¹⁷, as relações pacíficas entre os povos já eram uma preocupação e estas não deveriam ser vistas como um ideal a ser atingido num futuro remoto, mas serem construídas progressivamente e asseguradas por meio de um contrato dos povos entre si e do contínuo aprimoramento das instituições humanas. O caminho rumo à paz é possível de ser alcançado por meio do estabelecimento de normas que assegurem aos indivíduos os direitos para exercer a própria liberdade e poderem conviver em sociedade.

A obra kantiana proporciona uma reflexão acerca da condição humana, que é finita e imperfeita, mas, não obstante a fragilidade, para ele, a humanidade está apta ao convívio social. A natureza possibilitou aos homens habitar o planeta Terra e, dessa forma, conviverem uns com os outros. Os indivíduos vivem em sociedade e estão em constante interação, estabelecendo relações recíprocas. Ao longo da história, as guerras propiciaram a expansão territorial, mas por outro lado, elas forçaram os povos a se unirem a fim de evitarem novas guerras. Para Kant, a paz é uma conquista política que deve estar fundamentada, sobretudo, no direito.

No pensamento político que Kant desenvolve em *À paz perpétua* estão presentes as propriedades do estado de paz vinculado à aplicação do direito com

¹⁷ “Kant situa-se no período da história da filosofia denominado moderno. Não obstante Kant situe-se no referido período da história, ele é um daqueles pensadores que ultrapassa todo e qualquer limite espacial, temporal e geográfico específicos. É considerado, por isso, um pensador enciclopédico. Muitas referências lhe são dedicadas e dirigidas. Para exemplificação, citam-se dele, entre tantos outros, dois aspectos bem ilustrativos e muito significativos acerca do pensador de Königsberg: a) dele lembra-se a síntese magistral das famosas e fundamentais questões em torno das quais se concentra o espírito humano: *o que posso conhecer?* (conhecimento), *o que devo fazer?* (ética), *o que me é permitido esperar?* (religião), *o que é o ser humano?* (antropologia); b) dele recorda-se sua obra magna e enciclopédica, *Crítica da razão pura*, tendo, em 1781, sua primeira edição e, em 1787, sua segunda edição. A *CRP* constitui-se numa das obras mais influentes de toda a história da filosofia ocidental, arriscando-se até a afirmar ser a *CRP* uma espécie de “marco histórico” para todo o pensamento filosófico ocidental. A filosofia pode ser considerada antes e depois da *CRP*. Ela pode ser considerada uma das obras mais importantes não apenas da filosofia moderna como de toda a filosofia ocidental. Com sua obra referência, a *CRP*, Kant traça a transformação no modo de pensar [...], ou então, numa palavra, para lembrar o modo como ela ficou conhecida, a “revolução copernicana” na filosofia. Ou seja, Kant representa para a filosofia o que Copérnico representa para a astronomia. [...] Salienta-se que Kant caracteriza-se também como pensador político e não apenas como o escritor de sua obra magna, a *CRP*, além, é claro, de suas obras de caráter ético, tendo aqui, ante os olhos, especialmente, a *Fundamentação da metafísica dos costumes*, a *Crítica da razão prática* e *A metafísica dos costumes*.” (NODARI, Paulo César. *Ética, direito e política: a paz em Hobbes, Locke, Rousseau e Kant*. São Paulo: Paulus, 2014, p. 179-181).

efeitos pacíficos e à ideia de que a paz pode ser alcançada por um direito cosmopolita que envolva os direitos dos cidadãos do mundo

agora, surge a questão que concerne ao essencial do propósito da paz perpétua: “O que a natureza neste desígnio faz em relação ao fim, que a razão impõe ao homem como dever, por conseguinte, para a promoção da sua *intenção moral*, e como a natureza subministra a garantia de que aquilo que o homem *devia* fazer segundo as leis da liberdade, mas que não faz, fica assegurado de que o fará, sem que a coacção da natureza cause dano a esta liberdade; e isto fica assegurado precisamente segundo as três relações do direito público, o *direito político*, o *direito das gentes*, e o *direito cosmopolita*”. (KANT, 2008, p. 157).

O postulado que fundamenta os artigos de *À paz perpétua (PP)* tem um caráter jurídico-constitucional¹⁸, ou seja, os atos e as ações das pessoas estão sob a legislação de uma constituição civil, pois o estado de natureza entre os homens, o estado de ausência de direito, não é uma condição de paz, mas sim um estado de permanente ameaça de hostilidades. Para Kant, o estado de natureza em que existe ameaça de hostilidade latente entre os indivíduos deve ser superado em todos os níveis¹⁹: no direito estatal, que trata das relações entre os indivíduos de um mesmo Estado, no direito internacional, isto é, nas relações dos Estados entre si e no direito cosmopolita, ou seja, nas relações dos indivíduos de um Estado com outros Estados. É fundamental que se estabeleçam normas que criem condições de igualdade duradouras como forma de erradicação da guerra, pois a paz só pode ser conquistada por meio do equilíbrio das relações de poder entre os Estados. De acordo com Nodari

¹⁸ Kant foi um pensador do contratualismo moderno. Para os contratualistas, como Hobbes, Locke, Rousseau e Kant, o Estado surge a partir de um contrato social como forma de garantir o convívio das pessoas em sociedade. Kant segue a tradição jusnaturalista contratualista que supõe a existência de um estado de natureza que deve ser superado por meio do estabelecimento de um contrato. Segundo a concepção kantiana, o contrato social ao constituir a formação do Estado possibilita aos homens conviverem estabelecendo uma relação de igualdade entre eles. (Disponível em: <www.jus.com.br>. Acesso em: 18 ago. 2015). O jusnaturalismo é o direito natural. Ele nasceu na Grécia antiga e estava fundado na concepção cosmológica de leis da natureza eternas, imutáveis e universais. No período medieval, o jusnaturalismo esteve focado na concepção teológica das leis divinas. Na época moderna, os iluministas consideraram o direito natural a partir de uma concepção antropocêntrica, fruto da razão humana. (Disponível em: <www.jusbrasil.com.br>. Acesso em: 18 ago. 2015).

¹⁹ “Kant sustenta a tese da necessidade da passagem do estado natural ao estado civil. O estado civil deve ser instaurado. [...] Para Kant, o contrato social é a regra e não a origem da constituição do Estado. É uma ideia da razão. Em Kant, salienta-se a liberdade civil em contraposição à liberdade selvagem. Embora o ser humano fosse afeito à liberdade sem vínculos, a necessidade o força a unir-se sob a correção civil, podendo viver junto, mais protegido, produzindo melhores efeitos, instaurando, por conseguinte, um estado jurídico [...], cujo meio é o estado de direito, e Estado, por sua vez, segundo Kant, é a união de uma quantidade de seres humanos sob leis [...]” (NODARI, Paulo César. *Ética, direito e política: a paz em Hobbes, Locke, Rousseau e Kant*. São Paulo: Paulus, 2014. p. 210).

pode-se dizer que o texto *PP* é um eminente tratado político, porque trata da filosofia como objetivo da dimensão tanto política como também político-moral. Assim, o pensamento sobre a paz em Kant não é um aparte de seu pensamento filosófico, mas antes, tema central em sua reflexão filosófica porque, para Kant, ligada à luz e à urgência da transformação ou modo de pensar a filosofia. [...] Pode-se dizer, então, que o objetivo do direito kantiano é fundar a justiça e a paz como alicerce e garantia à vida de cada ser humano. Viver conjuntamente em paz no Estado e sob o Estado bem como com os povos é o objetivo elevado do *PP*. (NODARI, 2014, p. 184).

À *paz perpétua* divide-se em duas seções. Na primeira, Kant estabelece seis artigos, denominados preliminares, e, na segunda, os três artigos, chamados definitivos, que apontam para a cooperação entre os Estados na busca pela paz. Conforme Nodari

[...] enquanto os artigos preliminares são formulados de maneira negativa, tendo o *status* de leis de proibição e permissão, os artigos definitivos são pressuposições importantes para a construção de uma realidade pacífica, esboçando todo um processo a seguir para ir de uma situação de guerra a uma situação de paz. (NODARI, 2014, p. 188).

Os seis artigos preliminares de Kant (2008, p.130) são:

Primeiro artigo preliminar: “Não deve considerar-se como válido nenhum tratado de paz que se tenha feito com a reserva secreta de elementos para uma guerra futura”. (KANT, 2008, p. 130).

Segundo artigo preliminar: “Nenhum Estado independente (grande ou pequeno, aqui tanto faz) poderá ser adquirido por outro mediante herança, compra ou doação”. (KANT, 2008, p. 131).

Terceiro artigo preliminar: “Os exércitos permanentes (*miles perpetuus*) devem, com o tempo, desaparecer totalmente”. (KANT, 2008, p. 131). Neste artigo, Kant comenta sobre a instrumentalização dos soldados pelo Estado e o custo elevado de manutenção dos exércitos os quais

ameaçam incessantemente os outros Estados com a guerra em virtude da sua prontidão para aparecerem sempre preparados para ela; os Estados estimulam-se reciprocamente a ultrapassar-se na quantidade dos mobilizados que não conhece nenhum limite, e visto que a paz, em virtude dos custos relacionados com o armamento, se torna finalmente mais opressiva do que uma guerra curta, eles próprios são a causa de guerras ofensivas para se libertarem de tal fardo; acrescente-se que pôr-se a soldo para matar ou ser morto parece implicar um uso dos homens como simples máquinas e instrumentos na mão de outrem (do Estado), uso que não pode se harmonizar bem com o direito da humanidade na nossa própria pessoa. (KANT, 2008, p. 131).

Kant esboçou por meio do terceiro artigo sua preocupação com a importância dada pelos Estados na formação e manutenção dos exércitos permanentes, pois agindo dessa forma estariam distanciando-se do caminho da paz. Quase duzentos anos depois, no preâmbulo da Carta da ONU consta a intenção de “garantir, pela aceitação dos princípios e a instituição dos métodos, que a força armada não será usada a não ser no interesse comum” e reforça a ideia do desarmamento no artigo vinte e seis, que trata das incumbências do Conselho de Segurança: “promover o estabelecimento e a manutenção da paz e da segurança internacionais, desviando para armamentos o menos possível de recursos econômicos e humanos do mundo”²⁰. Não obstante, a ONU ser uma associação de Estados soberanos reunidos com o propósito de fortalecer as relações amistosas e zelar pela segurança e paz das nações, as forças armadas continuam a ter um caráter estratégico para os Estados que dispõem crescentes e vultosos investimentos na manutenção e aperfeiçoamento tecnológico dos seus exércitos, como uma demonstração de força e supremacia de uns países sobre os outros.

Quarto artigo preliminar: “Não se devem emitir dívidas públicas em relação com os assuntos de política externa”. (KANT, 2008, p. 132).

Quinto artigo preliminar: “Nenhum Estado deve imiscuir-se pela força na constituição e no governo de outro Estado”. (KANT, 2008, p. 133).

Este e o segundo estão refletidos na Carta da ONU, no artigo segundo, parágrafo quarto, que determina “todos os membros deverão evitar em suas relações internacionais a ameaça ou uso da força contra a integridade territorial ou a independência política de qualquer Estado, ou qualquer ação incomparável com os Propósitos da ONU”²¹. Kant condenou o colonialismo, ou seja, a prática de um povo que, ao tentar colonizar outro, para apropriar-se de suas riquezas, acaba por agir de forma hostil com o seu hospedeiro impondo suas regras e submetendo os colonizados. Os imigrantes de hoje são, em muitos casos, provenientes de nações que viveram processos de descolonização e independência tardias, e que hoje sofrem com as consequências do processo histórico a que foram submetidos. Kant, no século XVIII, alertou para a prática nociva que reduzia indivíduos e nações a instrumentos para um determinado fim.

²⁰ SALDANHA, Eduardo; ANDRADE, Melanie Merlin de. *Immanuel Kant: idealismo e a Carta da ONU*. Curitiba, PR: Juruá, 2011. p. 134.

²¹ *Ibidem*, p. 135.

A situação de milhares de imigrantes que têm atravessado as fronteiras carregando apenas alguns pertences em busca de oportunidade, e as reações cada vez mais alérgicas e xenofóbicas das sociedades dos países a que se dirigem os imigrantes reforçam a questão levantada por Kant quanto à instrumentalização do ser humano.

Sexto artigo preliminar: “Nenhum Estado em guerra com outro deve permitir tais hostilidades que tornem impossível a confiança mútua na paz futura, como, por exemplo, o emprego pelo outro Estado de *assassinos (percussores)*, *envenenadores (venefici)*, *a rotura da capitulação*, *a instigação à traição (perduellio)*, etc.”. (KANT, 2008, p. 134).

Kant argumenta a favor da soberania dos Estados independentes, que por terem seus territórios constituídos por pessoas, não podem ser dispostos como se fossem coisas que podem ser trocadas, doadas ou vendidas. Ele defende a autonomia como direito de um povo e condena qualquer intervenção externa que um Estado possa sofrer por outro e que afete a soberania desse Estado. A Carta das Nações Unidas também destaca o princípio da não intervenção, como consta no artigo segundo, parágrafo sétimo, “nenhum dispositivo da Carta autorizará as Nações Unidas a intervirem em assuntos que dependam essencialmente da jurisdição de qualquer Estado ou obrigará os membros a submeterem tais assuntos a uma solução, [...]”²². Para Kant, uma exceção seria o caso de um Estado encontrar-se destruído em virtude de uma guerra e, nesse contexto, ele admite a intervenção com o propósito de reconstrução do Estado. Para que esta situação não ocorra, ainda que dois ou mais Estados se encontrem em guerra entre si, a atitude deles deve ser de não adotar procedimentos desumanos e de observar regras que possibilitem a saída do estado de guerra e o retorno ao estado de paz. Os tratados de paz devem contemplar a solução das causas que provocam a guerra, pois, do contrário, os acordos não seriam válidos. Kant assevera que

[...] uma guerra de extermínio, na qual se pode produzir o desaparecimento de ambas as partes e, por conseguinte, também de todo o direito, só possibilitaria a paz perpétua sobre o grande cemitério do género humano. Por conseguinte, não deve absolutamente permitir-se semelhante guerra nem também o uso dos meios que a levam. – Que os mencionados meios levam inevitavelmente a ela depreende-se do facto de que essas artes infernais, em si mesmas nunca convenientes, quando se põem em uso não se mantêm por muito tempo dentro dos limites da guerra, mas transferem-se

²² Ibidem, p.135.

também para a situação de paz como, por exemplo, o uso de espias (*uti exploratoribus*), onde se aproveita a indignidade de outros (que não pode erradicar-se de uma só vez); e assim destruir-se-ia por completo o propósito da paz. (KANT, 2008, p.134).

A violação da verdade pode levar à perda de confiança na possibilidade da paz. Segundo Kant, um Estado não deve invadir outro Estado e destaca a importância de que cada Estado tenha sua própria autonomia e, principalmente, que os seres humanos não são meios, mas fins em si mesmos. Conforme Nodari

com Kant salienta-se que não é mais possível aceitar a tese de que os povos, para se proteger e se fortalecer, precisam produzir armas de guerra, e, então, em nome da proteção, da invenção e do desenvolvimento, justificar as guerras e, inclusive, nomeá-las de *guerras justas*. Assim, para Kant, apesar das estruturas já existentes, apesar das armas já inventadas e desenvolvidas, deve-se buscar justificar a fundação da paz e a tentativa de busca da realização da mesma, pois a paz perpétua é, por assim dizer, o mais elevado bem político. (NODARI, 2014, p. 185).

Os artigos preliminares tratam das condições prévias que impedem a paz, ou seja, as condições negativas para a paz. Eles detalham as situações conflituosas que devem ser combatidas com a adoção de medidas que pressuponham a eliminação de fatores que, no futuro, possam gerar hostilidade nas relações recíprocas entre os Estados. Aplicar os artigos preliminares na construção dos acordos de paz evitaria que a suspensão das hostilidades representasse uma simples trégua e, assim, sobrassem razões para que, a qualquer momento, futuras hostilidades fossem geradas.

Na segunda seção do texto (*PP*), Kant estabelece os artigos definitivos para a paz, ou seja, as condições positivas que devem ser instauradas entre os Estados, pois “a omissão de hostilidades não é ainda a garantia de paz e se um vizinho não proporciona segurança a outro (o que só pode acontecer num estado *legal*), cada um pode considerar como inimigo a quem lhe exigiu tal segurança”. (KANT, 2008, p. 137).

Enquanto os artigos preliminares são condições para a paz entre os Estados, os artigos definitivos, por sua vez, representam uma imposição para a paz perpétua²³. O primeiro artigo definitivo: “A Constituição civil em cada Estado deve

²³ “Supõe-se comumente que não se pode proceder hostilmente contra ninguém a não ser apenas quando ele me tenha já *lesado* de facto, e isto é também inteiramente correcto se ambos se encontram num estado *civil-legal*. Com efeito, por este ter ingressado no mesmo estado proporciona àquele (mediante a autoridade que possui poder sobre ambos) a segurança requerida. – Mas o homem (ou / o povo), no simples estado de natureza, priva-me dessa segurança e já me prejudica em

ser republicana” (KANT, 2008, p. 137), diz respeito à relação do Estado com os cidadãos e destes com o Estado (*ius civitatis*), ou seja, os direitos dos cidadãos em um Estado. Neste artigo, Kant institui o direito político definindo a necessidade de adoção por parte dos Estados de constituições republicanas e a separação entre os poderes executivo e legislativo como condições para o exercício pacífico e a proteção da liberdade individual

o *republicanismo* é o princípio político da separação do poder executivo (governo) do legislativo; o despotismo é o princípio da execução / arbitrária pelo Estado de leis que ele a si mesmo deu, por conseguinte, a vontade pública é manejada pelo governante como sua vontade privada. (KANT, 2008, p.140).

A constituição republicana sustenta-se em três princípios fundamentais: a liberdade, a dependência e a igualdade. A liberdade trata os cidadãos membros de uma sociedade como fins em si mesmo. De acordo com Nodari (2014, p. 206), “a constituição republicana funda-se no princípio do agir livre do cidadão, que, para Kant, tem o sentido cidadão de direito, ou seja, aquele capaz de dar a si próprio o fundamento de sua própria ação e movimento”. O segundo princípio refere-se à dependência de todos em relação a uma mesma legislação. E, por último, o princípio da igualdade de todos os cidadãos perante a constituição.

Os princípios da constituição republicana são os que melhor fundamentam a paz perpétua, visto que é exigido dos cidadãos o consentimento para a guerra, “então, nada é mais natural do que deliberar muito [...], pois têm de decidir para si próprios todos os sofrimentos da guerra, como combater, custear as despesas da guerra com o seu próprio patrimônio, reconstruir [...]”. (KANT, 2008, p. 139). Pelo contrário, quando os indivíduos não são considerados cidadãos e membros de uma

virtude precisamente desse estado, por estar ao meu lado, se não efectivamente (*facto*), no entanto, devido à ausência de leis do seu estado (*statu iniusto*), pela qual eu estou constantemente ameaçado por ele; e não posso forçá-lo a entrar comigo num estado social legal ou a afastar-se da minha vizinhança. – Por conseguinte, o postulado que subjaz a todos os artigos seguintes é este: todos os homens que entre si podem exercer influências recíprocas devem pertencer a qualquer constituição civil. Mas toda a constituição jurídica, no tocante às pessoas que nela estão, é 1) Uma constituição segundo o direito político [*Staatsbürgerrecht*] dos homens num povo [*ius civitatis*]; 2) Segundo o direito das gentes [*Volkerrecht*] dos Estados nas suas relações recíprocas [*ius gentium*]; 3) Uma constituição segundo o direito cosmopolita [*Weltbürgerrecht*], enquanto importa considerar os homens e os Estados, na sua relação externa de influência recíproca, como cidadãos de um estado universal da humanidade (*ius cosmopoliticum*). Esta divisão não é arbitrária, mas necessária em relação à ideia da paz perpétua. Pois se um destes Estados numa relação de influência física com os outros estivesse em estado da natureza implicaria o estado de guerra, de que é justamente nosso propósito libertarmos-nos.” (KANT, Immanuel. *À paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa, Portugal: Edições 70. 2008, p. 137).

constituição republicana, “a guerra é a coisa mais simples do mundo, porque o chefe de Estado não é um membro do Estado, mas o seu proprietário, e a guerra não lhe faz perder o mínimo dos seus banquetes, caçadas, [...]”. (KANT, 2008, p. 140).

O segundo artigo definitivo postula: “O direito das gentes deve fundar-se numa *federação* de Estados livres”. (KANT, 2008, p. 143). Trata da relação de um Estado com outro Estado e das relações dos indivíduos de um Estado com os do outro

[...] tem, portanto, de existir uma federação de tipo especial, a que se pode dar o nome de federação da paz (*foedus pacificum*), que se distinguiria do pacto de paz (*pactum pacis*), uma vez que este procuraria acabar com uma guerra, ao passo que aquele procuraria pôr fim a todas as guerras e para sempre. Esta federação não se propõe obter o poder do Estado, mas simplesmente manter e garantir a paz de um Estado para si mesmo e, ao mesmo tempo, a dos outros Estados federados, sem que estes devam por isso (como os homens no estado de natureza) submeter-se a leis públicas e à sua coacção. (KANT, 2008, p.145-146).

Kant propõe a criação de uma federação da paz (*foedus pacificum*), ou seja, uma federação formada por Estados livres e soberanos com direitos recíprocos que garantiria uma paz durável decorrente do exercício da liberdade e protegeria cada nação de ataques externos. Como lembra Nodari, quatro elementos devem ser evidenciados nesse propósito kantiano

a) os Estados em relações externas relacionam-se em condição não-jurídica; b) os Estados em condição natural estão em iminência de guerra, [...] condição sempre possível de guerra, sendo, por isso, urgente a saída de tal estado natural, pois, não havendo nenhuma instância superior capaz de julgamento, estão sob o poder do mais forte; c) os Estados não podem ser forçados por outro Estado e possuem o direito de proteger-se. Segundo Kant, para os Estados enquanto pessoas morais, há e valem as mesmas regras como valem para os indivíduos. [...]; d) entre os Estados não pode haver um poder soberano, pois isso implicaria desrespeito à autonomia dos Estados. (NODARI, 2014, p. 216).

Kant ao propor a fundação de uma federação de estados livres pretende que os estados renunciem ao estado original de poder guerrear e entrem numa condição jurídica. Kant institui a Federação dos Estados e determina que um Estado não deve se sobrepor aos demais e todos os Estados, de forma análoga aos indivíduos, devem atingir a própria maioria. Para isso, devem, internamente, legitimados pelo direito, empenharem-se no processo de consolidação dos princípios republicanos de liberdade, igualdade e dependência à lei e, externamente, unirem esforços na busca pela federação de povos livres e soberanos. Conforme Nodari

(2014, p. 225), um Estado é livre para fazer o que quiser desde que respeite os outros Estados, “pois cada Estado é, na verdade, uma pessoa moral, e, enquanto tal, deve ser tratado como fim em si mesmo e nunca simplesmente como meio. Cada Estado tem autonomia e soberania”.

A Organização das Nações Unidas, no seu artigo primeiro, busca na concepção kantiana, expressa no texto *À paz perpétua*, a ideia de uma federação pacífica com o fim de preservar e assegurar a liberdade de cada Estado juntamente com a de outros Estados, com o principal propósito de “manter a paz e a segurança internacionais” e “desenvolver relações amistosas entre as nações baseadas no respeito ao princípio de igualdade de direitos e de autodeterminação dos povos e tomar medidas apropriadas ao fortalecimento da paz mundial”²⁴. A grande dificuldade de se aplicar os princípios do segundo artigo definitivo de Kant e vê-los refletido na práxis da Organização das Nações Unidas por meio de ações para o alcance mundial da paz é pensar que este organismo não goza de um poder soberano sobre os Estados. Dificuldade que parece estar cada vez mais presente nos últimos anos, pois a ONU distancia-se da sua função de ensejar a paz e a segurança internacionais e perde relevância no cenário mundial quando muitos países desprezam os objetivos fixados no estatuto da organização e agem cada vez mais unilateralmente, conforme seus próprios objetivos.

O terceiro artigo definitivo estabelece: “O direito cosmopolita deve limitar-se às condições da hospitalidade universal”. (KANT, 2008, p. 148). O direito cosmopolita trata do direito à convivência pacífica que assiste a todos os indivíduos do mundo de serem considerados membros de uma sociedade cosmopolita. Ele regula as relações de hospitalidade universal entre os cidadãos de um Estado quando visitam outro. Os indivíduos, além de serem membros de seus Estados, também fazem parte de um sistema maior que abrange toda a superfície terrestre. Acrescenta-se que a todos os seres humanos é assistido o direito de propriedade comum sobre qualquer canto da Terra, ou seja, cada indivíduo tem o direito de estar em qualquer ponto que desejar da superfície terrestre e, como a extensão territorial do planeta não é infinita, urge estabelecer uma convivência pacífica quando da aproximação territorial dos indivíduos.

²⁴ SALDANHA, Eduardo; ANDRADE, Melanie Merlin de. *Immanuel Kant: idealismo e a Carta da ONU*. Curitiba, PR: Juruá, 2011, p. 133).

Para estabelecer a convivência pacífica entre os indivíduos que se deslocam ao redor do mundo, Kant instituiu o direito à hospitalidade universal, que é um direito de visita originário da liberdade de ir e vir que cada indivíduo possui por ser habitante da Terra. “Não existe nenhum *direito de hóspede* sobre o qual se possa basear esta pretensão (para isso seria preciso um contrato especialmente generoso para dele fazer um hóspede por certo tempo).” (KANT, 2008, p. 148). Trata-se de um direito aberto ao estrangeiro recém-chegado que estabelece inicialmente relações pacíficas podendo, depois, tornarem-se legais e públicas e assim aproximar os seres humanos de diferentes nações. O direito da hospitalidade, segundo Kant, está alicerçado no direito à propriedade comum da superfície da Terra e, portanto, é um direito que os indivíduos têm de visitar povos e países sem serem hostilizados como estrangeiros e nem serem tratados como inimigos. A hospitalidade não se trata de filantropia, de concessão, mas de direito, “o direito de um estrangeiro a não ser tratado com hostilidade em virtude de sua vinda ao território do outro”. (KANT, 2008, p. 148). Não obstante o direito cosmopolita seja um direito de visita e não abranja o direito para fixar residência em um determinado país, ele alicerça o propósito de Kant de um projeto de paz perpétua, pois ao ensinar relações pacíficas entre os indivíduos de diferentes partes do mundo, fortalece a paz e rechaça a conduta inospitaleira de certos Estados que conquistam e oprimem outros Estados.

A hospitalidade kantiana está amparada no direito e no dever moral e propõe que um estrangeiro que vai para o território de um Estado não deve ser tratado de forma hostil, até que cometa atos hostis ou represente uma ameaça a este Estado. Kant pensou o homem como um ser livre e submetido às leis, de tal forma que a liberdade fundamenta a autoridade da lei e não se volta contra ela. A liberdade possibilita ao homem sair do estado originário da natureza e ter autonomia. A lei que proporciona ao indivíduo agir livremente e autonomamente, ou seja, com a razão, é uma lei universal e justa. Segundo Nodari

logo, para Kant, a essência do ser humano se situa na liberdade. A liberdade desempenha um papel fundamental na teoria do direito kantiano. A liberdade é, para Kant, um conceito ao mesmo tempo moral e da razão. [...] Enquanto ser livre, o ser humano não deve dominar ninguém, senão a si mesmo. Sua liberdade limita-se no encontro com a liberdade do outro, no respeito, para poderem conviver em paz, e isso só é possível quando há proteção do direito. (NODARI, 2014, p. 231).

O direito cosmopolita é a terceira condição positiva do projeto de Kant rumo à paz e tem um caráter jurídico, em que todo ser humano tem direito a receber hospitalidade esteja ele em que parte da Terra estiver. De acordo com Nodari (2014, p. 138), “[...] o direito cosmopolita transcende as posições dos Estados e nações, buscando a comunidade universal”. O direito à hospitalidade cessa pelo princípio moral incondicional da verdade. O sujeito, em Kant, é livre porque é capaz de reconhecer o certo e o errado e o seu dever é agir no sentido da verdade. Ele delibera sobre o exercício da concretização da hospitalidade, porque é um ser político e moral e, em Kant, a moral e a política devem unir-se.

No caso, por exemplo, de se estar sem documentos no momento da acolhida, para Kant é preferível romper com a acolhida. Acolher o estrangeiro ilegal no território é faltar com a verdade. O direito cosmopolita é condicionado pelo dever de cumprir com a verdade. No opúsculo kantiano, *Sobre um suposto direito de mentir por amor à humanidade*, ele afirma “é um dever dizer a verdade. O conceito de dever é inseparável do conceito de direito”. (KANT, 2008, p. 188). Mais adiante, no mesmo opúsculo, ele afirma “ser verídico (honesto) em todas as declarações é, portanto, um mandamento sagrado da razão que ordena incondicionalmente e não admite limitação por quaisquer conveniências”. (KANT, 2008, p. 190). Para o filósofo, a mentira “prejudica sempre *outrem*, mesmo se não é um homem determinado, mas sim a humanidade em geral, ao inutilizar a fonte do direito”. (KANT, 2008, p. 189). Neste ponto, a autonomia da hospitalidade no âmbito da moralidade kantiana parece encontrar o seu limite.

O direito cosmopolita regula as relações entre um Estado e os cidadãos dos outros Estados, ou seja, os estrangeiros, na condição de visitantes. Kant na época em que escreveu o terceiro artigo definitivo de *A paz perpétua* manifestou-se contra os movimentos colonizadores europeus em direção à América e a África, que com o objetivo de civilizar acabavam por violentar e, mesmo, destruir os povos locais. Kant avançou ao instituir o direito de visita e ao supor que todos os indivíduos têm liberdade de ir e vir. Na abordagem histórica que Duroux²⁵ (2011) faz sobre a imigração no continente europeu, ela destaca que a presença do estrangeiro é a própria condição de existência da Europa

²⁵ DUROUX, Rose. França/Europa. In: MONTANDON, Alain (Org.). *O livro da hospitalidade: acolhida do estrangeiro na história e nas culturas*. Trad. de Marcos Bagno e Lea Zylberlicht. São Paulo: Senac, 2011. p. 1051-1078.

se a hospitalidade se fecha para os recém-chegados, as migrações do passado, em contrapartida são objeto de homenagens. Em todo o mundo se manifesta um desejo de evidenciar o que o país deve à imigração, o que não se dá sem alguma admiração pela epopeia real ou mítica dos imigrantes. (DUROUX, 2011, p. 1076).

Em Caxias do Sul, a título de constatação, o que se vê é o paradoxo da exaltação do mito do imigrante italiano e a resistência que o descendente desse mesmo imigrante manifesta em relação ao imigrante sul e centro-americano, asiático e africano que para cá se descola em busca de acolhimento. Conforme Herédia (2011), os movimentos migratórios acabam por criar um ambiente de vulnerabilidade tanto na população autóctone como na população migrante. Não sendo do lugar e estando ali por necessidade, o imigrante sofre com a desigualdade de tratamento frente à lei e à política. A hospitalidade tem de ser assumida como um princípio ético e político, a fim de se transpor limites e se superar as dificuldades a que ficam expostos os indivíduos em virtude do processo migratório. A decisão de imigrar já representa a imposição de uma situação de vulnerabilidade no país de origem. Nos locais a que se dirigem os imigrantes, políticas públicas favoráveis à migração podem facilitar, por um lado, o acesso deles à saúde, à educação, à moradia, ao emprego, etc., mas, por outro, a grande dificuldade é assumi-los num contexto de estagnação econômica, de aumento de desemprego e de escassez de recursos. Num momento de crise de emprego, a hostilidade para com o estrangeiro tende a tornar-se mais aguda, pois ele passa a ser um concorrente. A instabilidade econômica contribui para que os imigrantes sintam-se inconvenientes no convívio social. Eles são úteis enquanto contribuem com o seu trabalho e quando não há trabalho não é mais necessário que fiquem.

Segundo Duroux, na França, por exemplo, três conceitos concomitantes servem para descrever as relações entre a sociedade que acolhe e o imigrante: assimilação, inserção e integração

a assimilação do imigrante, supõe [...] que o estrangeiro venha a fundir-se com a sociedade de acolhimento e adote sua mentalidade, seus comportamentos, suas normas e seus modos de vida. [...] A inserção [...] sugere que o elemento estrangeiro que é “inserido” não modifica a estrutura geral; e que ele pode, a qualquer momento, ser “des-inserido”, para ser “re-inserido” em outro lugar. [...] A noção de integração visa [...] a uma construção coletiva da cidadania. No cotidiano, ela implica não só políticas de inserção profissional e residencial, mas, ainda, que o próprio imigrante tenha consciência da igualdade também no que diz respeito aos deveres que lhe incumbem. Considera-se que a coletividade se enriquece com essa

diversidade e que se mantém unida graças à laicidade. (DUROUX, 2011, p. 1057).

Conforme a autora, a assimilação prevaleceu, na França, até a década de 1970 e, inicialmente, indicava que havia uma igualdade de tratamento entre duas partes. Posteriormente, passou a designar “o ato intelectual por meio do qual tomamos por semelhante o que é diferente”. (DUROUX, 2011, p. 1057). Ao longo do tempo, adquiriu um terceiro sentido, “aquele de um processo pelo qual um ser vivo transforma um outro em sua própria substância, sinônimo da absorção de um corpo estranho até o ponto de fazê-lo desaparecer”. (DUROUX, 2011, p. 1057). Ao final da década de 1970, começou a ser empregada uma palavra de conotação mais neutra, a inserção, como manifestação de um “desejo de reconhecer o lugar ocupado pelo estrangeiro”. (DUROUX, 2011, p. 1057). A partir da década de 1990, o emprego do termo integração prevalece como uma noção fundada nos direitos de igualdade inalienáveis. Para Duroux, uma das alternativas para fazer frente à questão da imigração clandestina seria a supressão dos vistos, a regulamentação da permanência, a abertura das fronteiras aos trabalhadores. No contexto europeu, ela propõe uma Constituição que contemple a “utopia positiva” com a hospitalidade como um princípio de integração. A hospitalidade como possibilidade de uma práxis integradora, fundada na responsabilidade ética, poderia servir de impulso para que se rompesse com a indiferença diante do outro excluído. Promover a integração, conforme a visão de Duroux, contribuiria para tirar os estrangeiros da posição de pedintes e serviria para aproximar a imigração da hospitalidade.

A questão dos imigrantes perpassa uma obrigação moral, ética e jurídica e exige que se administrem os fluxos à medida que as pessoas entram nos países e não se concentre em ações que detenham as pessoas impedindo-as de entrar. Dentre as várias questões latentes uma delas diz respeito à concessão ou não do direito de cidadania aos estrangeiros. O ato de se conceder o direito de cidadania faz parte da concepção geopolítica segundo a qual o mundo é dividido em Estados-nação com fronteiras definidas²⁶. Conforme Gaille-Nikodimov (2011, p. 1025)²⁷

²⁶ Os Estados-nação dividem o mundo em “contornos bem definidos, nitidamente separados uns dos outros; esse mundo, que existe apenas no domínio do ideal, não oferece muito espaço para pensar o cruzamento das fronteiras bem desenhadas dos Estados-nação nem a mobilidade das pessoas, que são definidas a partir do pertencimento a uma nação só, como cidadãos participando da vida política de um Estado só. Assim, nessa concepção do mundo geopolítico, o assunto dos migrantes parece problemático na medida em que elas participam da vida pública e sociopolítica de vários Estados-nação, eles suscitam desconfiança na medida em que não cabem nesse imaginário de contornos

“concedendo ou recusando o direito de cidadania, o Estado exerce um direito de controle sobre suas fronteiras, ao mesmo tempo que determina a composição da população que governa”. Um dos traços que caracterizam o direito de cidadania é a natureza e a razão de sua atribuição. Gaille-Nikodimov distingue quatro atribuições

o ato estatal que consiste em autorizar uma pessoa a entrar em um território, circular nele e permanecer por um tempo (o direito de circulação); a concessão de direitos ligados a uma residência permanente em um território (especialmente o direito de trabalhar e os direitos civis); o direito de cidadania como aquisição de cidadania, isto é, como direito de participar na vida política da cidade (direitos políticos); o direito de cidadania como aquisição da nacionalidade, ou seja, como direito de ser protegido por um Estado por ser seu membro. (GAILLE-NIKODIMOV, 2011, p. 1027).

Dentre as possíveis argumentações quanto à concessão ou não do direito de cidadania ao imigrante quando este tem a intenção de residir no país que entra, Gaille-Nikodimov (2011) relaciona algumas, dentre elas: a questão econômica, ou seja, o benefício que um Estado pode ter com a concessão; o direito dos cidadãos de decidirem que tipo de comunidade querem criar e quem a ela pode pertencer; a ideia da existência de leis não escritas, que são o fundamento maior do direito dos refugiados; a hospitalidade como um ato jurídico e não filantrópico ao qual o Estado deve se conformar e, do primado do indivíduo sobre o Estado no qual a igualdade entre os homens fundamenta a obrigação de conceder o direito de cidadania²⁸. A

nacionais unívocos e colocam a questão de a qual Estado-nação vinculá-los enquanto atores políticos e enquanto membros de uma comunidade nacional (mas de que comunidade nacional?).” (CORDE, Marine. Memórias migrantes como memórias nacionais para a França? In: PÓVOA NETO, Helion et al. *Caminhos da migração: memória, integração e conflitos*. Rio de Janeiro: Léo Christiano Editorial – FAPERJ, 2014, p. 49).

²⁷ GAILLE-NIKODIMOV, Marie. O conflito do direito e das leis não escritas. In: MONTANDON, Alain (Org.). *O livro da hospitalidade. Acolhida do estrangeiro na história e nas culturas*. Trad. de Marcos Bagno e Lea Zylberlicht. São Paulo: Senac, 2011. p. 1025-1038.

²⁸ O último argumento relacionado por Gaille-Nikodimov que como os outros argumentos relacionados também é favorável à concessão do direito de cidadania é “parte da reflexão que Joseph H. Carens faz da concepção liberal contemporânea da democracia a partir de *Uma teoria da justiça*, publicado por John Rawls em 1971, utilizando o princípio do “véu da ignorância”, definido por este último como a condição a partir da qual os homens podem estabelecer entre eles os termos de um contrato social justo: os homens decidem sobre o que consideram a sociedade mais justa, colocando de lado o conjunto de elementos que compõem a situação particular de cada um na sociedade – pertencimento a classe, raça, sexo, crença religiosa, fins perseguidos, valores, dons naturais, etc. Entretanto, em vez de se colocar ficticiamente no contexto de uma sociedade fechada, como faz Rawls em *Uma teoria da justiça*, Carens se situa na escala do mundo, na qual os princípios da igualdade dos homens e do primado do indivíduo sobre a comunidade são igualmente válidos. [...] A decisão comum, tomada por trás do “véu da ignorância”, leva, portanto, a definir uma hospitalidade estatal aberta aos *new comers* – os recém-chegados –, com uma única restrição: estes últimos não devem pôr em perigo a liberdade dos cidadãos.” (GAILLE-NIKODIMOV, Marie. O conflito do direito e das leis não escritas. In: MONTANDON, Alain (Org.). *O livro da hospitalidade: acolhida do estrangeiro na história e nas culturas*. Trad. de Marcos Bagno e Lea Zylberlicht. São Paulo: Senac, 2011. p. 1025).

reflexão sobre a hospitalidade para além do direito de visita deve pautar-se nas formas de acolhida que se pretende oferecer aos recém-chegados e essa discussão envolve a concessão e a recusa do direito de cidadania. Há que se determinar a relação que o Estado pretende estabelecer com os seus hóspedes: uma relação baseada nos conceitos de assimilação, inserção e integração, descritos por Duroux (2011) e mencionados anteriormente neste texto, ou avançar e garantir, como princípio, uma legislação baseada na igualdade dos cidadãos atuando como um administrador das diferenças, por meio de políticas que atenuem as inúmeras dificuldades que os imigrantes encontram ao se instalarem em outro país, como, por exemplo: iniciar uma nova vida, aprender a língua, trabalhar, escolarizar os filhos, estabelecer vínculos e colaborar para a manutenção de serviços essenciais e necessários que os nativos não querem mais fazer.

Uma outra forma de se pensar a hospitalidade de Estado que ganhou espaço na filosofia política na França a partir da década de 1980, conforme Gaille-Nikodimov (2011)²⁹, é a concepção de uma hospitalidade humanista, que assumiria um sentido jurídico-político fundamentada no direito cosmopolítico de Kant, mas que, no entanto, pretenderia ir além, ao classificar o homem como um sujeito de direito em relação a uma comunidade de direito internacional e não mais sob as condições de um estatuto jurídico exercido pelo Estado sobre o seu território. A hospitalidade humanista transporia uma fronteira do Estado-nação para a ideia de uma comunidade sem exclusão, ao pressupor a pessoa humana como único sujeito de direito e, assim, conferir a todos os indivíduos a mesma condição jurídica em virtude de seu pertencimento comum à humanidade. Segundo Gaille-Nikodimov, a hospitalidade humanista poderia incorporar

a ambição de conceber uma política moral e de criar um espaço de encontro entre a ética e a política, na perspectiva que Derrida parece adotar quando nos situa no entre-eles da “Lei da Hospitalidade”, que leva a uma abertura ao outro e a uma acolhida incondicionais, e das “leis da hospitalidade”, que vêm para limitá-la, condicioná-la inscrevendo-a dentro de um privilégio. (GAILLE-NIKODIMOV, 2011, p. 1158).

A ideia de uma hospitalidade humanista baseada na existência de direitos naturais reconhecidos legalmente e que são anteriores e superiores aos Estados,

²⁹ GAILLE-NIKODIMOV, Marie. Sobre a ambiguidade dos direitos dos homens. In: MONTANDON, Alain (Org.). *O livro da hospitalidade. Acolhida do estrangeiro na história e nas culturas*. Trad. de Marcos Bagno e Lea Zylberlicht. São Paulo: Senac, 2011. p. 1151-1158.

poderia criar um espaço ético para a política avançar na aproximação entre a Lei da Hospitalidade e as leis da hospitalidade e também traduzir o pensamento de Kant quanto ao direito de posse comum da superfície terrestre que é igual para todos os indivíduos por estes serem habitantes dessa mesma área comum que é o planeta Terra. Todos têm direito de buscar um lugar pacificado para viver, mas, por outro lado, é possível questionar se os países a que se destinam os imigrantes estariam obrigados a recebê-los, sem antes estarem preparados e adaptados. Como acontece quando nos preparamos para receber um hóspede em nossa casa, há sempre algo a ser feito para acomodar o visitante e tornar a visita hospitaleira.

Na forma como os Estados configuram-se atualmente, os ordenamentos jurídicos regulados por princípios e leis, muitas vezes, servem como condicionantes da acolhida. Neste capítulo, detivemo-nos no direito cosmopolita de Kant e na condicionalidade das leis que limitam a hospitalidade.

A seguir, veremos que o conceito de hospitalidade incondicional adentra a concepção de Levinas de acolhimento ao outro. A ética levinasiana provoca a cisão e a interrupção de qualquer tentativa de dominação do outro que possa afastar a hospitalidade de uma alteridade radical e assimétrica. O face-a-face com o estrangeiro pode convocar-nos para além dos limites normativos e penetrar a questão da justiça, a qual poderia garantir a condição de legitimidade de uma política que prioriza o outro, sem reduzi-lo a uma apropriação e que permita ultrapassar os limites do território, da casa, da linguagem.

4 O LUGAR DO OUTRO EM LEVINAS

Um modo de compreender de forma diferente a filosofia o qual critica o pensamento da tradição grega e da Europa moderna, dos séculos XVI, XVII e XVIII, vem de Levinas, um filósofo do século XX e que o vivenciou intensamente³⁰. No pensamento levinasiano, inicialmente, encontra-se a herança fenomenológica cuja contribuição é problematizar o surgimento do outro no mundo ao qual o eu pertence e a aceitação dele, o outro, como elemento constitutivo do próprio eu. Na concepção de Edmund Husserl, que propôs a fenomenologia³¹ como método da crítica do conhecimento universal das essências, reconhece-se a distância entre o eu e o outro e, por meio da consciência intencional, que não é uma consciência fechada em

³⁰ Emmanuel Levinas nasceu em 12 de janeiro de 1906, na cidade de Kaunas, na Lituânia, numa família judaica. Foi o mais velho de três irmãos. Seu pai era livreiro. A primeira língua em que aprendeu a ler foi o hebraico, embora sua língua materna fosse o russo. Levinas cresceu lendo a Bíblia em hebraico e as grandes obras de Tolstoy, Pushkin e Dostoiévski, em russo. Em 1915, durante a Primeira Guerra Mundial, com a expulsão dos judeus da Lituânia, juntamente com a sua família, emigrou para a Ucrânia, onde fez o curso secundário. Em 1920 a família retornou à Lituânia. Aos dezessete anos de idade saiu de casa, estabelecendo-se na França e matriculou-se na universidade em Estrasburgo, onde dedicou seus estudos à escola da fenomenologia de Husserl. Entre 1928 e 1929 estudou em Freiburg, na Alemanha, onde se aproximou de Heidegger. Ao voltar para a França, completou sua primeira obra, *A teoria da intuição na fenomenologia de Husserl* e traduziu *Meditações cartesianas*, de Husserl. Desapontou-se com o apoio de Heidegger ao partido nazista. No início da Segunda Guerra Mundial, já com nacionalidade francesa, Levinas serviu ao exército francês como tradutor das línguas alemã e russa. Em 1940, foi preso pelo exército alemão, mas por estar a serviço do exército francês foi enviado a um campo de trabalhos forçados para prisioneiros de guerra e não para um campo de concentração. Sua família lituana foi morta na guerra. Sua esposa e a filha foram levadas para um mosteiro por Maurice Blanchot, escritor e amigo de Levinas da época de estudante em Estrasburgo. Ao fim da guerra, Levinas dedicou-se por muitos anos ao estudo dos textos confessionais do Talmude, tendo como resultado um volumoso trabalho sobre a religião judaica. Atuou como professor universitário em várias universidades e, em 1973, ocupou a cátedra de filosofia na Sorbonne, posição que deixou para aposentar-se em 1979. Faleceu em 25 de dezembro de 1995, poucos dias de completar 90 anos, na França. Levinas, nascido lituano e naturalizado francês, foi marcado pelas culturas russa e alemã. Seu interesse pela alteridade e pela estrangeiridade parece estar em consonância com uma vida vivida sempre com um certo deslocamento em relação ao ambiente ao seu redor. (HUTCHENS, B. C. *Compreender Levinas*. Trad. de Vera Lúcia Mello Joscelyne. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 19-21).

³¹ “O lema básico da fenomenologia é “de volta às coisas mesmas”, procurando com isso a superação da oposição entre realismo e idealismo, entre o sujeito e o objeto, a consciência e o mundo. [...] A consciência se caracteriza exatamente pela intencionalidade, pela visada intencional que a dirige sempre a um objeto determinado. Trata-se da consideração do que aparece à mente a partir da experiência reflexiva da consciência.” A fenomenologia volta-se “sobretudo para a análise das **essências**, entendidas como unidades ideais de significação, elementos constitutivos do sentido de nossa experiência. É dessa forma que Husserl considera que o método fenomenológico rompe com a atitude natural ou espontânea em que se constituem nossas crenças habituais, em que aprendemos fatos, passando – pela suspensão ou *épouche*, em que abandonamos essa atitude – ao exame do modo de constituição desta experiência. A suspensão coloca assim, em suas palavras, o mundo “entre parênteses”. É possível então chegar ao “dado” da consciência, isto é, ao fenômeno em si mesmo. A redução fenomenológica leva assim à *redução eidética*, que nos revela a essência, o horizonte de potencialidade da coisa considerada, independentemente de sua existência real ou concreta.” (MARCONDES, Danilo. *Iniciação à história da filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein*. 2. ed. rev. ampl. Rio de Janeiro: Zahar, 2007. p. 262).

si mesma, mas uma consciência que é sempre consciência de algo, aberta ao mundo, aos outros, intencional, tenta-se superar o solipsismo e o primado do sujeito em relação ao outro. Heidegger, que foi aluno de Husserl, criticou a filosofia moderna que, para ele, deixou de lado a ontologia na busca pela verdade e no sentido do ser enquanto manifestação, o *ser-aí*, o *Dasein*. Ele propôs que se recuperasse o sentido originário e verdadeiro do ser enquanto desvelamento, manifestação³². A aceitação do outro na sua alteridade impede que analogias sejam instituídas pelo eu a partir de comparações que, em geral, tem a intenção de reduzir o outro ao eu mesmo e que podem excluir a possibilidade de reconhecimento do outro em sua diferença.

Levinas, à medida que avança em seus estudos, radicalizará as posições fenomenológicas e priorizará a questão ética, em detrimento do primado do sujeito, colocando o outro numa posição que precede o eu. A relação intersubjetiva implica um deslocamento do sujeito centrado em si e faz emergir a ética como uma relação de alteridade absoluta que antecede e dá sentido à constituição do sujeito, sendo que para Levinas o princípio ético é a alteridade. A face do outro provoca uma responsabilidade incondicional e infinita no sujeito, o apelo ético que se encontra traduzido no mandamento bíblico “não matarás” e que se impõe frente a qualquer tentativa de racionalização por parte do eu. A autonomia do eu cede lugar para a heteronomia, porque é a subjetividade que está sujeita ao acolhimento que permite ao eu vir a ser. A consciência da própria identidade do indivíduo, seu caráter particular que o distingue de todos os outros indivíduos, coloca sobre ele a responsabilidade pelo outro, sem que ele possa transferir este encargo a *outrem*. O outro tem a primazia sobre o eu e a hospitalidade não acontece por que há familiaridade entre o eu e o outro. Conforme afirma Levinas em *Ética e infinito* (2010, p. 37), “a deposição da soberania pelo eu é a relação social com outrem, a relação des-inter-essada. Escrevo-a com três palavras para realçar a saída do ser que ela significa”. A hospitalidade emana da responsabilidade que interpela o sujeito individualmente. O sujeito eleito é insubstituível no acolhimento e a responsabilidade ética, que advém da presença do rosto do outro, tem uma urgência anterior que não está restrita aos ditames da racionalidade. Levinas prossegue na sua oposição à ontologia que, segundo ele, circunscreve a relação intersubjetiva aos limites de uma

³² MARCONDES, Danilo. *Iniciação à história da filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein*. 2. ed. rev. ampl. Rio de Janeiro: Zahar, 2007. p. 270-276.

assimilação do outro pelo eu. Ele propõe que o sujeito abra-se à alteridade e estabeleça uma relação heteronômica com o outro como forma de viver no mundo. Segundo Levinas, a filosofia foi, quase sempre, dominada por um discurso totalizante que privilegia a identidade e o conhecido. A dominação é uma tentativa de organizar as relações do eu com o outro numa plenitude que leva à identificação e à unicidade dos seres e afasta a possibilidade do surgimento da alteridade³³. O filósofo, ao questionar os argumentos da tradição alicerçados na formalidade lógica e racional que classifica como ameaça tudo o que lhe parece estranho e diferente, denuncia que a filosofia ocidental está estruturada como sendo uma guerra, ao mesmo tempo em que ele manifesta imensa sensibilidade pelos sofrimentos humanos. No prefácio de *Totalidade e infinito*, Levinas afirma que não existe guerra justa

o estado de guerra suspende a moral; despoja as instituições e as obrigações eternas da sua eternidade e, por conseguinte, anula, no provisório, os imperativos incondicionais. Projecta antecipadamente a sua sombra sobre os actos dos homens. A guerra não se classifica apenas – como a maior entre as provas de que vive a moral. Torna-a irrisória. A arte de prever e de ganhar por todos os meios a guerra – a política – impõe-se, então, como o próprio exercício da razão. A política opõe-se à moral, como a filosofia à ingenuidade. (LEVINAS, 1980, p. 9).

Segundo o filósofo, o pensamento ontológico ao obter a compreensão, a síntese, a análise e a utilidade das coisas por meio de suas categorias acaba por classificar como estranho, perigoso, um risco potencial que deve ser eliminado, distorcido ou neutralizado tudo o que não pode ser categorizado. A redução das coisas em categorias despe o indivíduo de suas peculiaridades e uniformiza para neutralizar o que pode representar uma ameaça. “A filosofia ocidental foi, na maioria das vezes, uma ontologia: uma redução do Outro ao Mesmo [...]” (LEVINAS, 1980,

³³ Levinas encontrou nos textos hebraicos, um novo sentido para o “caminho civilizatório” do homem, um “sentido alternativo ao sentido do ser e da metafísica ocidental” que estão enredados “na impessoalidade dos conceitos” e “no cultivo dos poderes da consciência.” A reflexão filosófica que Levinas faz a partir dos textos sagrados do judaísmo, o conduz ao “delineamento de uma possível medida do espírito, como sentido ético transcendente às tramas egoístas do eu, capaz de interessar à filosofia e transportar o homem para além de seus poderes e de seu querer”. As escrituras ressoam no filósofo o sentido ético do “desinteressamento de si, a desapropriação e a não-coincidência desde a qual se revelaria um modo de ser singular”, bem como o sentido de responsabilidade primeira do “humano que vigora numa experiência concreta de vida em que este se mostra capaz de responder ao outro antes mesmo de responder a si.” (SAYÃO, Sandro (Org.). *Levinas entre nós*. Recife: Ed. UFPE, 2014. p. 16-19). O filósofo chama os textos hebraicos de textos confessionais. O *Torá* é o nome dos cinco primeiros livros do *Tanakh*. *Talmude* é o livro que define o judaísmo e os mandamentos judaicos. Disponível em: <www.morasha.com.br/edicoes/ed43>. Acesso em: 9 ago. 2015.

p. 31). De acordo com ele, a ontologia, como pensamento dominante na filosofia, corrobora com o estado de guerra.

Segundo Susin (1984, p. 132), Levinas não se detém nas causas históricas que provocam as guerras e, ao filósofo, interessam “as condições ontológicas e antropológicas que a possibilitam” e, dentre essas, Levinas constata que a guerra revela o ser, totaliza e instaura sua própria ordem. A guerra suspende as instituições, os direitos e deveres dos cidadãos e transforma a moral na guerra mesma. “A face do ser que se mostra na guerra, se fixa no conceito de totalidade que domina a filosofia ocidental.” (LEVINAS, 1974 apud SUSIN, 1984, p. 132). De acordo com Susin, “a guerra é um “quase” ser e instituição [...]. Inclusive invade o pensamento e a filosofia”. A guerra como uma realidade faz com que “toda a concepção diversa” seja “tomada como opinião e ingenuidade imperdoável, ou pior, um atentado à verdade”. (SUSIN, 1984, p. 132). Todas as guerras são injustas e criminosas e Levinas, ao definir que a paz é, acima de tudo, uma questão ética e política relacionada ao ser humano em suas dimensões individual e social, destaca a importância da política associada à ética.

Kant postulou a importância do eu autônomo que se autogoverna pela razão e impõe a si mesmo regras de conduta moralmente universalizáveis. A partir da consciência de si e de representações objetivas, o sujeito apreende, no espaço e no tempo, a realidade à sua volta. No pensamento levinasiano, o sujeito que reconhece e aceita as normas e adapta a sua singularidade àquilo que está ao seu redor perde a si próprio, reduzindo progressivamente a sua interioridade na totalidade do racionalismo. Levinas critica o poder do eu, o mesmo, em neutralizar o outro, o diferente, em nome da unicidade da razão. De acordo com ele, o sentido do humano irrompe exatamente da diferença e do conflito ético entre o mesmo e o outro

o primado do Mesmo foi a lição de Sócrates: nada receber de Outrem a não ser o que já está em mim, como se, desde toda a eternidade, eu já possuísse o que me vem de fora. Nada receber ou ser livre. A liberdade não se assemelha à caprichosa espontaneidade do livre arbítrio. O seu sentido último tem a ver com a permanência no Mesmo, que é Razão. O conhecimento é o desdobramento dessa identidade, é liberdade. O facto de a razão ser no fim de contas a manifestação de uma liberdade, neutralizando o outro e englobando-o, não pode surpreender, a partir do momento em que se disse que a razão soberana apenas se conhece a si própria, que nada mais a limita. A neutralização do Outro, que se torna tema ou objeto – que aparece, isto é, se coloca na claridade – é precisamente a sua redução ao Mesmo. (LEVINAS, 1980, p. 31).

Levinas serve-se do conceito de infinito e da suposição da existência de Deus apresentado na *Terceira Meditação* por Descartes para apresentar um caminho possível que romperia o *Cogito* cartesiano para além da identidade e da tematização que classifica, contém e centraliza o pensamento, pois ele coloca como a primeira referência o outro, aquele do qual o eu não pode tirar a identidade. Nesse ponto, Levinas afasta-se da fenomenologia, pois, segundo ele, o outro não é um reflexo do eu, mas mantém a condição de outrem infinitamente. A tentativa de compreensão da ideia do infinito leva a uma ruptura na concepção do conhecimento que delimita o objeto e que viabiliza, assim, a ideia de julgamento, de enquadramento. “Uma ideia que não se adequa a seu conteúdo sugere um outro modo de pensar, uma outra racionalidade, seja em nome da exigência de uma tal ideia, seja em nome da exigência da formalidade ontológica.” (FARIAS, 2006, p. 9). A proposta de Levinas é superar a dicotomia do sujeito e do objeto, mas para isso é preciso que o eu esteja desatrelado de si mesmo. Conforme Farias

o que Levinas nos oferece é uma interpretação não ontológica da ideia do infinito. Se não é possível passar da ideia ao ser, não é possível, por um problema produzido no interior dessa mesma racionalidade, a interpretação ontológica de uma tal ideia – ela permanece inadequada a um tal pensamento. (FARIAS, 2006, p. 10).

A ideia do infinito³⁴ ultrapassa constantemente o alcance do pensamento. É uma ideia que o próprio ato de pensar parece não englobar, que escapa à

³⁴ “A *ideia do infinito*, a partir da qual Descartes afirma Deus como Outro, ser *eminente*, transcendente não imanente, *ideatum* além dos contornos do Eu e de toda ideia que o pensa, representa para Levinas um elemento filosófico extremamente fértil capaz de lançar luz sobre a possibilidade da evasão do contexto argumentativo no qual se mantém fixado na adequação da consciência e na dinamicidade noético-noemática o sentido filosófico conhecido pela tradição, e, conseqüentemente, toda resposta à pergunta por quem somos. A grande questão, nesse ponto, gira em torno do fato de que o “eu” que pensa torna-se ciente de um modo de relação que não é aquela que liga o continente ao conteúdo, mas uma relação na qual existe a prioridade de algo, nesse caso o *infinito*, em relação à ideia do ser e à ontologia e ainda a relação a si, desde a qual se ultrapassam os limites do próprio ego e de toda a intencionalidade. Ao dizer a *ideia do perfeito*, que é a *ideia do infinito*, como ideia excepcional, Descartes argumentou a respeito de um sentido não convencional de desproporção que, visando ao que não se pode conter se desagregaria, tese que segundo Levinas, demonstra toda a coação e toda adequação do *visível à visada*. Desde então, estampar-se-ia uma forma de relação irreduzível à previsibilidade da consciência e da intencionalidade e que só é passível de ser sentida a partir da exterioridade. O *infinito* como *ideia do infinito* seria a marca em nós de um contexto de ruptura da própria dinâmica de assimilação classificatória em que tradicionalmente saber e poder se confundem e o fato excepcional que ensina sobre a diferença entre a objetividade e a transcendência. Por esta via, o pensamento descobriria a capacidade de pensar mais do que pode conter, sem desdobrar em conteúdo o próprio pensado, donde se vislumbra presença por um lado e distância por outro; presença como relação, mas sem correlação, pensamento extravasado ao mesmo tempo em que atravessado pela transcendência, desde o qual se rompe o círculo vicioso da imanência e a órbita do ego, a ponto de se implodir a pretensão de validade universal e o caráter original da intencionalidade. Ou seja, pela meditação sobre a ideia de Deus, Descartes delinearía um

compreensão do ser, e, apesar da evasão, a ideia do infinito, contudo, existe, não na forma de um saber, mas na forma em que se dá o deslocamento do ser em relação ao outro, no acesso à alteridade. Segundo Susin

enquanto a ideia de ser acaba por englobar a diferença na unidade (identidade) e na totalidade – o que Levinas constata nos diversos momentos do pensamento ocidental – a ideia do infinito é capaz de respeitar a diferença e a alteridade radical do outro sem permanecer ou desaparecer na indiferença. (SUSIN, 1984, p. 225).

O rosto é uma imagem que não se sujeita a conceitualizações que pretendam dar significação à sua presença. Cada rosto, único e singular, não é somente uma aparição que se materializa num saber que apreende, controla, instrumentaliza. O outro está fora da capacidade da consciência de apreender como conteúdo, é uma transcendência que escapa à significação

o rosto está presente na sua recusa de ser conteúdo. Neste sentido, não poderá ser compreendido, isto é, engolido. Nem visto, nem tocado – porque na sensação visual ou táctil, a identidade do eu implica a alteridade do objecto que precisamente se torna conteúdo. [...] A alteridade de Outrem não depende de uma qualquer qualidade que o distinguiria de mim, porque uma distinção dessa natureza implicaria entre nós a comunidade de gênero, que anula já a alteridade. E, no entanto, outrem não nega pura e simplesmente o Eu; a negação total, da qual o assassinio é a tentação e a tentativa, remete para uma relação prévia. A relação entre Outrem e eu que brilha na sua expressão não desemboca nem no número nem no conceito. Outrem permanece infinitamente transcendente, infinitamente estranho, mas o seu rosto, onde se dá a sua epifania e que apela para mim, rompe com o mundo que nos pode ser comum e cujas virtualidades se inscrevem na nossa *natureza* e que desenvolvemos também na nossa existência. (LEVINAS, 1980, p. 173).

A aparição do outro não está circunscrita num evento temporal que o eu poderia de antemão predizer. O outro não tem uma qualidade determinada e nem foi previamente planejado. É uma aproximação não captável no presente, até mesmo incompreensível e que, no entanto, se impõe ao eu como uma presença em vias de tornar-se acontecimento.

A presença do outro questiona o movimento do eu voltado ao si em detrimento do ser para o outro e exige uma resposta imediata e infinita que faz interromper “a dialética solipsista da consciência, sempre receosa do seu cativo do Mesmo” (LEVINAS, 1980, p. 174) e causa insegurança e inquietação ao eu. O eu

percurso extraordinário que desemboca na ruptura do *eu penso*. A consciência sofreria aqui uma espécie de trauma, como se fosse incapaz de fechar sobre si o círculo do conhecimento.” (SAYÃO, Sandro (Org.). *Levinas entre nós*. Recife: Ed. UFPE, 2014, p. 21-22).

é levado a destituir-se da subjetividade centrada em si e parte para um movimento de acolhida ao outro

a presença de um ser que não entra na esfera do Mesmo, presença que a extravasa, fixa o seu “estatuto” de infinito. Tal extravasamento distingue-se da imagem do líquido que transborda de um vaso, porque a presença transbordante se efectua como uma posição *em frente* do Mesmo. A posição em frente de, a oposição por excelência, só se coloca como um pôr em causa moral. Esse movimento parte do Outro. A ideia do Infinito, o infinitamente mais contido no menos, produz-se concretamente sob a aparência de uma relação com o rosto. É só a ideia do infinito mantém a exterioridade do Outro em relação ao Mesmo, não obstante tal relação. De maneira que se produz aqui uma articulação análoga ao argumento ontológico: neste caso, a exterioridade de um ser inscreve-se na sua essência. Só que assim não se articula um raciocínio, mas a epifania como rosto. O desejo metafísico do absolutamente outro que anima o intelectualismo (ou o empirismo radical, que confia no ensino da exterioridade) desenvolve a sua *en-er-gia* na visão do rosto ou na ideia do infinito. A ideia do infinito ultrapassa os meus poderes – não quantitativamente, mas pondo-os em questão [...]. (LEVINAS, 1980, p. 174-175).

O outro expõe e ultrapassa a supremacia do eu, é a heteronomia que abre espaço nos domínios do eu e avança sobre os limites do seu pensamento. Conforme Levinas

mas o Outro, absolutamente Outro – Outrem – não limita a liberdade do Mesmo. Chamando-o à responsabilidade, implanta-a e justifica-a. A relação com outro enquanto rosto cura da alergia, é desejo, ensinamento recebido e oposição pacífica do discurso. (LEVINAS, 1980, p. 176).

A subjetividade acolhe a ideia do infinito como alteridade. A exterioridade do outro não é desfeita na sua manifestação. Na “noção cartesiana do infinito – à “ideia do infinito” colocada no ser separado pelo infinito – retém-se a sua positividade, a sua anterioridade relativamente a todo pensamento finito [...], a sua exterioridade em relação ao finito”. (LEVINAS, 1980, p. 176). O que causa estranheza permanece, porque o outro é livre de qualquer atributo que o eu possa querer lhe conferir no que se refere a classificá-lo, generalizá-lo ou totalizá-lo.

Em *Totalidade e infinito* (1980), Levinas afirma que a vida é fruição e que preencher o vazio que a necessidade provoca é uma fonte de satisfação para o homem. A necessidade é um movimento inicial do ser que marca a existência de um eu autóctone separado do mundo do qual ele depende

vivemos do nosso trabalho que assegura a nossa subsistência; mas também se vive do trabalho, porque ele preenche (alegra ou entristece) a vida.[...] A realidade da vida já está ao nível da felicidade e, neste sentido, para além da ontologia. A felicidade não é um acidente do ser, pois o ser

arrisca-se pela felicidade. [...] O puro existir é ataraxia, a felicidade é realização. A fruição é feita da recordação da sede, é saciedade. A felicidade é condição da atividade, se atividade significa começo na duração contínua. O acto supõe, sem dúvida, o ser, mas marca, num ser anônimo – onde fim e começo não têm sentido – um começo e um fim. Ora, a fruição realiza a independência em relação à continuidade, dentro dessa continuidade: cada felicidade chega pela primeira vez. A subjectividade tem a sua origem na independência e na soberania da fruição. [...] Dependência feliz, a necessidade é susceptível de satisfação como um vazio que se preenche. [...] A fruição, na relação com o alimento que é o *outro* da vida, é uma independência *sui generis*, a independência da felicidade. A vida é afectividade e sentimento. Viver é fruir da vida. Desesperar da vida só tem sentido porque a vida é, originalmente, felicidade. O sofrimento é uma falta da felicidade e não é exacto dizer que a felicidade é uma ausência de sofrimento. A felicidade não é feita de uma ausência de necessidades cuja tirania e carácter imposto se denuncia, mas satisfação de todas as necessidades. É que a privação da necessidade não é uma privação qualquer, mas a privação num ser cumulado. A felicidade é realização: está numa alma satisfeita e não numa alma que tenha extirpado as suas necessidades, alma castrada. (LEVINAS, 1980, p. 97-101).

A necessidade está assentada no material, no eu autônomo, voltado a si e que vive no mundo sob a forma de fruição, como exploração do que é outro. Na necessidade, o eu assimila o outro. “A distância que se intercala entre o homem e o mundo de que ele depende – é que constitui a essência da necessidade.” (LEVINAS, 1980, p. 102). Satisfeitas as necessidades materiais, o homem abre-se para o desejo que, para Levinas, não significa uma falta. O desejo está na dimensão espiritual do homem e surge quando a subjectividade tem as suas necessidades materiais satisfeitas. O egoísmo que visa à satisfação de uma necessidade serve como condição para a abertura ao desejo. O desejo não está circunscrito aos limites do eu, mas abre-se como um caminho de possibilidade de relacionamento social

[...] a relação com o Outro não consiste em refazer num sentido oposto o movimento do afastamento, mas em caminhar para ele através do desejo, ao qual a própria teoria vai buscar a exterioridade do seu termo. Pois, a ideia da exterioridade que guia a procura da verdade só é possível como ideia do Infinito. A conversão da alma à exterioridade ou ao absolutamente outro ou ao Infinito não é deduzível da própria identidade da alma, porque não é à medida dessa alma, A ideia do infinito não parte, pois, de Mim, nem de uma necessidade do Eu que avalie exactamente os seus vazios. Nela, o movimento parte do pensado, e não do pensador. É o único conhecimento que apresenta esta inversão – conhecimento sem *a priori*. A ideia do Infinito *revela-se*, no sentido forte do termo. Não há religião natural. Mas esse conhecimento excepcional já não é por isso mesmo objectivo. O infinito não é “objecto” de um conhecimento – o que o reduziria à medida do olhar que contempla – mas o desejável, o que suscita o Desejo, isto é, o que é abordável por um pensamento que a todo o instante *pensa mais do pensa*. O infinito não é por isso um objecto imenso, que ultrapassa os horizontes do olhar. É o Desejo que mede a infinidade do infinito, porque ele constitui a medida pela própria impossibilidade de medida. A desmedida medida pelo Desejo é rosto. (LEVINAS, 1980, p. 49).

O trabalho da intencionalidade em despertar o eu para a presença do outro “requer, no entanto, já o discurso e, conseqüentemente, a altura do Outro irredutível ao Mesmo [...] que torna possível a transformação da fruição em consciência e trabalho”. (LEVINAS, 1980, p. 102-103). A sensibilidade é uma intencionalidade da fruição que, ao se pôr em relação com o outro e com o mundo, é a própria felicidade. Para Levinas, na sensibilidade está a origem da subjetividade

a sensibilidade que descrevemos a partir da fruição do elemento não pertence à ordem do pensamento, mas à do sentimento, ou seja, da afectividade onde tremula o egoísmo do eu. As qualidades sensíveis não se conhecem, vivem-se: o verde das folhas, o rubro deste pôr do Sol. Os objectos *contentam-me* na sua finitude, sem me aparecerem num fundo infinito. O finito como contentamento é a sensibilidade. A sensibilidade não constitui o mundo, porque o mundo dito sensível não tem como função constituir uma representação, mas constitui o próprio contentamento da existência, porque a sua insuficiência racional nem sequer ressalta na fruição que ela me proporciona. Sentir é estar dentro, sem que o carácter condicionado – e, conseqüentemente, inconsistente em si dessa ambiência que inquieta o pensamento racional – esteja de alguma forma envolvido na sensação. A sensibilidade essencialmente ingênua basta-se num mundo insuficiente para o pensamento. Os objectos do mundo que, para o pensamento, se mantém no vazio, estendem-se para a sensibilidade – ou para a vida – num horizonte que esconde inteiramente esse vazio. A sensibilidade toca o avesso sem se interrogar sobre o direito – o que acontece precisamente no contentamento. (LEVINAS, 1980, p. 119-120).

Acontece que o outro é mistério, é incognoscível, não pode ser calculado ou previsto. A acolhida dá-se na incerteza, mergulhando no desconhecido. O outro é separação, destaque, singularidade. A exigência da responsabilidade ética não permite que o acolhimento signifique uma redução do outro no mesmo. Dessa relação ética nasce a subjetividade do eu. O ato de ser responsável pelo outro define a subjetividade

sou eu que suporto outrem, que dele sou responsável. Vê-se assim que no sujeito humano, contemporânea de uma sujeição total, se manifesta a minha primo-genitura. A minha responsabilidade não cessa, ninguém pode substituir-me. De facto, trata-se de afirmar a própria identidade do eu humano a partir da responsabilidade, isto é, a partir da posição ou da deposição do eu soberano na consciência de si, deposição que é precisamente a sua responsabilidade por outrem. A responsabilidade é o que exclusivamente me incumbe e que, *humanamente*, não posso recusar. (LEVINAS, 2010, p. 84).

Há uma luta que o eu trava consigo para abrir-se ao outro e deixar de lado a tendência de querer objetificar tudo o que vivencia e alienar-se no interior de si próprio. O eu, em constituição, pode violar sua existência e partir para dominar a

realidade, apropriando-se dela. A hipóstase é o meio pelo qual o eu está determinado num espaço singular e em evolução, mas que, ao mesmo tempo, recua para dentro de si mesmo, distanciando-se e refletindo-se sobre si próprio. Inicialmente é o eu anônimo que deseja tornar-se presente para si próprio. O eu assume uma forma autorreflexiva, no qual luta para passar de uma existência indeterminada em que apenas existe (*il y a*) para um eu que é definido e estável. Ele deseja uma existência consciente e singular, sair apenas do existir (há) para tornar-se algo que é. O eu na sua busca pela autodeterminação encontra-se dividido entre a consciência de um poder que o torna autossuficiente e a incontrolável exposição do eu anônimo que busca reconhecer-se no relacionamento com outrem. A anarquia é essa relação entre o ser que é e a possibilidade do que poderá vir a ser, entre o ser na sua individualidade e o ser encarnado. O eu deslocado do ser para o eu encarnado na busca da verdade da justiça infinita. Mas no “vir a ser” do eu está implícito que o eu pode, ele próprio, decidir ser o que desejar. Levinas reconhece que o eu fica dividido no embate entre o mesmo que se esforça para sintetizar tudo à luz da razão e a infinitude do outro que resiste à ameaça de redução de tudo aos critérios racionais. Na luta entre a totalidade do eu e a resistência infinita que o outro irrompe sobre o conhecimento do mesmo, cabe ao eu enfrentar o que o obriga, ou seja, a face do outro. O outro é aquele que resiste e rompe a fronteira do conhecido e descortina para o caminho da responsabilidade ética. Na desordem da estrutura intencional em que o outro resiste e apresenta-se como inassimilável, o eu deseja acolher. O acolhimento representa a Lei não escrita da hospitalidade. Para fugir da negação ética na relação com o outro, a sensibilidade apropria-se do outro na morada do ser, no acolhimento do rosto. É uma perspectiva do autóctone que acolhe o outro, que necessita da relação com o outro e que inscreve a possibilidade do surgimento do ser em sua dimensão ética. A relação não é precedida pela tentativa de interiorização e identificação do outro pelo mesmo. O desejo resguarda a alteridade, preservando a exterioridade do outro, pois ele se apresenta ao mesmo como separado e distinto

na realidade, o “quem é?” não é uma pergunta e não se satisfaz com um saber. Aquele a quem a pergunta é feita, *já se apresentou*, sem ser um conteúdo. Apresentou-se como rosto. [...] O que é anterior a toda a pergunta não é, por sua vez, uma pergunta, nem um conhecimento possuído *a priori*, mas Desejo. [...] À pergunta *quem*, responde a presença não qualificável de um ente *que se apresenta* sem se referir a nada e que, no entanto, se distingue de qualquer outro ente. A pergunta *quem?* visa um rosto. A noção

do rosto difere de todo o conteúdo representado. [...] Visar um rosto é fazer a pergunta *quem* ao próprio rosto, que é a resposta a tal pergunta. O que responde e o que é respondido coincidem. (LEVINAS, 1980, p. 159).

O outro não é medido ou integrado a uma ideia. Há uma inadequação na ideia que transborda o conteúdo e que não resulta em totalização, mas em desejo por algo que escapa ao olhar e resiste

o estudo da hospitalidade não apenas deve revelar a complexa ambiguidade desse conceito, mas obriga o discurso a se contorcer, se superar, se transbordar, a tirar de si mais do que comporta o seu conteúdo. [...] A verdade é que uma lógica clandestina opera no agir passivo da hospitalidade. De muitas maneiras podemos dar visibilidade a essa lógica, ainda que jamais ela se permita desvendar por inteiro. Por exemplo, quando descobrimos a familiaridade entre *hospes* e *hostis*, uma hostilidade veste aparência de hospitalidade para receber um estranho [...]. A fragilidade desse outro estrangeiro convive em harmonia com um poder ameaçador que não precisa se manifestar para se fazer presente. Um algoz clandestino habita a pele de meu hóspede, da mesma forma como uma hostilidade defensiva se ressentida na minha hospitalidade. Mas a passividade do *agir passivo* da hospitalidade não é um ressentimento de hostilidade prévia ou tardia. O caráter que ela assume, essa passividade, é ético. De maneira que se não há meio termo entre confiar e desconfiar, quem acolhe age em total estado de confiança, ou seja, *passivamente*. (FARIAS, 2014, no prelo).

Abrir-se ao outro é, de acordo com Levinas, antes de tudo, uma saída do ser, pois “o conhecimento é sempre uma adequação entre o pensamento e o que ele pensa. Há no conhecimento, ao fim e ao cabo, uma impossibilidade de sair de si; portanto, a socialidade não pode ter a mesma estrutura que o conhecimento”. (LEVINAS, 2010, p. 45). Sair de si significa responder à ideia da diferença, da ruptura, do excesso e da exterioridade que vem do outro e impedir que, previamente, o eu reduza e enquadre o outro em categorias psicológicas, sociais e culturais

a ideia do infinito, o transbordamento do pensamento finito pelo seu conteúdo, efectua a relação do pensamento com o que ultrapassa a sua capacidade, com o que a todo o momento ele apreende sem ser chocado. Eis a situação que denominamos acolhimento do rosto. A ideia do infinito produz-se na *oposição* do discurso, na socialidade. A relação com o rosto, com o outro absolutamente outro que eu não poderia conter, com o outro, nesse sentido, infinito, é, no entanto a minha ideia, um comércio. Mas a relação mantém-se sem violência – na paz com essa alteridade absoluta. A “resistência” do Outro não me faz violência, não age negativamente, tem uma estrutura positiva: ética. (LEVINAS, 1980, p. 176).

Interromper e atravessar os limites do conhecimento da razão do ser provoca uma mudança de paradigma a partir de uma revisão na ordem do pensamento que

coloca o princípio de responsabilidade ética para com a face do outro, incondicional e infinito, como o sentido do ser. O eu passa a estar no mundo a serviço do outro por meio do acolhimento, “[...] sou responsável por outrem sem esperar a recíproca, ainda que isso me viesse a custar a vida. A recíproca é assunto *dele*”. (LEVINAS, 2010, p. 82).

A hospitalidade incondicional é um movimento em que o eu é levado ao acolhimento do outro. Esse movimento é possível porque o eu encontra-se despido de qualquer endereçamento e enraizamento do seu próprio ser. *Illeité* (Eleidade), de acordo com Susin (1984, p. 241), é o neologismo criado por Levinas para indicar a abertura ao infinito e que representa o encontro com o outro que escapa ao alcance da consciência intencional do sujeito cognoscente. O encontro com o outro não se traduz numa imagem imóvel dentro de limites pré-determinados, não é um encontro pré-ordenado, mas escapa ao fenômeno, transcende a imanência. O rosto é um vestígio, um rastro, o enigma que põe a identidade do eu em questão. A eleidade subsume-se no rastro que é a presença infinita do outro e chama o sujeito à responsabilidade pela acolhida

o anúncio do Enigma transtorna o jogo tautológico-reflexivo que caracteriza a consciência intencional em sua realização cognoscitiva. O Enigma ultrapassa as fronteiras da ideia de conhecimento aceitável, através de sua inadequação à presentificação sincronizante do re-conhecimento [...]. Eleidade significa: existir e viver *fora* do meu poder racional, falar *para além* do círculo de minha influência linguística, brilhar na independência de minha lógica [...]. (SOUZA, 1999, p. 74-75).

O rosto do outro é epifania, expressão que espera uma resposta: “[...] o rosto fala-me e convida-me assim a uma relação sem paralelo com um poder que se exerce, quer seja fruição quer seja conhecimento”. (LEVINAS, 1980, p. 176). O rosto é enigmático, algo maior daquilo que o eu pode assimilar. É discurso que torna a relação transcendente e não inscreve o outro no mesmo, ao contrário, põe o eu em questão, interrompe e satura o movimento da consciência centrada em si mesma. A aproximação força uma obediência que é, antes de tudo, uma resposta ética à transcendência infinita do outro, uma obrigação sem possibilidade de resistência que paralisa a tentação e o poder do eu de querer exterminar o outro

matar não é dominar mas aniquilar, renunciar em absoluto à compreensão. O assassinio exerce um poder sobre aquilo que escapa ao poder. Ainda poder, porque o rosto exprime-se no sensível; mas já impotência, porque o rosto rasga o sensível. [...] O infinito paralisa o poder pela sua infinita

resistência ao assassinio que, dura e intransponível, brilha no rosto de outrem, na nudez total de seus olhos, sem defesa, na nudez da abertura absoluta do Transcendente. [...] O infinito apresenta-se como rosto na resistência ética que paralisa os meus poderes e se levanta dura e absoluta do fundo dos olhos, sem defesa na sua nudez e na sua miséria. A compreensão dessa miséria e dessa fome instaura a própria proximidade do outro. Mas é assim que a epifania do infinito é expressão e discurso. A essência original da expressão e do discurso não reside na informação que eles forneceria sobre um mundo interior e escondido. Na expressão, um ser apresenta-se a si mesmo. O ser que se manifesta assiste à sua própria manifestação e, por conseguinte, apela para mim. Essa assistência não é o *neutro* de uma imagem, mas uma solicitação que me envolve a partir da sua miséria e da sua Altura. Falar-me é transpor a todo o momento o que há de necessariamente plástico na manifestação. Manifestar-se como rosto é *impor-se* para além da forma manifestada e puramente fenomenal, é apresentar-se de uma maneira irreduzível à manifestação, como a própria rectidão do frente a frente, sem mediação de nenhuma imagem na sua nudez, ou seja, na sua miséria e na sua fome. (LEVINAS, 1980, p. 177-179).

Levinas reconhece que o pensamento da ontologia está preso ao “círculo da compreensão” (LEVINAS, 1980, p. 180) e propõe uma abertura a fim de libertá-lo para um novo dizer o qual não recusa a razão, mas privilegia a ética em primeiro lugar. Ele estabelece um significado inteligível para o discurso como “o acontecimento original da lógica do ser” (LEVINAS, 1980, p. 180) e propõe uma reflexão sobre o movimento de assimilação e apropriação da razão que acaba por reduzir o dizer à inteligibilidade e a não priorizar os atos da fala cujo significado ainda não está categorizado e, nessa análise, jogar luz sobre a irreduzibilidade do ser que não se deixa neutralizar na sua diferença

a diferença absoluta, inconcebível em termos de lógica formal, só se instaura pela linguagem. A linguagem leva a cabo uma relação entre termos que rompem a unidade de um gênero. Os termos, os interlocutores, libertam-se da relação ou mantêm-se independentes na relação. A linguagem define-se talvez como o próprio poder de quebrar a continuidade do ser ou da história. (LEVINAS, 1980, p. 174).

A face do outro não se oferece para designar-lhe uma característica física ou estética, mas para atribuir-lhe uma expressão que prova a própria existência. O olhar é expressão que fala antes de qualquer palavra, é inviolável, resiste à posse. Em *Ética e infinito*, Levinas afirma

o Infinito vem-me à ideia na significância do rosto. O rosto *significa* o Infinito. Este nunca aparece como tema, mas na própria significância ética: isto é, no facto de que quanto mais justo eu for mais responsável sou; nunca nos livramos de outrem. (LEVINAS, 2010, p. 87).

A presença do outro convoca a responsabilidade do eu, sem, no entanto, limitar a liberdade do outro, pois a possibilidade desse encontro acontece com base numa comunicação que não tem como característica a unicidade

o estrangeiro está presente e ausente ao mesmo tempo, permanentemente se desinstalando, se deslocando de sua presença. [...] A hospitalidade não repousa em suas condições, como o estrangeiro não pode ser inteiramente reconhecido. O estrangeiro permanece assombroso, algo que não cabe em nenhuma categoria, sendo estado de chegada, sem cumprir jamais o seu chegar, sempre vindo de novo de alhures, sempre atualizando a interrogação sobre a sua origem, mas sem fazer barulho, antes ao modo de uma fragilidade, uma vulnerabilidade capaz de render os poderes ao seu redor. (FARIAS, 2015, no prelo).

O imperativo ético desperta o eu para além da relação face a face e o convoca ao chamamento da alteridade. A justiça é estar aberto para responder à vocação do humano e à exigência do terceiro, de todos aqueles que escapam ao olhar e que transcendem a presença daquele que está próximo. Ser responsável pelo outro e por todos os outros sem exigir uma contrapartida. Nesse sentido, o eu levinasiano é forçado a responder a situações que ele próprio é incapaz de controlar e que, ao mesmo tempo, envolve uma responsabilidade individual da qual ele não pode se esquivar. O eu poderia renunciar à resistência e usar da sua liberdade para matar o outro, mas diante do arbitrário e do injusto, diante daquilo que atesta a presença do outro e do terceiro e que se avista na epifania do rosto, o eu é incapaz de matar.

A responsabilidade ética com o outro, pessoal e intransferível, parece não garantir a responsabilidade política frente a um sofrimento coletivo, como por exemplo, a crise humanitária que aflige, atualmente, milhões de refugiados que abandonam a África e a Ásia em direção, principalmente à Europa. Como lidar com a questão do acolhimento incondicional frente aos obstáculos que se impõem, tais como, as desigualdades e as conveniências políticas comprometidas com os interesses dos mais poderosos, a fim de que estes não tornem impossível a hospitalidade levinasiana?

O caminho proposto por Levinas é a transcendência do compromisso ético de responsabilidade para além do rosto que está diante do eu. A responsabilidade diante do outro deve fazer irromper desse contato a remissão a todos os outros. O alcance ético da relação do eu com o outro transborda os limites e remete à presença de um outro do outro que está representado no olhar daquele que está

próximo. A alteridade deve alcançar o terceiro da relação, ou seja, o apelo por justiça é ampliado para a esfera onde a política atua. Levinas, ao introduzir o princípio ético na relação face a face, prioriza a alteridade e afasta a possibilidade de tornar o outro um reflexo do mesmo. Ao estender o olhar a todos os outros que se apresentam ao eu pela face do outro, o filósofo reforça a inserção do caráter ético na política.

A relação face a face é tensionada pela presença de um outro e sugere uma multiplicidade. A responsabilidade ética em responder ao outro e que faz nascer o sentido do humano do ser é infinitamente estendida à presença de um terceiro. Segundo Farias, Levinas inicia a tematização da ideia do terceiro e da justiça nas páginas finais de *Totalidade e infinito*

o que diz Levinas a respeito da *terceiridade*, para além da *alteridade*? Em primeiro lugar: o terceiro é a necessidade de se falar em termos políticos: justiça, direitos, igualdade, comparação. A necessidade do discurso de natureza ontológica. O outro, significação transbordante da ideia do infinito, movimento do discurso ético-levinasiano, deve agora ser tratado em termos políticos, em termos de fenômenos sociais e da dimensão propriamente histórica da vida humana. [...] O terceiro levinasiano não vem depois, ele já é o outro que me interpela. (FARIAS, 2014, p. 206).

O terceiro dá visibilidade a um relacionamento que acontece no interior de um contexto social que requer justiça. Nesse sentido, a política poderia servir como mediadora da sociabilidade humana, aproximando os estranhos, os opostos, os diferentes.

A crítica de Levinas à tradição filosófica significa uma provocação à ontologia a fim de tornar a ética um ponto de partida que introduz os problemas que são inerentes às condições do acolhimento e que estão presentes nas leis, nas regras, nos direitos e deveres. Não obstante a impossibilidade em se atender todas as demandas que apelam por justiça, é papel da ética evocá-la. A ética como filosofia primeira deve estar presente, não somente na relação assimétrica entre o eu e o outro, mas na presença do terceiro que está representando pelo outro.

A multiplicidade dos seres e suas relações pressionam pela expansão do princípio da responsabilidade

chamamos justiça ao acolhimento de frente, no discurso. [...] A verdade liga-se assim à relação social, que é justiça. A justiça consiste em reconhecer em outrem o meu mestre. A igualdade entre pessoas nada significa por si mesma. Tem um sentido econômico e supõe o dinheiro e assenta já na justiça – que, bem ordenada, começa por outrem. É o reconhecimento do

seu privilégio de outrem, e da sua autoridade, acesso a outrem fora da retórica que é manha, domínio e exploração. E, nesse sentido, ultrapassagem da retórica e justiça coincidem. [...] A linguagem supõe interlocutores, uma pluralidade. O seu comércio não é a representação de um pelo outro, nem uma participação na universalidade, no plano comum da linguagem. O seu comércio, di-lo-emos desde já, é ético. [...] A relação da linguagem supõe a transcendência, a separação radical, a estranheza dos interlocutores, a revelação do Outro a mim. [...] Coloca-se nesta transcendência. O Discurso é assim experiência de alguma coisa de absolutamente estranho, “conhecimento” ou “experiência” *pura, traumatismo do espanto*. Só o absolutamente estranho nos pode instruir. [...] A revelação é discurso. Para acolher a revelação, é preciso um ser apto ao papel de interlocutor, um ser separado. (LEVINAS, 1980, p. 58-64).

No acolhimento incondicional, a hospitalidade não pode se esvaziar numa responsabilidade coletiva e política que coloca cada pessoa sob um todo indiferenciado. “No limite extremo, invertemos completamente o lugar do abrigo do estrangeiro: nenhum de nós é responsável pelo estrangeiro, ele não é mais bem-vindo em nossas casas porque o Estado (portanto, ninguém) é quem tem obrigação com ele”. (FARIAS, 2014, p. 208). O compromisso ético do eu é individual e insubstituível no acolhimento. Forçado ao exílio, o estrangeiro deixa para trás seus pertences, sua casa, seus familiares e amigos, e traz consigo o que é possível, às vezes, carrega apenas a língua mãe. Da língua, na qual o estrangeiro se comunica, faz parte o seu conjunto de valores, convicções e crenças, em suma, os signos identitários mais próprios da singularidade da pessoa

[...] a hospitalidade se realiza politicamente no território de uma cultura, ou seja, a realização política da hospitalidade está condicionada a uma determinada cultura, e ela será mais ou menos aberta, mais ou menos flexível a depender do modo como a cultura decide tratar a questão da hospitalidade, muito antes de pensar em termos políticos, e esse *modo* de tratar a questão pode ser mais ou menos hospitaleiro. Ou ainda, como falar da hospitalidade senão observando aquilo que uma língua, falada nos limites de um território, é capaz de fazer para não fechar as portas para aquele que fala outra língua e vem de outro território? [...] O que tem que ser entendido é que a condicionalidade política assenta sobre uma racionalidade mais fundamental, a ética. A responsabilidade política deriva da responsabilidade ética, que é *incondicional*. (FARIAS, 2014, p. 206).

Superar as dificuldades de concretização da ética levinasiana implica uma tentativa de deslocar a responsabilidade incondicional e infinita do eu na relação com o outro para o âmbito da sociabilidade humana. O estrangeiro, na singularidade do seu rosto, exige uma responsabilidade extensiva a todos aqueles que, embora não estejam presentes, apelam pela acolhida. Como indaga Levinas (1980, p. 138): “A presença de Outrem não será já linguagem e transcendência?” O rosto é um falar

para o mundo, o rosto como olhar oferece a linguagem, a transcendência não é apenas visão, não é um acontecimento empírico, é “o primeiro gesto ético” (LEVINAS, 1980, p. 156). O estrangeiro carrega no olhar uma questão que denuncia a sua própria condição e a de todos que, como ele, desejam o acolhimento. Um olhar cuja significação, na maioria das vezes, não se consegue contextualizar porque o rosto do outro desnuda uma realidade incompreensível que, ao interpelar o eu, apela e manda. O rosto que se revela ao eu é uma mistura de presença e ausência, de dizer e silêncio.

A relação com o estrangeiro dá-se na linguagem que traduz a assimetria e a altura dele, e que, mesmo na sua miséria e fragilidade, comanda e acusa uma resposta. A revelação do rosto fala num dizer que não se configura na imanência do dito, pois este opera no campo dos conceitos, dos objetos, já o dizer atua no campo em que não se permite ficar indiferente às diferenças, ou seja, o campo da ética

o agir é um estado de oferta que ultrapassa constantemente aquilo que é ofertado como signo da hospitalidade [...]. É preciso que o movimento empreendido seja retomado, que o dito seja desdito para depois se redizer, mas sem a esperança de repousar conceitualmente, como quem está sempre sugerindo a mesma necessidade na mesma re-tomada de ação, constrangida de diferentes maneiras por diferentes contingências, forçada a se redesenhar constantemente [...]. Essa ausência para a qual aponta todo o signo da hospitalidade, essa impossibilidade de se instalar, essa resistência ao signo, essa insignificância afirmativa de uma certa liberdade que é o desprendimento do território, o estranhamento da morada, tudo isso atesta o caráter incondicional e incondicionado da hospitalidade. (FARIAS, 2015, no prelo).

O outro suscita uma relação pessoal e assimétrica que de imediato responsabiliza o eu por todos os outros e escapa a classificações duais do tipo conhecido e desconhecido, igual e diferente. A relação é assimétrica, há uma distância entre o dito do mesmo e o dizer do outro. Distância, no entanto, que deve ser mantida, pois, manter o outro na condição de *outrem* preserva o caráter identitário dele e possibilita ao eu, pelo fato de ser responsável e por responder à singularidade do outro, encontrar o sentido da própria existência de si

é apenas ao abordar Outrem que me ajudo a mim mesmo. Não é que a minha existência se constitua no pensamento dos outros. Uma existência dita objectiva tal como se reflete no pensamento dos outros e pela qual eu conto na universalidade, no Estado, na história, na totalidade, não me exprime, mas antes me dissimula. O rosto que acolho faz-me passar do fenómeno ao ser num outro sentido: no discurso, exponho-me à interrogação de Outrem e essa urgência da resposta – ponta aguda do presente – gera-me para a responsabilidade; como responsável, encontro-me reconduzindo à minha realidade última. [...] Estar atento significa um

acréscimo de consciência que supõe o apelo do Outro. Estar atento é reconhecer o domínio do Outro, receber a sua ordem ou, mais exatamente, receber dele a ordem de mandar. A minha existência, como <<coisa em si>>, começa com a presença em mim da ideia do Infinito, quando me procuro na minha realidade última. Mas tal relação consiste já em servir Outrem. (LEVINAS, 1980, p. 160).

Há um excesso incomensurável na presença do outro que anarquiza e transborda os domínios do eu. A subjetividade do eu acolhe o outro incondicionalmente numa relação que se dá de forma diacrônica e assimétrica

essa condição diacrônica é o motivo silencioso e imperativo de todo o condicionamento, e é em vista dessa ausculta, é em resposta a esse assombroso chamado silencioso, que todo o condicionamento é passível de ser deslocado, flexibilizado, desconstruído, reorientado na direção da proximidade e do acolhimento. O fascismo começa quando se interrompe a diacronia do discurso, quando as essências se encantam de si mesmas, numa perfeita sincronia totalizante e surda, enfim, tudo isso vindo a significar a interrupção do pensamento. Interromper essa possibilidade de desconstruir os condicionamentos é impedir de pensar. Isto significa, em outros termos, que neutralizar a proximidade, reduzir o outro ao mesmo, *estancar o acolhimento é impedir de pensar.* (FARIAS, 2015, no prelo).

A relação com o outro é discurso e está baseada na infinita responsabilidade que a transcendência do outro impõe porque não cabe ao eu escolher. O tempo do eu e o tempo do outro é uma não-coincidência, uma inadequação que é dada ao eu pelo outro, ou seja, vem do exterior e não é apreendida pelo eu.

O imperativo ético perpassa a consciência do ser e o torna incondicionalmente acolhedor e irredutivelmente responsável. Aquele que acolhe tem uma responsabilidade individual, única e infinita pelo outro que no seu chamamento injuntivo interpela e não permite que o acolhedor se exima da obrigação premente do momento, a hospitalidade. A presença de um terceiro que se vislumbra no face a face com o outro, sugere uma passagem da relação ética estabelecida entre o eu e o outro para o âmbito da justiça e da política. A humanidade representa-se pelo rosto de outrem. A urgência do instante, para Levinas, exige uma ação individual em que o eu não pode esperar.

Na ética da alteridade, o outro provoca uma impressão que perturba e desperta o eu e que constitui a subjetividade ética. Como relacionar a esfera da ética com a da política e transpor a responsabilidade do individual para o coletivo sem ficar à mercê de perspectivas e decisões num tempo que é refém de decisões tomadas contingencialmente e que parece não coincidir com a urgência do eu em responder ao outro? Eis uma grande dificuldade para o sujeito levinasiano que não

pode adiar uma decisão, que é invocado a agir, que deseja o outro e todos os outros no acolhimento do rosto. Levinas afirma que (2010, p. 71) “rosto e discurso estão ligados. O rosto fala. Fala, porque é ele que começa o discurso”. Acenar com um sim todo o endereçamento ao outro é usar a linguagem, mesmo que silenciosa, como hospitalidade incondicional

o Infinito ético [...] – “vem” do Outro – ele “é” o outro, o além do Ser e de suas determinações, e, ao chegar a mim, pelo *fato* de chegar a mim, fala uma língua própria, uma linguagem cuja chave compreensiva não se encontra no universo da minha imanência intelectual ou dos invariáveis e dos absolutos, mas *no processo de seu Dizer*, ou seja, no processamento da relação. Essa linguagem, o Dizer, o fato de Dizer, é fonte de seu próprio sentido. E esse sentido se condensa na presença como que “imaterial” do Olhar (*visage*) do Outro. O que é o Olhar? Ninguém sabe, pois não é uma questão de saber e não-saber. A questão verdadeira agora é sofrer ou não sofrer sua presença, responder ou não responder – em sentido ético – ao seu questionamento diacrônico, ou melhor, ao seu questionamento fora da sincronia dos tempos da mera sincronização intelectual-ontológica. (SOUZA, 2004, p. 172-173).

A hospitalidade que acolhe sem perguntas e que, por isso, não está inscrita nas leis e nem inserida nas políticas de imigração é, também, uma presença vigilante que serve para dar visibilidade ao apelo por justiça. A linguagem é mais do que nomear, tematizar, conhecer. A linguagem tem a sua origem no relacionamento face a face

o aparecer do absolutamente outro, presença *sui generis* e incomparável, conserva em sua presença mesma sua *distância infinita*. Esse aparecer, que significa uma traumática erosão dos esquemas compreensivos do Mesmo, conserva em si mesmo os parâmetros de sua comparabilidade, não os cedendo a uma racionalidade explicadora. A linguagem do Outro, seu *outro* discurso, é primariamente expressão dessa incomparabilidade, a incomparabilidade de um outro espaço e de um outro tempo, que evidenciam com seu aparecer a limitação do espaço e do tempo do Mesmo, esse Mesmo que sou eu com minhas razões. Para além do horizonte significativo do discurso ontológico racional, conjugam-se assimetria absoluta e distância infinita em uma mesma realidade externa, que paradoxalmente se expressa na presença intrigante do Outro ao Mesmo. Elas caracterizam a subversão metafenomenológica do conceito de espaço, transpondo a noção de espaço para o espectro ético da realidade. [...] Pois o espaço próprio do Mesmo é tumultuado pela irrupção do espaço do Outro, pela espacialidade do outro que porta sua presença, ou que é sustentado – suportado – por sua presença. O Outro faz-se *proximidade* ética, não se dá senão assim, e “proximidade” é, em primeiro lugar, um processo de aproximação, de encontro entre espaços diversos, a possibilidade por assim dizer de uma *intersecção humana*. (SOUZA, 2004, p. 174-175).

A presença do outro se impõe na forma de uma injunção. O conflito do eu é não ser capaz de compreender o significado dessa presença, mas apenas abrangê-la parcialmente, como um movimento que escapa e deixa para trás um vestígio, um

rastro, um mistério e que, no entanto, o afeta irreversivelmente. A responsabilidade ética de responder ao outro, independentemente do conteúdo, implica um dizer que ultrapassa o dito. Há uma excedência permanente da linguagem do outro que coloca em questão a supremacia do eu e que, no entanto, segundo Levinas, não nega o mesmo

a apresentação do ser no rosto não tem o estatuto de um valor. O que chamamos rosto é precisamente a excepcional apresentação de si por si, sem paralelo com a apresentação de realidades simplesmente dadas, sempre suspeitas de algum logro, sempre possivelmente sonhadas. [...] A relação ética, o frente a frente dirige também sobre toda a relação que se poderia chamar mística e onde outros acontecimentos, que não o da apresentação do ser original, vêm subverter ou sublimar a sinceridade pura da apresentação, onde inebriantes equívocos vêm enriquecer a univocidade original da expressão [...]. Aí reside o caráter racional da relação ética e da linguagem. Nenhum medo, nenhum tremor poderia alterar a rectidão da ligação que conserva a descontinuidade da relação, que se recusa à fusão e onde a resposta não ilude a pergunta. [...] O rosto onde se apresenta o Outro – absolutamente outro – não nega o Mesmo [...]. Fica à medida de quem o acolhe, mantém-se terrestre. Essa apresentação é a não-violência por excelência, porque em vez de ferir a minha liberdade, chama-a à responsabilidade e implanta-a. Não-violência, ela mantém no entanto a pluralidade do Mesmo e do Outro. É paz. (LEVINAS, 1980, p. 181-182).

A linguagem é um desejo que o eu expressa numa busca ao exterior, naquilo que lhe é estrangeiro, na presença do outro, a construção do próprio sentido do seu ser. A epifania do rosto do outro interpela e convoca uma expressão do mesmo no tempo presente que pode confrontar com o dito que foi expresso no passado. A hospitalidade é assimétrica, concretizá-la significa, muitas vezes, colocar-se frente ao dilema da impossibilidade de se cumprir com o dito da lei e, ao mesmo tempo, acolher o outro incondicionalmente conforme o desejo do mesmo. Coincidir a urgência da resposta que o outro exige com o tempo que a política precisa para uma tomada de decisão é um desafio para a ética levinasiana.

O outro apresenta-se no tempo presente, o rosto fala no agora uma linguagem que não espera por interpretações baseadas num discurso construído em fatos passados. É no momento do discurso que, segundo Levinas, instaura-se a significação. O discurso do outro é separação, uma linguagem que não se constrói na objetificação, na categorização. Quando Levinas afirma que o indivíduo satisfeito de suas necessidades parte para o desejo de outrem, significa dizer que o sujeito é deslocado de si mesmo em direção à linguagem do outro. Linguagem que é assumida pelo eu como um mandamento ético, afastado de qualquer violência que o mesmo possa querer vir a instaurar. O eu encontra na abertura que o rosto do outro

representa, o início da sua própria comunicação com o mundo e, a partir daí, edifica o significado da sua existência

a linguagem condiciona assim o funcionamento do pensamento racional: dá-lhe um começo no ser, uma primeira identidade de significação no rosto de quem fala, isto é, que se apresenta desfazendo sem cessar o equívoco da sua própria imagem, dos seus signos verbais. [...] A linguagem não tem lugar no interior da consciência, vem-me de outrem e repercute-se na consciência pondo-a em questão, o que constitui um acontecimento irreduzível à consciência, onde tudo sobrevém a partir do interior [...]. A originalidade do discurso em relação à intencionalidade constituinte, em relação à consciência pura, destrói o conceito de imanência: a ideia do infinito na consciência é um transbordamento dessa consciência, cuja encarnação oferece poderes novos a uma alma que já não é paralítica, poderes de acolhimento, de dom, de mãos cheias, de hospitalidade. (LEVINAS, 1980, p. 183).

A ética levinasiana questiona a linguagem ontológica e racional e coloca a alteridade como princípio ético

o sentido é o rosto de outrem e todo o recurso à palavra se coloca já no interior do frente a frente original da linguagem. Todo o recurso à palavra supõe a inteligência da primeira significação, mas inteligência que, antes de se deixar interpretar como “consciência de”, é sociedade e obrigação. A significação é o Infinito, mas o infinito não se apresenta a um pensamento transcendental, nem mesmo à actividade sensorial, mas em Outrem; faz-me frente e põe-me em questão e *obriga-me* pela sua essência de infinito. (LEVINAS, 1980, p. 185).

O outro, na sua exterioridade, invoca, por meio da linguagem, a acolhida do mesmo, mantendo a sua singularidade. “A relação com outro pode ser a comunicação e transcendência e não sempre um modo de procurar a certeza ou a coincidência consigo próprio como se pretende habitualmente pensar a comunicação.” (LEVINAS, 1978 apud MARCOS, 2011, p. 85-86). Nesse ponto, Levinas assumiria que a infinitude em relação ao outro representa, na verdade, “a presença da humanidade nos olhos que me observam” (LEVINAS, 1980, p. 187), ou seja, a presença da justiça num aspecto concreto e prático dessa relação em sociedade. De acordo com o filósofo (LEVINAS, 1980, p. 187), “[...] se, enfim, se recordar que esse olhar apela para a minha responsabilidade e consagra a minha liberdade enquanto responsabilidade e dom de si, o pluralismo da sociedade não poderia desaparecer [...]”. Conforme Susin, o outro se apresenta ao eu juntamente com muitos outros, que Levinas denomina de o terceiro homem, a universalidade do outro, “o outro é plural, é “muitos” e “todos”. Esta não é uma dimensão posterior que me chega da relação a um singular, pois é somente graças à multiplicidade dos

muitos outros que o outro não se torna um tu”. (SUSIN, 1984, p. 409). A presença do rosto do outro não faz da linguagem uma relação de cumplicidade entre o eu e o tu, mas desnuda para a penúria do estrangeiro

o terceiro observa-me nos olhos de outrem – a linguagem é justiça. [...] A epifania do rosto como rosto abre a humanidade. [...] O rosto em que outrem se volta para mim não se incorpora na representação do rosto. Ouvir a sua miséria que clama justiça não consiste em representar-se uma imagem, mas em colocar-se como responsável, ao mesmo tempo como mais e como menos do que o ser que se apresenta no rosto. Menos, porque o rosto me chama às minhas obrigações e me julga. O ser que nele se apresenta vem de uma dimensão de altura, dimensão da transcendência onde pode apresentar-se como estrangeiro, sem se opor a mim, como obstáculo ou inimigo. Mais, porque a minha posição de *eu* consiste em poder responder à miséria essencial de outrem, em encontrar recursos. Outrem que me domina na sua transcendência é também o estrangeiro, a viúva e o órfão, em relação aos quais tenho obrigações. (LEVINAS, 1980, p. 192-193).

No discurso entre o eu e o outro poderá acontecer um rompimento da totalidade e estabelecer-se uma relação ética que, não obstante, esteja para além do saber, pode inaugurar um questionamento quanto à pretensão dominadora do dito. Há, no discurso, uma tensão entre o dizer e o dito. O rosto desnudo revela-se e rompe com a totalidade do dito, com o pensamento que consiste em fazer do outro o mesmo. A ideia do infinito, o *ideatum* desta ideia que vem ao eu através do rosto do outro, visa um desejo que, segundo Levinas, não pode ser satisfeito; “que o Desejo, de alguma maneira, se alimenta com as próprias fomes e aumenta com a sua satisfação; que o Desejo é como um pensamento que pensa mais do que não pensa, ou do que aquilo que pensa”. (LEVINAS, 2010, p. 75). O dizer, então, atravessa o dito, num discurso que revela horizontes de significados ainda não reduzidos a um tema conceitualizado e contextualizado

que o *dizer* deve implicar um *dito* é uma necessidade da mesma ordem que a que impõe uma sociedade, com leis, instituições e relações sociais. Mas o dizer é o facto de, diante do rosto, eu não ficar simplesmente a contemplá-lo, respondo-lhe. O dizer é uma maneira de saudar outrem, mas saudar outrem é já responder por ele. É difícil calarmo-nos diante de alguém; esta dificuldade tem o seu último fundamento na significação própria do dizer, seja qual for o dito. (LEVINAS, 2010, p. 71).

O desejo representa para o eu uma saída de si em direção ao outro, num movimento que consiste em negar a violência do discurso racional para tornar tudo uma identificação. O conhecimento não parte da consciência do eu, mas vem do acolhimento da exterioridade do outro. A relação ética possibilita ao eu sair da

solidão do ser e encontrar no discurso a ruptura da totalidade. A tensão surge porque o discurso ético existe naquela relação em que houve a possibilidade dele se instaurar e, a partir daí, a permanência do dizer implica numa expressão da razão, do conceito. Há um confronto no movimento do dizer que, ao tornar-se dito, poderá não atender mais a exigência ética que originou o discurso. O eu trava um conflito consigo para manter-se separado e disponível para a acolhida, sem sucumbir às exigências do enraizamento da racionalidade e do discurso que engloba e assimila as diferenças visando a objetificação a serviço do sujeito

este encargo é uma suprema dignidade do único. Eu, não intercambiável, sou eu apenas na medida em que sou responsável. Posso substituir a todos, mas ninguém pode substituir-me. Tal é a minha identidade inalienável de sujeito. (LEVINAS, 2010, p. 84).

Levinas pensa o sujeito como um hospedeiro e um refém do absolutamente outro. “A subjetividade poderia então ser concebida como uma sujeição a outrem por e na hospitalidade, ou como um ato de recepção de si graças a outrem; o indivíduo se tornaria por este fato um *hóspede* ou um *refém*.” (MANZI, 2011, p. 1163). Em *Totalidade e infinito* Levinas apresenta a subjetividade como hospitalidade, como acolhida a outrem, já em *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*,³⁵ o filósofo utiliza o termo francês *otage*, que significa refém, para se referir ao *hôte*, em francês, tanto o hóspede como o hospedeiro

a descrição do homem “além do ser” perpassa a obra **Autrement qu’être ou au-delà de l’essence**, que se constitui um prolongamento e uma radicalização de **Totalité et infini**, e também uma resposta a algumas questões deixadas abertas neste último. Levinas destrona ainda mais fundo a consciência intencional e a ultimidade da ontologia. [...] A linguagem de Levinas, na sua “dor pela expressão” torna-se complexa. Se tivesse parado no “des-inter-essamento”, na “saída do ser”, poderia provavelmente ter permanecido na linguagem da ontologia [...]. Mas, como para a alteridade, nosso autor quer descrever a subjetividade **positivamente** diversa de ser [...]. Aprofunda para isso as relações entre o Dizer e Dito [...]. Assim, ao Dizer corresponde a **signific-ância** (diversa de subst-ância) que porta **signific-ação** – que faz sinal – a todo **signific-ado** e a toda subst-ância como substância significada. Assim, o Dito, acolhendo a significância do Dizer na significação de quem diz, inquieta-se pela infinitude do Dizer: rompe-se, ganha um **sentido para-o-Dizer** que o deborda, o marca com

³⁵ Levinas publicou em 1974 a obra *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, texto considerado por muitos dos estudiosos da obra levinasiana uma resposta parcial à leitura de *Totalidade e infinito* (1961), feita por Derrida, e do questionamento que ele endereça à Levinas sobre “a sua estratégia e a sua economia discursivas em relação ao *logos* da tradição filosófica [...]”. (BERNARDO, Fernanda. Um contacto no coração de um quiasma. *Revista Filosófica de Coimbra*, Universidade de Coimbra, Portugal, n. 33, p. 58, 2008. Disponível em: <http://www.uc.pt/fluc/dfci/publicacoes/levinas_e_derrida>. Acesso em: 22 nov. 2015.

seu sinal e o faz viver e transcender. Não é um mero jogo de palavras, mas um evento de infindição e significação da subjetividade. [...] Uma vez significada, desperta do outro lado, do lado do Dizer, despertando aí para o seu “lugar original”. E desde o Dizer, a subjetividade – e não somente o outro [...] – é enviada para a obra de significação, portando a significância do Dizer, do infinito, ao outro e ao mundo. O drama a três e a assimetria continuam inteiramente presentes. Mas numa subjetividade que despertou para a responsabilidade, o drama não é apenas o questionamento, a deposição, a investigação e a obediência do ser: será um drama como assinalação, ex-posição, sub-stituição, sacrifício do ser, articulado de tal modo que o sentido da subjetividade está precisamente no fato de dar sentido, ou seja, de fazer-se sinal ao outro. Este drama se desenrola num tempo diacrônico. A temporalização do Dizer ao invés de ser comandada e de se encerrar no Dito, alarga à infindição na dia-cronia maior do que a sin-cronia. À sincronia como duração e presença, seja nos modos de retenção, de protensão e representação, Levinas antepõe, de fato, uma diacronia que jorra desde um não-princípio, an-arquia imemorável e irrecuperável, antes do pensamento, da história e do ser, e desde então uma passividade da temporalização mais longa e vasta do que a atividade de recuperação, “adeus” mais profundo do que um “até à vista”. [...] A palavra “passividade” ganha em Levinas uma conotação fundamental, decisiva e positiva. [...] Mas certamente contra o espírito moderno, a passividade levinasiana é não-indiferença de um sofrer como obra e significação mais profundas do que toda atividade: passividade é tempo que jorra desde uma susceptibilidade original e um ferimento “vocacionador” antes de ser, que é chamada ao ser, mas que passa como tempo de envelhecimento irrecuperável no ser, de sofrimento e mortalidade, de a-deus. E por isso mesmo, tempo de perda, mas como doação e sacrifício, realização da vocação primordial cumprindo-se no modo da paciência. Passividade e paciência se convêm na modalização última da subjetividade: obra de expiação até à substituição ao outro, obra capaz de redenção, de portar à transcendência. É nisso que a subjetividade ganha sua exaltação de criatura única e universal, eleição ao mesmo tempo à responsabilidade e à verdade do testemunho. (SUSIN, 2004, p. 309-311).

Em *Totalidade e infinito* o sujeito que vivia da fruição é, em *Autrement qu'être*³⁶, o eu nômade, exilado, um “expulso em si fora do ser” (LEVINAS, 1978, p. 181) e cuja responsabilidade pelo outro é infinita e anterior a qualquer desejo ou vontade individual do eu. A acolhida deixa de ser um movimento simultâneo de atividade e passividade e passa por uma radical passividade na urgência da resposta que o outro requer. “Eu não fiz nada e eu sempre estive em evidência: perseguido. A ipseidade, na sua passividade sem *arché* da identidade, é refém. A palavra Eu significa *eis-me aqui*, respondendo a tudo e todos.” (LEVINAS, 1978, p. 180). O sujeito na sua condição hospitaleira é deposto da sua autonomia até tornar-se refém e ser substituído pelo outro no mesmo. A primazia do *hôte* na sua condição de soberano, de chefe, de dono da casa, é substituída pela posição do sujeito que é refém (*otage*). De acordo com Susin

³⁶ Todas as citações de *Autrement qu'être* ou *au-delà de l'essence* foram traduzidas diretamente pela autora da dissertação.

em *Autrement qu'être* [...] a eleição começa no nascimento do homem como sensibilidade, não apenas sensibilidade feliz de viver de boa sopa e de música, do eros da encarnação, mas sensibilidade no modo mais original ainda de suscepção, vulnerabilidade e, por isso, assignação. [...] É necessário recomeçar [...] repensando a materialidade fundamental do homem, a sua hipóstase indestrutível, o **Se** (Soi) do **eu** (Moi) antes do **eu**, que em [...] **Totalité et infini** era a fonte do amor à vida nas boas coisas da vida. E fazer um salto do início para “antes” do início. [...] No início não se trata de “assumir” então uma posição, uma hipóstase, para garantir-se no ser, mas de abrir-se para “antes” neste **vestígio criatural** na hipóstase anterior à consciência e a recordação. O primeiro ensinamento do **Se** criatural é que o homem não é inicialmente um soberano em nominativo, mas uma criatura em acusativo. [...] Despertar-se em acusativo é encontrar-se nomeado, e portanto convocado, é ter sido criado e estar aí feito como resposta: facticidade é criaturalidade, ex nihilo é obediência e resposta absolutamente original, resposta antes de saber, de decidir e até de perguntar. O problema de origem se torna então obsessivo: eu como **Se** sou chamado a comparecer, sou acusado e convocado a responder antes de ter feito qualquer coisa, antes de minha liberdade. Sou acusado por ser, simplesmente. **Acusado “para” ser, de uma acusação primordial que coincide precisamente com criação.** [...] O acusativo é uma passividade e uma dívida: **eu estou em passivo com alguém por ser, sou dívida a alguém por ser.** [...] E quanto mais me volto para mim – mesmo no intuito de me independizar e de me interiorizar, de me autenticar apenas por mim mesmo – há sempre este “me” (o acusativo), seja do independizar-me, que resiste e deborda. E tanto mais me aprofundo no acusativo – no “me” ou “se” – que é res-posta a responder, inquietude e interrogação para o **eu**. Quanto mais **me** aprofundo em mim, tanto mais a dívida cresce, o dever aumenta, a culpa torna-se uma invasão e um trauma, uma corrosão e uma obsessão. (SUSIN, 1984, p. 311-313).

Para Levinas, a partir da sensibilidade intuitiva do corpo, o eu hospeda em si a sua própria identidade responsável de um absolutamente outro. Responsabilidade ilimitada que exige uma resposta, um voltar a si, num movimento que coloca o eu sempre em dívida, indo do si ao infinito. O infinito pode concretizar-se na face do outro, cuja presença transborda, a todo instante, qualquer tematização do dito. O outro não representa uma referência para o eu, pois é na própria responsabilidade pelo outro que o eu encontra a sua singularidade, “é na passividade da obsessão – ou encarnada – que uma identidade se individua única, sem recorrer a nenhum sistema de referência, na impossibilidade de esquivar-se sem carência, a citação do outro”. (LEVINAS, 1978, p. 177). A responsabilidade vem antes da própria identidade do eu, ela é infinita, uma obsessão que torna o eu passivo, perseguido e refém, entregue à culpa. A responsabilidade pelo outro, a obsessão “sugere a passividade absoluta de um *si* que nunca foi separado de si para voltar em seguida aos seus limites e para identificar-se, reconhecendo-se em seu passado”.

(LEVINAS, 1978, p. 180). O eu está exposto e sofre as consequências pela culpa do outro como se fosse o próprio culpado. Conforme Levinas

a responsabilidade na *obsessão* é uma responsabilidade do eu para aquilo que o eu não havia desejado, querido, isto é, para os outros. Esta anarquia da recorrência a si, além do jogo normal da ação e da paixão onde se mantém – onde *está* – a identidade do ser, aquém dos limites da identidade, esta passividade sofrida na proximidade de uma alteridade no eu, esta passividade da recorrência ao si que não é, entretanto, alienação de uma identidade traída – o que pode ela trazer senão é a substituição do eu pelo outro? Não alienação, entretanto – porque o Outro no Mesmo é minha substituição a outro segundo a *responsabilidade*, para a qual *insubstituível*, eu estou destinado. *Pelo* outro e para o outro, mas sem alienação: inspirado. Inspiração que é o psiquismo. Mas psiquismo que pode significar esta alteridade no mesmo sem alienação, em forma de encarnação como estar-na-sua-pele, como ter-o-outro-em-sua-pele. (LEVINAS, 1978, p. 181).

A relação ética do eu com o outro é o início do prolongamento da responsabilidade do eu para com todos os outros, pois a ética supõe a alteridade. Em *Autrement qu'être*, Levinas prioriza a figura do terceiro que surge para inquietar a relação face a face do eu com outrem. Diante do terceiro, a relação remete a uma pluralidade e faz surgir a necessidade de se pensar na justiça

a partir da representação produz-se a ordem da justiça que modera ou mede a minha substituição ao outro, e restitui o si ao cálculo. A justiça exige a contemporaneidade da representação. É deste modo que o próximo se torna visível e que, deixando de ser rosto, se apresenta, e que há também justiça para mim. O Dizer fixa-se em Dito – escreve-se precisamente, faz-se livro, direito e ciência. [...] A minha relação com outrem enquanto próximo dá sentido às minhas relações com todos os outros. Todas as relações humanas, enquanto humanas, *procedem* de desinteressamento. O um-para-o-outro da proximidade não é uma abstração deformadora. Na proximidade mostra-se de imediato a justiça, nascida assim da significância da significação, do um-para-o-outro da significação. [...] A justiça é impossível sem que aquele que a faz se encontre, ele próprio, na proximidade. A sua função não se limita à <<função do juízo>>, à subsunção de casos particulares sob a regra geral. O juiz não é exterior ao conflito, a lei encontra-se, pelo contrário, no seio da proximidade. A justiça, a sociedade, o Estado e as suas instituições [...], nada se subtrai ao controle da responsabilidade de um para o outro. É importante encontrar todas estas formas a partir da proximidade onde o ser, a totalidade, o Estado, a política, as técnicas, o trabalho, estão a cada momento em posição de ter o seu centro de gravitação entre si, e a contarem por conta própria. De nenhuma maneira, a justiça é uma degradação da obsessão, uma degenerescência do *para o outro*, uma diminuição, uma limitação da responsabilidade anárquica [...]. Mas a contemporaneidade do múltiplo enlaça-se na diacronia de dois: a justiça só se mantém como justiça numa sociedade onde não existe distinção entre próximos e longínquos, mas na qual também se conserva a impossibilidade de passar ao lado do mais próximo; na qual a igualdade de todos é sustentada pela minha desigualdade, pelo excedente dos meus deveres sobre os meus direitos. (LEVINAS, 1978, p. 247-248).

O eu deseja o terceiro, a humanidade inteira que se faz presente pelo olhar do outro. O terceiro é a presença que interpela o eu por meio do olhar daquele que está próximo e impele o eu a indagar quem é o outro do outro, quem são todos os outros que o fitam.

Em Levinas, a mesmidade do eu é interrompida pela presença reveladora de outrem que o impele a acolhê-lo sem restrições e, conforme o conceito da eleidade, desperta o eu para a alteridade. Se pensarmos que o movimento de acolhida acontece em todos os relacionamentos em que há um eu e um outro e, assim, repete-se a experiência de alteridade, podemos pensar que a hospitalidade levinasiana é o grande investimento para se aprender a conviver com a diferença, tanto nas relações intersubjetivas como em sociedade. As instituições atuam como mediadoras e cumpridoras de leis universais e, paradoxalmente, muitas vezes, podem dificultar a acolhida. A presença das leis e normas que regulamentam a vida dos cidadãos em sociedade é inevitável e, nesse sentido, as leis da hospitalidade de direito podem trair o princípio da ética como responsabilidade no encontro original com o outro. A partir da alteridade, a hospitalidade pode ser a travessia que desvela a abertura para o discurso ético. No próximo capítulo, analisaremos a proposta de Derrida de desconstrução do discurso que, mesmo portador de um dizer inaudível, pode interromper o dito e fazer ressoar um tempo presente de justiça. Por certo, reivindicar a justiça pode gerar conflitos, pois um terceiro colocado entre a relação do eu com o outro é, conforme Derrida esclarece, “o vínculo da ética com tudo que a ultrapassa e a trai, como a ontologia e a política, por exemplo”. (DERRIDA, 1997b apud MANZI, 2011, p. 1167).

5 O CONCEITO DE HOSPITALIDADE EM DERRIDA

Para Derrida é preciso pensar a hospitalidade como uma troca de papéis entre hospedeiro e hóspede. O hospedeiro, enquanto dono do lugar, encontra-se preso à sua própria condição e precisa do hóspede para se libertar. O hóspede, por sua vez, precisa das dádivas e dos benefícios da acolhida. A relação torna um refém do outro, numa inversão de papéis que liberta a ipseidade de cada um e libera a penetração da morada. O hóspede, ao entrar, já está no interior e esse movimento provoca um questionamento: o momento da concretização da hospitalidade entre acolhedor e acolhido deve ser limitado, condicionado pelas leis, pelas determinações jurídicas ou, diferentemente, deve ser o momento de se criar um espaço para a acolhida incondicional? Derrida não despreza a necessidade das leis, mas acena positivamente para a segunda parte da questão. Torna-se visível a preocupação que ele demonstrou ao longo de sua obra com as questões que dizem respeito ao outro, tendo ele próprio, quando criança, sofrido com a diferença racial imposta aos judeus na França à época do nazismo³⁷.

De acordo com Derrida, a análise do mundo contemporâneo deve ser feita com base nos conceitos fornecidos pela filosofia. Segundo ele, a filosofia caracteriza-se por não ter identidade, mas ser portadora de uma diferença, pois

sua “ideia”, sua instituição se inscreve em primeiro lugar numa língua e numa cultura, na língua e na cultura gregas. Assim, [...] a filosofia como

³⁷ Jacques Derrida, pensador franco-argelino, nasceu em 15 de julho de 1930 em El Biar, perto de Argel e foi para a França em 1949. Faleceu em 8 de outubro de 2004 em Paris. É o filósofo francês mais traduzido. Sua vasta obra é referência em diversas áreas, como literatura, linguística, educação, filosofia. Em 1942, Derrida foi expulso do liceu de Argel por causa de medidas antisemitas. Seu pai, judeu, era caixeiro-viajante, representante de vinhos e aguardentes, a quem começou a acompanhar nas viagens com a idade de dezoito anos. Jacques Derrida via a si mesmo como um judeu, magrebino e colonizado, depois marrano. O termo marrano foi utilizado a partir do século XV para designar, na Espanha e em Portugal, os judeus convertidos e seus descendentes. “Como convertidos forçados, os marranos levavam uma vida dupla, permanecendo secretamente fiéis a sua religião.” (DERRIDA, J. & ROUDINESCO, E. *De que Amanhã... Diálogo*. Trad. André Telles. Rio de Janeiro: Zahar, 2004, p. 130). Ele lecionou filosofia na Universidade de Sorbonne entre 1960 e 1964 e na Escola Normal Superior de Paris entre 1964 e 1984. Dirigiu a *École des Hautes Études en Sciences Sociales*, em Paris. Em 1986 começou a lecionar Filosofia, Francês e Literatura Comparada na Universidade da Califórnia e continuou a ensinar em instituições acadêmicas da França e dos Estados Unidos. Disponível em: <<http://www.afilosofia.com.br/post/jacques-derrida/>>. Acesso em: 06/09/2015. Segundo Peeters, o filósofo apesar de ser “um homem frágil e atormentado e que, até o final da vida, julgava-se membro do grupo dos mal amados da universidade francesa”, inscreveu seu pensamento na raiz dos “acontecimentos da história intelectual, ou da História pura e simples.” Segundo o biógrafo, “não há uma filosofia derridiana que se possa ensinar enquanto tal. Existe antes uma maneira de filosofar, um gesto, um estilo quase inseparável de sua pessoa.” (PEETERS, Benoit. *Derrida*. Biografia. Trad. de André Telles. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013. Disponível em: <<http://www.cultura.estadao.com.br/noticias/geral/>>. Acesso em: 6 set. 2015).

projeto específico de um pensamento do ser nasceu na Grécia. [...] Durante vinte e cinco séculos, esse projeto de universalização da filosofia nunca deixou de se transferir, de se deslocar, de romper consigo mesmo, de se estender. Atualmente tem de se desdobrar ainda mais a fim de se desembaraçar cada vez mais de seus limites étnicos, geográficos e políticos. [...] O trabalho filosófico consiste em uma libertação constante: tudo fazer para reconhecer, mas também, atravessar, sem forçosamente traí-lo, seu próprio limite etnocêntrico ou geográfico. (DERRIDA, 2004, p. 29-31).

A hospitalidade em Derrida, assim como tantos outros temas tratados por ele, pode ser pensada como se fazendo algo de concreto, um pensamento traduzido em decisão. A reflexão que Derrida faz sobre a hospitalidade está pautada em três momentos, fundamentados na filosofia, como esclarece Michaud (2011)³⁸. A hospitalidade como um princípio ético, incondicional e infinito; a hospitalidade concretizada em responsabilidade e traduzida em palavra e gesto; a língua como hospitalidade e o paradoxo de ser hospitaleiro e, ao mesmo tempo, de provocar a hostilidade ao impor a língua ao hóspede.

Derrida nos adverte que temos um compromisso ético e político em relação ao mundo, e a hospitalidade nos chama a assumir a responsabilidade de pensar em que contexto ela deve estar. A hospitalidade ajuda-nos a concretizar, a dar forma a esse compromisso. Para tal, é preciso descortinar os acontecimentos passados e presentes numa tentativa de visualizar os desdobramentos futuros e intervir no rumo desses eventos. Do ponto de vista cosmopolítico, a hospitalidade pode e deve ter o seu lugar. O texto derridiano confronta-nos com a herança que temos de um passado colonialista e com a questão contemporânea da hospitalidade aos imigrantes africanos, asiáticos e centro-americanos. No nosso caso, habitantes do sul do Brasil, colonizados por europeus, a confrontação tem um alcance ético e político porque nos leva a assumir que somos herdeiros de um movimento colonizador que promoveu a vinda de milhares de imigrantes para esta terra. Somos filhos de colonos e nossos antepassados, bisavós, avós, foram imigrantes em terra estrangeira. Deixaram a terra natal, desconhecendo a realidade que teriam que enfrentar e após as dificuldades iniciais para se estabelecerem, assumiram, senão eles, a primeira geração nascida aqui, a condição de brasileiros, principalmente, no respeito às leis e ao uso do idioma.

³⁸ MICHAUD, Ginette. Jacques Derrida. Um pensamento do incondicional. In: MONTANDON, Alain (Org.). *O livro da hospitalidade: acolhida do estrangeiro na história e nas culturas*. Trad. de Marcos Bagno e Lea Zylberlicht. São Paulo: Senac, 2011. p. 1001-1011.

Em meio à atual crise humanitária que assola, principalmente, as fronteiras europeias, o compromisso deve ser um esforço em legitimar a experiência da travessia e abrir os espaços para que a alteridade se manifeste e autentique a passagem daqueles que se veem sem opção se permanecerem no lugar onde nasceram. O contato com o desconhecido pode provocar uma interpretação apressada que nos torna hostis ao que pode representar uma ameaça à segurança do nosso ambiente. Para a tentação de exterminar com a ameaça, Levinas chamou a atenção para o mandamento “não matarás” e Derrida alertou para a reflexão a respeito da indiferença ao sofrimento do outro.

Derrida propôs, nos anos de 1960, o termo desconstrução³⁹, que ele designa como um duplo movimento

1. O sentido de uma responsabilidade sem limites, portanto necessariamente excessiva, incalculável, diante da memória; e, por conseguinte, a tarefa de lembrar a história, a origem e o sentido, isto é, os limites do conceito de justiça, de lei e de direito, dos valores, normas, prescrições que ali se impuseram e se sedimentaram, permanecendo, desde então, mais ou menos legíveis ou pressupostos. Quanto ao que nos foi legado sob o nome de justiça, e em mais de uma língua, a *tarefa* de uma memória histórica e interpretativa está no cerne da desconstrução. [...] A desconstrução já está *empenhada, comprometida* com essa exigência de justiça infinita [...]. É preciso ser justo com a justiça, e a primeira justiça a fazer-lhe é ouvi-la, tentar compreender de onde ela vem, o que ela quer de nós, sabendo que ela o faz através de idiomas singulares [...]. É preciso também saber que essa justiça se endereça sempre a singularidades, à singularidade do outro, apesar ou mesmo em razão de sua pretensão à universalidade. [...] 2. Essa responsabilidade diante da memória é uma responsabilidade diante do próprio conceito de responsabilidade que regula a justiça e a justeza de nossos comportamentos, de nossas decisões teóricas, práticas, ético-políticas. Esse conceito de responsabilidade é inseparável de toda uma rede de conceitos conexos (propriedade, intencionalidade, vontade, liberdade, consciência, consciência de si, sujeito, eu, pessoa, comunidade, decisão, etc.). Toda desconstrução dessa rede de conceitos, em seu estado atual ou dominante, pode assemelhar-se a uma irresponsabilidade, quando, pelo contrário, é a um acréscimo de responsabilidade que a desconstrução faz apelo. Mas, no momento em que o crédito de um axioma é suspenso pela desconstrução, naquele momento estruturalmente necessário, pode-se sempre acreditar que já não há lugar para a justiça, nem para a própria justiça, nem para o interesse teórico que se orienta para os problemas da justiça. É um momento de suspensão, aquele tempo da *epokhé* sem o qual, com efeito, não há desconstrução possível. Não é um simples momento: sua possibilidade deve permanecer estruturalmente presente no exercício de toda a responsabilidade, se considerarmos que esta não deve jamais abandonar-se ao sono dogmático, e assim renegar a si mesma. Desde então, aquele momento transborda.

³⁹ “A desconstrução passa por ser hiperconceitual, e decerto o é, fazendo um grande consumo dos conceitos que produz à medida que os herda – mas apenas até o ponto em que uma certa escritura pensante excede a apreensão ou o domínio conceitual. Ela tenta pensar o limite do conceito, chega a resistir à experiência desse excesso, deixa-o amorosamente exceder. É como um êxtase do conceito: goza-se dele transbordantemente.” (DERRIDA, J.; ROUDINESCO, E. *De que Amanhã...Diálogo*. Trad. de André Telles. Rio de Janeiro: Zahar, 2004. p. 14).

Torna-se, então, ainda mais angustiante. Mas quem pretenderá ser justo poupando-se da angústia? Aquele momento de suspensão angustiante abre, assim, o intervalo do espaçamento em que as transformações, ou as revoluções jurídico-políticas, acontecem. Ele só pode ser motivado, só pode encontrar seu movimento e seu elã [...] na exigência de um aumento ou de um suplemento de justiça, portanto na experiência de uma inadequação ou de uma incalculável desproporção. Pois, afinal, onde a desconstrução encontraria sua força, seu movimento ou sua motivação, senão nesse apelo sempre insatisfeito, para além das determinações dadas daquilo que chamamos, em contextos determinados, de justiça, de possibilidade de justiça? (DERRIDA, 2007, p. 36-39).

A desconstrução questiona o poder que o discurso totalizante e racional tem de ao ser enunciado já instaurar uma verdade própria e estabelecer dicotomias, como por exemplo, certo e errado, bem e mal, legítimo e ilegítimo, racional e irracional, discurso e escrita, eu e outro. Partindo do princípio de que inexiste uma verdade absoluta, Derrida acredita na necessidade de se desconstruir o discurso e se assumir uma postura ética e política

fazer justiça a essa necessidade significa reconhecer que, em uma oposição filosófica clássica, nós não estamos lidando com uma coexistência pacífica de um *face a face*, mas com uma hierarquia violenta. Um dos dois termos comanda (axiologicamente, logicamente, etc.), ocupa o lugar mais alto. Desconstruir a oposição significa, primeiramente, em um momento dado, inverter a hierarquia. (DERRIDA, 2001, p. 48).

Derrida critica o eu soberano, estável, próprio, intacto, fechado e protegido de qualquer ameaça externa. Uma interrupção na autonomia, na independência, na invulnerabilidade que conferem proteção e segurança ao eu para uma nova inscrição que o desloque do seu centro em direção ao exterior, tornando-o aberto, vulnerável e disponível ao outro. Em outras palavras, conforme a ética da hospitalidade, a abertura ao outro como acolhida do rosto numa experiência de alteridade infinita, além de qualquer marcação do tempo, numa renovação contínua da receptividade.

A desconstrução é um movimento para dar voz àqueles que estão à margem do discurso, muitas vezes, estão invisíveis dentro dos significados que os conceitos abarcam. Derrida critica os conceitos definitivos, precisos e fechados que, segundo ele, são uma tendência do pensamento filosófico tradicional, de fechar-se em torno de seu próprio sistema. Isso sempre foi alvo de críticas por parte de Derrida. Ele introduz a ideia de rastro para indicar como a realidade se apresenta a nós e, ao mesmo tempo, escapa-nos à compreensão, apreensão, definição, categorização e permite-nos apenas percebê-la como um rastro. Desconstruir discursos filosóficos

enraizados na tradição e introduzir um sistema aberto que não pretende abarcar a totalidade das coisas, que não se fecha em si para interpretar e se relacionar com a realidade é a proposta de Derrida. Há que se considerar, no entanto, que permitir que as crenças enraizadas no ser sejam desconstruídas pode representar uma ameaça e, ao mesmo tempo, uma oportunidade. A ameaça porque o eu ao se comprometer com o desconhecido, o inusitado, o diferente, pode desestabilizar-se, correr perigo, aproximar-se de um eventual assassino, de um terrorista. A oportunidade pelo fato de que estar aberto à alteridade do outro e assumir uma responsabilidade pode ajudar, tanto o outro quanto o próprio eu, encontrar um novo caminho e manter viva a esperança por justiça.

Pensar a desconstrução, figurativamente, como um movimento para deslocar, ajustar e mudar o encaixe das peças de um quebra cabeças pode revelar que as peças não estão ajustadas como deveriam e, como consequência, podem mostrar uma realidade, por exemplo, de discriminações e violência. Derrida desvela as ambiguidades, as contradições, os não ditos do discurso ao rejeitar o pensamento dualista, as respostas claras e categóricas da razão e deixa uma via aberta e fluída por onde as diferenças, a imprevisibilidade, a incerteza, aquilo que está por vir advenham. Uma tarefa ética e política da desconstrução deve, ao desmontar os discursos, tornar visíveis espaços que podem esconder outros discursos além do dito, como o não-dito daquilo que foi excluído e/ou reprimido e deslocar-se para as margens e fronteiras e, nesse deslocamento, abrir-se para o diferente.

Os fatos relacionados aos imigrantes e refugiados ensejam que se pense neles não apenas como aqueles que desejam sair, mas como aqueles que não podem ficar no lugar onde nasceram, que têm a sua segurança fragilizada desde a origem e que estão numa situação de vulnerabilidade, fugindo da guerra e da morte. Em muitos países, em nome do fanatismo religioso, cultural e nacionalista são cometidas ignomínias que negam a alteridade, geram mais violência e intolerância. São eventos históricos com causas e soluções complexas que exigem vigília contra os extremismos e uma reflexão prudente, respeitosa e sensível face ao outro. O pensamento de Derrida oferece um caminho para reflexão. Ao distinguir direito e justiça, ele atribui à desconstrução do direito a tarefa de fazer com que a hospitalidade incondicional seja um ato de injungir à condicionalidade de direito um porvir de justiça que sensibilize quanto à questão da alteridade, das singularidades,

das exceções que envolvem os processos migratórios⁴⁰. Nesse sentido, a hospitalidade é uma trama que se constrói em várias etapas, do abandono do local de origem ou dos campos de refugiados⁴¹, do percurso a ser transcorrido, na transposição das barreiras legais e geográficas até a chegada como um estranho, um elemento novo que desarruma a ordem das coisas e força um novo arranjo do ambiente familiar, da cidade e do país. Diante da impossibilidade da permanência e da transitoriedade da situação que vai se configurando como permanente, é imperativo que os governos dos países pacificados, principalmente europeus, abandonem o discurso contrário à imigração enfatizado na ideia de que receber um imigrante significa um incentivo a muitos outros buscarem também o refúgio. Além disso, são necessárias ações pautadas em políticas específicas de acolhimento que torne mais justa a convivência entre os cidadãos locais e os estrangeiros. A ONU é hoje, por meio da sua agência para refugiados (ACNUR), a entidade que, por princípio, assume uma responsabilidade temporária ao oferecer os campos aos

⁴⁰ “Afinal, o que é um imigrante? Um imigrante é essencialmente uma força de trabalho, e uma força de trabalho provisória, temporária, em trânsito. [...] Foi o trabalho que fez “nascê-lo” o imigrante, que o fez existir; é ele, quando termina, que faz “morrer” o imigrante, que decreta sua negação ou que o empurra para o não-ser. [...] Todas estas especificações pelas quais se define e se identifica o imigrante encontram seu princípio gerador, sua soma e sua eficiência, bem como sua justificação última, no estatuto político que é próprio do imigrante enquanto ele não é apenas um *alógeno* mas, mais do que isso, um “não-nacional” que, a este título, só pode estar excluído do campo político. Política e polidez, e sem dúvida mais a polidez do que a política, exigem semelhante *neutralidade*, que é também chamada de “obrigação de ser reservado”: a forma de polidez que o estrangeiro deve adotar e que ele se sente na obrigação de adotar – e, no limite, ele só deve adotar essa polidez porque se sente obrigado a adotá-la –, constitui uma dessas malícias sociais (ou malícias do social) pelas quais são impostos imperativos políticos e consegue-se a submissão a esses imperativos. Sem que se perceba perfeitamente a arbitrariedade (no sentido lógico) que existe em opor “nacional” e “não-nacional” e em reduzir todas as discriminações de fato a esta oposição (de direito) fundamental, a distinção legal, ou seja, refletida, pensada e confessa, que se opera assim no plano político de modo totalmente decisivo constitui como que a justificativa suprema de todas as outras distinções. Com efeito, porque todas essas distinções são suscetíveis de serem apresentadas como derivadas da primeira, elas se encontram assim fundadas na razão (frente à razão em si, posto que dela recebem sua explicação, mas igualmente frente à razão política, social, econômica e, mais ainda, ética); não sendo o imigrante um elemento nacional, isso justifica a economia de exigências que se tem para com ele em matéria de igualdade de tratamento frente à lei e na prática.” (SAYAD, Abdelmalek. *A imigração ou os paradoxos da alteridade*. Trad. de Cristina Murachco. São Paulo: Edusp, 1998. p. 54-55-57-58).

⁴¹ “O imigrante é aquele que decide mudar em busca de uma situação melhor. O refugiado é aquele perseguido, ameaçado, impedido de ficar na atual condição e que precisa de abrigo, de refúgio. Campos de refugiados são locais que abrigam as pessoas que não podem ficar no lugar onde vivem, mas que também não escolheram o campo para construir uma nova vida, é um refúgio fundado na transitoriedade. Com o prolongamento das guerras, os campos de refugiados viram cidades com escolas, hospitais e comércio. Campos de refugiados, como o de Zaatari, na Jordânia, que abriga sírios, tem cerca de 150 mil habitantes. Todo campo de refugiado possui um representante do Alto Comissariado da ONU para Refugiados (ACNUR) que é uma espécie de prefeito do local, polícia e sistema judiciário do país onde está localizado o campo. Os campos de refugiados são construídos para dar dignidade às pessoas que se encontram numa situação de emergência.” (VARGAS, Ricardo. Planeta tem “cidades” de refugiados: entrevista. [27 de setembro, 2015]. Porto Alegre: *Notícias da Zero Hora*. Entrevista concedida a Léo Gerchmann).

refugiados e, neles, condições de sobrevivência. Ao colocar a questão da hospitalidade como missão, a ONU contribui para trazer à luz o pensamento que Kant, no século XVIII, anunciara e que predizia a existência de instituições internacionais voltadas a legitimar uma hospitalidade universal. Cabe aos Estados colocarem em prática de maneira efetiva, além de suporte financeiro à ONU, o direito à hospitalidade. Um direito que não pode ficar restrito aos campos de refugiados. É urgente avançar nesse limiar que representa, de um lado, o fechamento das fronteiras e o reforço da intolerância àquilo que pode ameaçar nosso *chez-moi*⁴² e, de outro lado, o encorajamento para desafiar e enfrentar a resistência do discurso dominante que limita a abertura.

Derrida, a exemplo de Levinas⁴³, assume que na hospitalidade a autonomia do sujeito cede lugar à heteronomia do outro. A ética da alteridade como alternativa à tradição filosófica do Ocidente, fundamentada no primado da ontologia, foi um referencial para Derrida e marca a intersecção do seu pensamento com o de Levinas. Tanto para um quanto para o outro a questão fundamental da hospitalidade é a alteridade. No centro do pensamento dos dois filósofos está presente uma crítica à ontologia que, segundo eles, pretende reduzir o ser do outro à mesmidade do eu. Levinas afirma

a relação com o ser, que actua como ontologia, consiste em neutralizar o ente para o compreender ou captar. Não é, portanto, uma relação com o outro como tal, mas a redução do Outro ao Mesmo.[...] A tematização e a conceptualização, aliás inseparáveis, não são paz com o Outro, mas supressão ou posse do Outro. A posse afirma de facto o Outro, mas no seio de uma negação da sua independência. “Eu penso” redundando em “eu posso” – numa apropriação daquilo que é, numa exploração da realidade. A

⁴² *Chez moi*: “minha casa” em francês.

⁴³ “Verifica-se, inicialmente, que Husserl é um dos pontos iniciais de partida dos dois. A leitura husserliana sobre a idealidade e a escrita, influenciou muito a reflexão levinasiana e derridiana em vários pontos: a individuação do papel da *linguagem* e da *escrita* no conjunto da objetividade temática, a originalidade do *Dizer* e do *Dito*, a temática de fazer da linguagem algo que vai além dos *signos*, na definição dos *objetos geométricos*, etc. Os dois demonstram ter buscado a mesma fonte da fenomenologia e feito, cada um ao seu modo, o caminho da *alteridade*. Heidegger foi um outro ponto de partida. Ambos tiveram em Heidegger uma fonte importante. Levinas encontra em Heidegger a justificação inicial para superar Husserl. Derrida descobre nele uma fonte importante para a questão da fundamentação do existente falante e da manifestação da escrita. A questão da identidade do existente heideggeriano é marcante no pensamento dos dois interlocutores da filosofia heideggeriana. No último Levinas encontramos um passo atrás em relação a Heidegger. Em Derrida, percebemos uma solidificação do seu pensamento desconstrucionista e um amadurecimento da compreensão da linguagem, da fala e da escrita. A pessoa se tornou o centro da atenção para os dois pensadores. A pessoa enquanto presença para si mesma, ante o mundo e as coisas [...]” (MELO, Nélio Vieira. Entre Eles: proximidade entre Levinas e Derrida. In: SUSIN, L. C.; FABRI, M.; PIVATTO, P.S.; SOUZA, R.T. (Org.). *Éticas em diálogo: Levinas e o pensamento contemporâneo: questões e interfaces*. Porto Alegre: Edipucrs, 2003. p. 366).

ontologia como a filosofia primeira é uma filosofia do poder. (LEVINAS, 1980, p. 33).

Levinas propõe a ética e não a ontologia como filosofia primeira. A ética é uma relação de alteridade e apresenta-se como saída para a impessoalidade do eu e seu discurso totalizante em relação ao outro. Em *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, “de outro modo que ser” (LEVINAS, 1978, p. 20) anuncia a possibilidade de um movimento da subjetividade que interrompe o si mesmo na busca por sua estabilidade, pela proteção de sua identidade para se expor ao outro, desapropriar o absoluto do eu, romper e libertar a subjetividade da sua essência⁴⁴ para se dirigir à responsabilidade do encontro

⁴⁴ Mesmo assumindo as ideias de Levinas, Derrida, no livro *Violência e metafísica*, faz uma crítica a ele no que diz respeito à linguagem de *Totalité et infini* ao tratar sobre o outro. Segundo Gaston, “foi em *Violence and Metaphysics* que Derrida explicitamente começou com Platão. Quando se trata de Platão, tem-se sempre a questão de como se começa com o *pai*. Para Derrida, Levinas repete o gesto platônico do *Fedro* ao evocar um discurso que, em contraste com a escrita, *nunca* é sem a “assistência de seu pai”. Sempre ajudado por seu pai, ele é *sempre* “capaz de ajudar a si mesmo”. A fala, que assume a idealidade de uma audição inteligível que *transcende* a sensibilidade do som e da visão, é invisível. Nessa primeira transcendência, *pensamento* é fala. [...] Para Levinas, Derrida argumenta, “o sol da *epekeina tēs ousias* sempre iluminará o puro despertar e a fonte inexaurível do pensamento”. Esse sol grego é “o ancestral do Infinito que transcende a totalidade”. A *epekeina tēs ousias* deve exceder a “luz do Ser”, a luz do um e do mesmo, e anunciar uma paternidade diferente, uma criação *do* outro. No entanto, ao tentar evitar o sol visível (da fenomenologia e da ontologia), Levinas retornou ao invisível, oculto e inteligível sol *do* platonismo. O bem que está além do ser sempre foi “o pai do sol visível”, a origem não vista da luz do ser. Ao evocar o *não x*, *mas a possibilidade de x* como o bem que está além do ser, Levinas reconstitui o pai, começa novamente com Platão. [...] É com Parmênides que Derrida sugerirá uma diferente maneira de voltar, uma volta que não pode simplesmente começar de novo – consigo mesma. Parmênides de Eleia foi aluno de Xenófanes [...]. No *Sofista*, o Estrangeiro diz que a crença dos eleatas de “que todas as coisas são múltiplas em nome, mas unas por natureza [...] remete a Xenófanes” [...]. Naquilo que se pode dizer a partir dos poucos fragmentos de sua obra que restaram, por trás da crítica de Xenófanes a uma relação antropomórfica eminentemente grega com os deuses está um argumento por uma *arkhē* (origem, primeiro princípio) que excede todas as categorias humanas, que é sempre una. Pode-se ver a influência de Xenófanes na ênfase de Parmênides à unidade e à totalidade da *arkhē*. Para Parmênides, o ser “não tem causa e é indestrutível, / é um todo, de uma só espécie e resoluto, e completo./ Não foi, nem será, já que é agora, como um todo,/ um, contínuo”. A influência duradoura de Parmênides repousa em um fragmento de seu poema, em que ele argumenta que há *apenas* dois “caminhos de investigação”: o ser e o não ser. Para a busca da verdade e do conhecimento, podemos *apenas* ocupar com o que existe, com o ser. Para o não ser *ser*, ele precisa *já ser o ser*. Não podemos nem reconhecer nem falar sobre o não ser: o não ser é impossível. A escolha é clara, porque não há escolha. Esse é o celebrado e bastante disputado nascimento da ontologia. [...] De acordo com Derrida, para começar com e *sem* Parmênides, com e *sem* a ontologia, devemos começar com um *palíntropo*, com um retorno labiríntico, com uma volta que se volta novamente, que se volta outra vez e sempre mais do que uma vez – e *que perde o logos*. [...] Em sua discussão com Teeteto, o Estrangeiro cita a insistência de Parmênides, segundo a qual é impossível “demonstrar que o não ser é [*mē ón einaí*]”, e chega à conclusão de que “não se pode pronunciar [*phthégksasthai*], dizer [*eipein*] ou pensar [*dianoethenai*] o não ser [*mē ón*] em si mesmo, pois ele é impensável [*adíanóetón*], indizível [*árretón*], impronunciável [*áphthegkton*], inexprimível [*álogon*]”. O Estrangeiro então qualifica isso, observando que “há pouco tempo, eu disse que o não ser é impensável, não pronunciável, não comunicável e indescritível”, mas, “quando usei a palavra ‘é’ [ou o verbo “ser”, *einaí*], não contradisse [*enantía*] o que havia dito antes”? Reconhecendo o quanto é difícil encontrar “a maneira correta de falar sobre o não ser” [*tèn orthologian peri tò mē ón*], o Estrangeiro alerta que

a responsabilidade ilimitada onde me encontro vem de alguém da minha liberdade, de um “anterior-a-toda-a-recordação”, de um “ulterior-a-toda-a-realização” do não-presente, do não-original por excelência, do an-árquico, de um alguém ou de um para lá da essência. (LEVINAS, 1978, p. 24).

A experiência do encontro com o outro e com todos os outros leva à infinitude de um movimento que representado pela aproximação da face não oferece escolhas, convoca incondicionalmente e não apela para a auto identificação ou para a consciência de si. A finitude que poderia caracterizar o limite da hospitalidade do eu centrado em si é suplantada por uma eleição anterior, pela separação infinita do si mesmo e do outro. A aproximação do outro, pelo rosto que ao chegar já ultrapassou o limiar convoca a responsabilidade que leva à substituição, o hospedeiro torna-se o hóspede da visitação do outro.

Kant delimitou as condições da hospitalidade universal ao direito cosmopolita restringindo-a a um direito de visita. Derrida, ao renunciar às garantias do pensamento racional em favor da incondicionalidade, arrisca-se em aporias e paradoxos que provocam uma pergunta: serão esses intransponíveis? O neologismo *hostipitalidade* traduz o risco e a oportunidade do acolhimento, as condições concretas e a extensão da acolhida. Para acontecer, a hospitalidade não pode estar

está sob o perigo de ser visto “como um parricida”, porque “eu devo testar a filosofia de meu pai [patrós] Parmênides e tentar provar de maneira forte que, em um certo sentido, o não ser é [mē ón os ésti], e que o ser [ón], por outro lado, não é [ouk ésti]. Tendo “provado que as coisas que não são, são, o Estrangeiro então reconhece que o não ser “está distribuído por todas as coisas nas relações que estas guardam entre si, e qualquer parte contrasta-se ao ser”. O Estrangeiro então observa que o diálogo os levou “além do âmbito da proibição de Parmênides” para seguir o que Derrida chama de “o não caminho, o labirinto, o ‘palíntropo’, no qual o *logos* se perde. A complexidade dessa passagem é fundamental para entender a leitura que Derrida faz de Levinas e de seu começar novamente com Platão. Ir *além* de Parmênides é argumentar que o não ser é e que não é “indizível, impronunciável, inexprimível”, mas “distribuído por todas as coisas em suas relações recíprocas”. Em outras palavras, ir além de Parmênides é dizer *de imediato* que o outro é – e que o outro *não é* um outro absoluto, mas um outro relativo em relação ao ser. Ao dizer que o outro é, o Estrangeiro está reafirmando a inescapabilidade do ser. No entanto, ao dizer ao mesmo tempo que o outro não é *absoluto*, que ele tem uma relação relativa com o ser, o Estrangeiro está também sugerindo que o ser não é absoluto, não é *um*, e desafia “o caminho do *logos*” como *único e exclusivo caminho* do ser. A diferença *absoluta*, a *absoluta* “ruptura” com Parmênides a que Levinas convoca em sua evocação de um outro *absoluto*, não nos leva além de Parmênides. Conforme observa Derrida, “a grande sombra branca e temível [*la grande ombre blanche et redoutable*] que falou ao jovem Sócrates continua a sorrir” quando nós tentamos fazer o outro *absolutamente* outro. Tudo se inicia com o Estrangeiro lembrando-se do “é” quando *dizemos* que “o não ser é indizível, impronunciável, inexprimível” e o reconhecimento da dificuldade de encontrar “a maneira certa de *falar* sobre o não ser”, e, para Derrida, trata-se da questão da linguagem que anuncia essa alteridade em Platão. Derrida escreve: “O Estrangeiro eleata e discípulo de Parmênides teve de dar à linguagem o que lhe era devido por tê-lo superado: moldando o não ser de acordo com o ser, ele teve de “dizer adeus a um inominável contrário do ser” e teve de confinar o não ser à sua relatividade ao ser [*confiner le non-être dans as relativité à l'être*], ao movimento da alteridade. O estrangeiro sabe que, “por diferir do ser, o outro é sempre relativo”. (GASTON, Sean. *Derrida*. Trad. de Vinícius Duarte Figueira. Porto Alegre: Pensa, 2012. p. 24-29).

sob condições mas, por outro lado, a incondicionalidade da hospitalidade faz dela uma impossibilidade na sua infinitude. A sua própria efetivação é um paradoxo e nesse sentido ela já representa uma desconstrução. Apesar do desafio de se concretizar a hospitalidade como um imperativo ético de convivência pacífica e reconhecimento do outro, é na acolhida ao outro que a própria identidade do eu se constrói, é a condição da ipseidade. É um acontecimento que se cria, um movimento de responsabilidade do eu para com o outro que não retorna mais ao mesmo, porque, como disse Levinas, a recíproca é problema dele, do outro. A hospitalidade como a experiência de um encontro, já é uma apropriação e uma transformação sofrida tanto por quem recebe quanto por aquele que é recebido.

Em Levinas a alteridade absoluta não oferece escolha ao eu. Ela é, conforme Souza (2004, p.136), o “Outro levinasiano, cujo sentido da apresentação consiste justamente em se expor de maneira absolutamente ex-posta, por decorrência absolutamente *fraca* em seu sentido ontológico, frente à força totalizante do Mesmo [...]”. Reafirmando que o ponto de encontro entre o pensamento de Levinas e Derrida é a alteridade

[...] as raízes de Derrida o conduzem para a indagação a respeito das questões dos fracos, excluídos e estranhos (estrangeiros) no conjunto do pensamento ocidental. [...] A determinação origem>derivados (característica do *lógos* potente, classificador e unificador) corresponde ao estabelecimento de uma hierarquia. Esta determinação está na origem do pensamento ocidental. É determinada pela posição que a origem assume, geralmente coincidindo com uma “presença” ou repleção original. (SOUZA, 2004, p. 129).

A hospitalidade implica uma decisão, cada vez de maneira original, segundo diferentes modos, conforme a exigência e a singularidade de cada evento. Se para Levinas a acolhida é incondicional, absoluta e hiperbólica, Derrida não rejeita a existência das leis. Em *Força de lei* (2007), Derrida pretende que a justiça, incondicionável, não seja reduzida ao direito, condicionante. Ao separar direito e justiça, ele pretende que a lei avance para além do dito, que seja traduzida num dizer, num discurso em que decisões promovam um alargamento das fronteiras e por onde os menos representados, as minorias, o outro qualquer, possam, quem sabe, garantir um espaço. Nesse aspecto, a radicalidade da ética levinasiana é para Derrida a experiência do impossível. Como afirma Farias

uma filosofia da hospitalidade deve ser um esforço para revelar precisamente essa tensão: de um lado, a lei incondicional da acolhida ao

outro, aquilo que Levinas, não somente em *Totalité et infini* e *Autrement qu'être*, chama de responsabilidade diante da infinitude do Rosto (*Visage*); de outro, as condições jurídicas da hospitalidade; a incondicionalidade ética e a condicionalidade política. A mesma tensão entre justiça e direito, de que fala Derrida em *Força de lei* (2007), tensão essa que deve ser o motor da necessária desconstrução histórica do direito, já que a justiça não pode ser desconstruída, uma vez que ela é a própria incondicionalidade. A hospitalidade é o grande tema ético-político, talvez de todas as épocas, porque é capaz de aproximar a ética da política na mesma medida em que demarca a diferença e revela o abismo que separa esses dois conceitos. (FARIAS, 2014, p. 116).

No limite entre as leis do direito que condicionam a hospitalidade cosmopolita de Kant e a acolhida incondicional de Levinas, está o lugar onde, segundo Derrida, se pode reivindicar uma passagem, uma abertura para uma decisão que possibilite cumprir com a obrigação das leis e também, mesmo que por um momento, atender o clamor de quem anseia por justiça. A tensão entre direito e justiça pode causar dificuldades em se construir relações pautadas na ética. Para Derrida, a realização da justiça é uma aporia e esta tem um caráter de sofrimento que se traduz em “aterradores debates, uma contradição que nos molesta, o sentimento de que, por mais que se faça, isso não será satisfatório, não estará a altura de uma exigência infinita [...]” (DERRIDA, 2004, p. 323). A hospitalidade deve conjugar as fronteiras entre o direito e a justiça. A hospitalidade acontece nas margens porque é nelas que se podem abrir os espaços para a reflexão de que os limites existem para serem reconhecidos, alargados e ultrapassados. Pensar a desconstrução é pensar num deslocamento que atravessa, rompe, desvia a condicionalidade das leis para amparar possíveis transgressões e digressões da hospitalidade incondicional. Segundo Derrida

o que significa esse *passo a mais [pas de trop]* e a transgressão, se tanto para o convidado quanto para o visitante a passagem da soleira, do limiar, continua sempre um passo da transgressão? E se deve mesmo continuar a sê-lo? E o que significa *passo de lado [pas de côté]*, a digressão? Aonde levam esses estranhos processos de hospitalidade? Esses limiares intermináveis, portanto infranqueáveis, e essas aporias? Tudo se passa como se fôssemos de dificuldade em dificuldade. Melhor ou pior, e mais gravemente: de impossibilidade em impossibilidade. Tudo se passa como se a hospitalidade fosse o impossível: como se a lei da hospitalidade definisse essa própria impossibilidade, como se não se pudesse senão transgredi-la, como se a lei da hospitalidade absoluta, *incondicional*, hiperbólica, como se o imperativo categórico da hospitalidade exigisse transgredir todas as leis da hospitalidade, a saber, as condições, as normas, os direitos e os deveres que se impõem aos hospedeiros e hospedeiras, aos homens e às mulheres que oferecem e àqueles e àquelas que recebem a acolhida. Reciprocamente, tudo se passa como se as leis da hospitalidade constituíssem, marcando seus limites, poderes, direitos e deveres a desafiar

e a transgredir a lei da hospitalidade, aquela que exigiria oferecer ao chegador uma acolhida sem condições. (DERRIDA, 2003, p. 67-69).

Acolher incondicionalmente é deixar a casa aberta para o outro mesmo que sua chegada não esteja sendo esperada. A incondicionalidade não está ancorada na lei, no direito. “Porque para ser o que *ela* deve ser, a hospitalidade não pode pagar uma dívida, nem ser exigida por um dever: grátis, ela não “deve” abrir-se ao hóspede nem “conforme o dever”, nem mesmo, para usar ainda a distinção kantiana, “por dever”.” (DERRIDA, 2003, p. 73). A hospitalidade que parte do eu como resposta à responsabilidade infinita de acolher o outro, na pureza que vem antes de tudo, pode representar um perigo, pois ela acontece na imprevisibilidade e não exige que o que chega deva se conformar às leis em uso no lugar que o acolhe, como as leis da hospitalidade condicional exigem. Derrida afirma que

essas duas modalidades de hospitalidade permanecem irreduzíveis uma à outra. Essa distinção exige a referência à hospitalidade de que conservamos o sonho e o desejo às vezes angustiado, aquela da exposição a (este) *que* chega. [...] É preciso manter esse horizonte sem horizonte, essa ilimitação da hospitalidade incondicional, embora sabendo que se pode fazer disso um conceito político ou jurídico. Não existe lugar para esse tipo de hospitalidade no direito e na política. (DERRIDA, 2004, p. 77).

Este ponto constitui-se num limite ou numa crise comum a todos que desejariam pôr em prática uma hospitalidade ilimitada, porque para além da lei, do direito, da política e da justiça, a hospitalidade sofre de um limite que mesmo não tomando a forma explícita de uma recusa, recai nisso porque ela é limitada, assombrada por uma ameaça constante e que, apesar disso, a sustenta, a mantém realizável. Mesmo nos possíveis desdobramentos de uma cena que poderá vir a ser hospitaleira ou não, a hospitalidade, paradoxalmente, precisa das leis, como um chamado que mantém viva a chance de uma hospitalidade aberta e sem limites, e que, ao mesmo tempo, represente a sua própria limitação. São os impedimentos que perpassam a questão da hospitalidade, mas que Derrida assevera a importância de se dizer

sim *ao que chega*, antes de toda determinação, antes de toda antecipação, antes de toda identificação, quer se trate ou não de um estrangeiro, de um imigrado, de um convidado ou de um visitante inesperado, quer o que chega seja ou não cidadão de um outro país, um ser humano, animal ou divino, um vivo ou um morto, masculino ou feminino. (DERRIDA, 2003, p. 69).

O hospedeiro, ao dizer sim na sua própria língua, desconsiderando a língua do hóspede, já comete, segundo Derrida (2003), uma violência com quem hospeda, determina um limite, impõe uma soberania própria de quem é o dono do lugar. Diante do outro, já começa por tirar-lhe o que lhe é próprio, sua língua, seus costumes, sua cultura. Ao sair de sua casa, de sua cidade ou país, o outro já tem a sua ipseidade, a sua singularidade abalada. Quando chega, sempre em vulnerabilidade, uma decisão se impõe: aceitá-lo ou bani-lo. Banir o outro é um ato que poderá ter como consequência a sua morte. Aceitá-lo significa lhe impor duas situações: ele poderá ser integrado ou ser assimilado. De acordo com a política de cada país, a integração do estrangeiro ao grupo que o acolhe pressupõe também a manutenção da alteridade como forma de preservar a sua identidade. Já a assimilação pretende uma transformação do outro à sociedade acolhedora, de acordo com o que permitem e o que não permitem as regras do local. Esse percurso é paradoxal, pois a hospitalidade cessa tanto na integração como na assimilação⁴⁵. Impor ao imigrante uma decisão sobre a sua permanência representa, em último caso, um risco de transgressão e de usurpação sobre seu *status*. No entanto, fica a indagação: qual o bem maior? Preservar a vida ou a cultura?

Dizer sim ao que chega já é afrouxar algumas amarras. Não que isso represente uma garantia, porque a hospitalidade se movimenta de dificuldade em dificuldade, de afirmação em afirmação para o acolhimento do outro. Conforme Derrida (2003, p. 71), “a lei incondicional necessita *das* leis, ela as requer”, pois a lei “não seria efetivamente incondicional se *não* *devesse* se tornar efetiva, concreta, determinada [...]”. É uma necessidade que a lei incondicional tem das leis da hospitalidade que, “no entanto, a negam, ameaçam-na, [...], por vezes a corrompem ou pervertem-na”. (DERRIDA, 2003, p. 71). A complexidade do tema se dá dentro da própria hospitalidade condicional, no desejo a uma perfectibilidade que a torne a

⁴⁵ Com relação ao termo assimilação destaca-se o posicionamento de Ayaan Hirsi Ali, escritora somali, que desafia os preceitos do Islã. Segundo ela, “o extremismo islâmico é um atentado aos princípios progressistas, à liberdade, à igualdade de gênero”. A escritora prefere o termo “assimilação” ao “integração” e propõe que o governo brasileiro e a população adotem ações no sentido de “assimilar” os imigrantes que chegam ao Brasil, “o mais rápido possível [...]. Deixem claro o que a sociedade e as leis brasileiras permitem e o que não permitem. Eles (os imigrantes) precisam adotar o estilo de vida brasileiro ou retornar ao seu país de origem.” De acordo com esse entendimento, o hospedeiro não recusa a hospitalidade, mas impõe condições ao hóspede a quem cabe a opção de aceitá-las ou não. Se aceita, abre mão de sua cultura, seu passado, sua origem. Se não aceita, retira-se do país que o recebe e pode estar colocando em risco sua própria vida. (ASCHER, Nelson. Uma luz para o Islã. *Revista Veja*, São Paulo, n. 25, edição 2431, p. 98-99, jun. 2015).

melhor possível dentro daquilo que é possível. O limite entre a hospitalidade incondicional e a hospitalidade condicional é, num sentido figurado, uma corda tensionada que ora estica e ora cede.

Para o filósofo, de imediato a hospitalidade deve ser incondicional, sem necessidade de enquadrá-la em conceitos, isto é, de acordo com leis, normas, convenções. Deve ser a lei da hospitalidade uma pura afirmação, um sim à inesperada vinda do outro numa cena que retrata a *différance*, vocábulo inventado por Derrida e introduzido nos seus textos, como em *Força de lei* (2007, p. 11). A substituição do “e” na palavra original *différence* pelo “a” é inaudível, só percebida na escrita. *Différance* é um deslocamento entre o significado e o seu referencial. O significado não é mais uma identidade, uma supremacia do eu sobre o outro, mas uma relação à alteridade que atravessa os limites culturais e linguísticos. *Différance* “é uma reafirmação do mesmo, uma economia do mesmo em sua relação com o outro, sem que seja necessário, para que ela exista, congelá-la, ou fixá-la numa distinção ou num sistema de oposições duais”. (DERRIDA, 2004, p. 34). Derrida problematiza o discurso enraizado na tradição que engendra a hierarquização dos conceitos e as oposições binárias. Segundo Derrida

[...] trata-se sempre da relação entre a força e a forma, entre a força e a significação; trata-se sempre de força “performativa”, força ilocucionária ou perlocutória, força persuasiva e de retórica, de afirmação da assinatura, mas também e sobretudo de todas as situações paradoxais em que a maior força e a maior fraqueza permutam-se estranhamente. (DERRIDA, 2007, p. 11).

Tornar inaudível a diferença entre os termos é ampliar o alcance do discurso e acolher sem restrições e sem diferenças o outro. “O que o motivo da *différance* tem de universalizável em vista das diferenças é que ela permite pensar o processo de diferenciação para além de qualquer espécie de limites: quer se trate de limites culturais, nacionais linguísticos ou mesmo humanos.” (DERRIDA, 2004, p. 33). É uma transgressão na hospitalidade condicional que, se poderia dizer, pretende uma tradução da língua do estrangeiro ao pôr em questão a identidade do visitante e estabelecer uma distância. “A língua resiste a todas as mobilidades porque ela se desloca comigo.” (DERRIDA, 2003, p. 81). A *différance* é um respeito à diferença da língua, uma abertura ao imprevisível do que não precisa ser nem presença nem ausência, mas um rastro. Como se no instante em que vem, a presença já fosse destituída, seria uma instabilidade, um vir a ser, cuja marca é o rastro. Não é apenas

uma escolha entre dizer sim àquele que chega e está sendo esperado ou dizer não ao inesperado, ou uma oposição entre dois termos distintos, sim e não, “mas um movimento de espaçamento, um ‘devir-espaço’ do tempo, um ‘devir-tempo’ do espaço, uma referência à alteridade, a uma heterogeneidade que não é primordialmente oposicional”. (DERRIDA, 2004, p. 34). É essa mistura heterogênea entre a hospitalidade absoluta e a hospitalidade condicional, que não se dissocia, que Derrida desconstrói com a “*différance*”, com a abertura à alteridade. Uma mistura que acontece no encontro do eu com o outro que permite ao eu existir como ser, reconhecer-se na diferença do outro, sentir a partir do outro a sua própria existência, constituir-se a partir da relação com o outro. Negar o outramente outro é negar a própria existência, sua condição relacional e sua responsabilidade pelas vivências do outro. “Como diz Levinas, de um outro ponto de vista, a língua é hospitalidade.” (DERRIDA, 2003, p. 117).

A incondicionalidade da relação entre hóspede e hospedeiro atravessa os limites nos papéis desempenhados entre um e outro, numa conversão do hóspede em hospedeiro e vice-versa. A substituição de um pelo outro, os responsabiliza infinitamente, tornando-os reféns, mas também os liberta

[...] *como se* o estrangeiro, então, pudesse salvar o senhor e libertar o poder de seu hóspede; é como se o senhor estivesse, enquanto senhor, prisioneiro de seu lugar e de seu poder, de sua ipseidade, de sua subjetividade (sua subjetividade é refém). É mesmo o senhor, o convidador, o hospedeiro convidador que se torna refém – que sempre o terá sido, na verdade. E o hóspede, o refém convidado (*guest*), torna-se convidador do convidador, o senhor do hospedeiro (*host*). O hospedeiro torna-se hóspede do hóspede. O hóspede (*guest*) torna-se hospedeiro (*host*) do hospedeiro (*host*). Essas substituições fazem de todos e de cada um refém do outro. Tais são as leis da hospitalidade. (DERRIDA, 2007, p. 109).

As leis da hospitalidade incondicional, que não se encontram escritas, definem a heteronomia, a relação assimétrica que torna o encontro com o outro um acontecimento imprevisível. A singularidade que o outro carrega é incalculável e expõe o eu a uma responsabilidade infinita para além de qualquer controle pois ultrapassa a soberania do eu. A presença do outro abre um espaço que engaja o eu a responder, a comprometer-se passivamente com o outro, sem que o eu tenha conhecimento de antemão desse encontro imprevisível. Para Derrida, a vigilância deve ser constante, pois a lógica do pensamento racional valoriza a identificação por meio da língua, da cultura, das relações e tem a tendência de neutralizar o que lhe é estranho e diferente

[...] para uma sociedade organizada que possui suas leis e quer manter o controle soberano de seu território, de sua cultura, de sua língua, de sua nação, para uma família, para uma nação que quer controlar sua prática de hospitalidade, é preciso de fato limitar e condicionar a hospitalidade. Pode-se fazê-lo às vezes com as melhores intenções do mundo, pois a hospitalidade incondicional também pode ter efeitos perversos. (DERRIDA, 2004, p. 77).

Ao propor um discurso político generoso quanto à hospitalidade como uma tentativa de aproximar a incondicionalidade da lei da hospitalidade às leis de direito que a condicionam, Derrida alerta para o perigo de se receber em casa o hóspede desconhecido que pode vir a ser o estrangeiro hostil, indesejável, inimigo

como distinguir entre um hóspede (guest) e um parasita? Em princípio, a diferença é estrita, mas para isso se exige um direito; é preciso submeter a hospitalidade, a acolhida, as boas-vindas, a uma jurisdição estrita e limitativa. Nenhum que chega é recebido como hóspede se ele não se beneficia do direito à hospitalidade ou do direito ao asilo, etc. Sem esse direito ele só pode introduzir-se “em minha casa” de hospedeiro, no *chez-soi* do hospedeiro (*host*), como parasita, hóspede abusivo, ilegítimo, clandestino, passível de expulsão ou detenção. (DERRIDA, 2007, p. 53).

Posto que o apreço de Derrida pela hospitalidade incondicional fosse capaz de dar-nos respostas para o drama enfrentado por milhares de imigrantes e refugiados que estão batendo à porta da Europa e que o pensamento fosse capaz de contemplar o alcance das implicações jurídicas, éticas e políticas de tal hospitalidade, ainda assim, ela continuaria sendo uma experiência irrealizável, pois, segundo ele próprio (DERRIDA, 2004, p. 325), “não é possível inscrevê-la em regras ou numa legislação. Se se quisesse traduzi-la imediatamente numa política, ela sempre correria o risco de ter efeitos perversos”. Já que há uma impossibilidade de a realizarmos incondicionalmente, cabe apelarmos para uma responsabilidade ética capaz de tornar a política uma provedora de soluções que, de acordo com o momento histórico, seja a melhor decisão a ser tomada. Para Derrida (2004, p. 321), toda “ação política engaja sempre uma filosofia. Toda ação, toda decisão política deveria inventar sua norma ou regra. Tal gesto passa pela ou implica filosofia”. Apesar dos riscos que ela traz consigo, não se pode transigir em bloqueios que signifiquem uma renúncia à hospitalidade incondicional. Derrida preocupou-se em articular o tema da hospitalidade no direito e na política

entre uma lei incondicional ou um desejo absoluto de hospitalidade, de um lado, e, de outro, um direito, uma política, uma ética condicionais, existe distinção, heterogeneidade radical, mas também indissociabilidade. Uma requer, implica ou prescreve a outra. Praticando o direito, digamos assim, à

hospitalidade incondicional, como dar lugar a um direito determinado, limitável e delimitável, numa palavra, calculável? Como dar lugar a uma política e a uma ética concretas, que comportam uma história, evoluções, revoluções efetivas, progressos, enfim, perfectibilidade? Uma política, uma ética, um direito que respondam ainda às novas injunções de situações históricas inéditas, que nisso correspondam efetivamente, mudando as leis, determinando outra cidadania, a democracia, o direito internacional, etc.? Portanto, intervindo realmente na condição da hospitalidade em nome do incondicional, mesmo que tal incondicionalidade pura pareça inacessível [...]. (DERRIDA, 2003, p. 129).

A questão da hospitalidade é ela própria um paradoxo que tenciona o direito com a justiça. De um lado, a hospitalidade e as leis que a condicionam e de outro a exigência pela lei absoluta da hospitalidade que pressiona e abala as políticas específicas da hospitalidade de cada país. Se a justiça tem, segundo Derrida, um valor absoluto e incondicional e o direito, historicamente, tem um lado desconstrutível e passível de aperfeiçoamentos, então reside na perfectibilidade do direito, numa perspectiva histórica, a possibilidade de justiça. Contra a concepção que busca na justiça um fundamento para o direito, o filósofo se inspira em Montaigne e no “fundamento místico da autoridade das leis”, segundo o qual “as leis se mantêm em crédito, não porque elas são justas, mas porque são leis [...]. Quem a elas obedece porque são justas não lhes obedece justamente pelo que deve”. (MONTAIGNE, 2001 apud DERRIDA, 2007, p. 21). Sobre a justiça e a força, Derrida cita o pensamento de Pascal que une justiça e força, de forma que a força possibilite a justiça ser forte e a justiça não permita a força tornar-se autoritária

a justiça sem a força é impotente [...]; a força sem a justiça é tirânica. A justiça sem força é contradita, porque sempre há homens maus; a força sem a justiça é acusada. É preciso pois colocar juntas a justiça e a força; e, para fazê-lo, que aquilo que é justo seja forte, ou que aquilo que é forte seja justo. (PASCAL, 2005 apud DERRIDA, 2007, p. 19).

Cumprir estritamente o dito da lei pode também avalizar uma violência que está amparada sob um véu de legitimidade. A possibilidade de desconstruir o direito constituído ao longo da história é uma possibilidade de correção, mesmo que isso não signifique uma completude, pois sempre se poderá fazer mais e melhor

ora, a operação de fundar, inaugurar, justificar o direito, *fazer a lei*, consistiria num golpe de força, numa violência performativa e portanto interpretativa que, nela mesma, não é nem justa nem injusta, e que nenhuma justiça, nenhum direito prévio e anteriormente fundador, nenhuma fundação preexistente, por definição, poderia nem garantir nem contradizer ou invalidar. Nenhum discurso justificador pode, nem deve, assegurar o papel de metalinguagem com relação à performatividade da linguagem

instituinte ou à sua interpretação dominante. O discurso encontra ali o seu limite: nele mesmo, em seu próprio poder performativo. (DERRIDA, 2007, p. 24-25).

Um discurso alinhado com a justiça, segundo Derrida, não pode estar submetido ou ajustado conforme a utilidade, porque, assim, ele se torna um discurso que se esconde por trás de um “silêncio murado na estrutura violenta do ato fundador. Murado, emparedado, porque esse silêncio não é exterior à linguagem”. (DERRIDA, 2007, p. 25). O direito “é essencialmente *desconstrutível*, ou porque ele é fundado, isto é, construído sobre camadas textuais interpretáveis e transformáveis [...], ou porque seu fundamento último, por definição, não é fundado”. (DERRIDA, 2007, p. 26). Nesse sentido, o direito é um campo para desvelar e desconstruir os paradoxos e contradições dos discursos; já a justiça, “se algo como tal existe, fora ou para além do direito, não é desconstrutível. [...] *A desconstrução é a justiça*”. (DERRIDA, 2007, p. 27). A desconstrução tem seu lugar no intervalo em que a lei não está alinhada com a justiça, como, por exemplo, a injustiça de julgar alguém que não compreende seus direitos e nem a língua em que a lei está inscrita. A desconstrução move-se por caminhos difíceis, porque pretende legitimar o exercício de uma autoridade que não basta só ser derivada da lei, mas necessita estar fundamentada na justiça e ter força para ser posta em ação. Para Derrida

o direito não é a justiça. O direito é o elemento do cálculo, é justo que haja um direito, mas a justiça é incalculável, ela exige que se calcule o incalculável; e as experiências aporéticas são experiências tão improváveis quanto necessárias da justiça, isto é, momentos em que a *decisão* entre o justo e o injusto nunca é garantida por uma regra. (DERRIDA, 2007, p. 30).

A ação política, guiada por decisões éticas, pode concretizar a experiência de um novo caminho de alteridade que, embora não ofereça garantias de justiça, pode deslocar a hospitalidade para além da via estrita de um evento jurídico. Na ação política há possibilidade de realização da justiça, da alteridade, da responsabilidade infinita pelo outro. Segundo Derrida

[...] se há desconstrução de toda presunção à certeza determinante de uma justiça presente, ela mesma opera a partir de uma “ideia de justiça” infinita, infinita porque irredutível, irredutível porque devida ao outro – devida ao outro, antes de qualquer contrato, porque ela *é vinda*, a vinda do outro como singularidade sempre outra. (DERRIDA, 2007, p. 49).

A justiça é desconstrução porque está em constante movimento e aberta para o dizer do outro, para o discurso que pertence a um espaço indefinido. “[...] O

futuro pode sempre reproduzir o presente, anunciar-se ou apresentar-se como um presente futuro na forma modificada do presente. A justiça permanece *porvir*, [...] ela abre a própria dimensão de acontecimentos irreduzivelmente *porvir*.” (DERRIDA, 2007, p. 54). A justiça como desconstrução é paradoxal, ao mesmo tempo em que ela exige o impossível, ela somente realiza-se na sua impossibilidade, na sua infinitude, na sua assimetria. Sendo ela a própria desconstrução e sendo o direito desconstrutível, então podemos pensar numa possível perfectibilidade do direito em caminhar em direção à justiça, cujo caminho requer decisões que ainda não estão garantidas pelo dito da lei. Caminho que ameaça o poder estabelecido e pode abrir espaço para que violência instaure-se. Conforme Souza

trata-se do medo de perder o controle do discurso [...], do medo mortal da linguagem real, enquanto não enquadrada na estrutura mental prévia e controlada do discurso, tal como, exatamente, a linguagem propriamente dita nasce em cada oportunidade em que pode nascer, ou seja, em cada encontro. [...]. Nada mais, nada menos que o medo do outro que, com sua mera presença, me obriga a reconsiderar meus fundamentos e legitimações. (SOUZA, 2004, p. 165-166).

De que forma a hospitalidade está relacionada com a política e a ética, o direito, a justiça e as leis⁴⁶ é problema complexo que nos confronta com a realidade

⁴⁶ A discussão em torno da relação entre política e ética, entre moral, direito e lei é ampla e parece ser objeto de inesgotáveis argumentações de acordo com a concepção de cada pensador. “O direito está historicamente enraizado na moralidade. O contexto moral, com suas características econômicas, sociais, políticas, religiosas e culturais, está presente nos fundamentos e nas justificativas legais. As distinções entre a esfera ética e a jurídica, entre o moral e o legal, não significam uma separação de ambos os domínios. Por isso, entender os argumentos da distinção implica igualmente ter consciência da inseparabilidade. Além disso, os argumentos que examinam essas relações pressupõem orientações dadas pelos diferentes sistemas filosóficos. A questão dos limites entre o legal e o moral e a questão dominante da ideia de justiça e do direito assumem concepções diferentes para os pensamentos: grego, cristão, iluminista, utilitarista e contemporâneo. Na realidade, tanto a moral quanto o direito mudam umbilicalmente amarrados nos cenários culturais, sociais e históricos. A investigação das aproximações, distâncias ou influências mútuas entre direito e moralidade parte das reflexões sobre a ação ou as condutas humanas. [...] O agir justo ou injusto requer escolhas ou alternativas para a tomada de decisões. E os atos estruturados em torno de um complexo de elementos psíquicos, racionais e legais podem ser vistos numa perspectiva técnica e numa perspectiva ética. A conduta ética abarca os amplos domínios do direito e da moralidade [...]. Algumas distinções entre moral, ética e direito positivo fundamentam-se na prática operacional mais do que na justificação ontológica e epistêmica. Assim, afirma-se que as normas jurídicas regulam condutas externas dos indivíduos e as normas éticas referem-se ao comportamento interno. Outro argumento insiste que os assuntos da moralidade pertencem à subjetividade das pessoas e o direito exige objetividade. Também há os que declaram que as normas jurídicas existem por atos de deliberação e promulgação, e os preceitos morais, simplesmente, por determinação de grupos e culturas. Esses argumentos psicossociológicos, apesar de válidos para o funcionamento da ordem social, não atendem à consistência lógica e epistemológica e ao solo moral dos sistemas jurídicos e filosóficos. Os compêndios, para atender às suas finalidades pedagógicas, encontram critérios rápidos de distinção entre os campos jurídicos e dos estudos éticos. No entanto, para um espírito mais exigente, as relações entre ética e direito, em especial nos dias de hoje, fazem-se por elementos internos e externos e dentro de uma complexidade crescente”. (WEBER, Thadeu;

de que apenas cumprir a lei não é suficiente, muitas vezes, é até injusto. A hospitalidade exige uma decisão ética traduzida em ação política, mesmo que temporária, incompleta e apenas atenuante de uma crise enraizada nas relações da vida contemporânea e da sociedade globalizada. Segundo Souza

tentar corrigir dilemas éticos com soluções políticas paliativas, ainda que filosoficamente aparentemente bem organizadas, não passa de uma postergação daquela questão que a rigor se propõe, ou seja, a questão de como refundar a possibilidade humana da convivência em um mundo com dilemas sócio-políticos gigantescos, desafiadores, e que levarão, caso não sejam solucionados, à destruição de sua própria estrutura de sobrevivência, inviabilizando não só a vida dos contemporâneos como também a das gerações futuras. (SOUZA, 2012).

A mediação das relações entre as pessoas, das relações do Estado com suas políticas específicas e com a sociedade é exercida pela ética. Souza (2012) define a ética como “o *fundamento* da condição humana que vive e medita sobre si, sobre seu *lugar*, sobre sua *casa*, sobre seu *mundo*”. Tanto a ética quanto a política nascem a partir das relações humanas e dessas com o lugar onde se habita. A dimensão da ética e da política deve nascer a partir de uma concepção conjunta. Conforme Souza, (2012), “*política é a capacidade de conceber uma estrutura ética de convivência que permita a cada ser relacionar-se o mais saudavelmente possível com cada outro ser*”.

Em *Força de Lei* (2007) Derrida relaciona a desconstrução do direito com a possibilidade de justiça. No discurso próprio de cada conceito, a desconstrução poderia atuar dentro das fronteiras da linguagem individual que emerge e delimita as margens de um e outro discurso e possibilitar uma passagem para novas articulações, novas tramas da hospitalidade impulsionando a aproximação entre os diferentes discursos. A ideia de desestabilizar o discurso e permitir que a justiça atravessasse os limites confronta com a ideia do direito e da prescrição da lei como resposta aos conflitos que se apresentam. A desconstrução descortina, expõe o conflito, chama à responsabilidade, convoca à alteridade. A presença do outro, até mesmo um anônimo, é imprevista, surpreende, irrompe, move e abre para novas e desconhecidas possibilidades. A justiça é o território desconhecido que ainda não pode ser experimentada porque ainda está por vir. O horizonte da justiça é infinito e

é impossível acomodá-lo dentro do conceito de uma lei, pois encurtar este horizonte seria sacrificar as expectativas quanto à possibilidade de transformação do direito.

A desconstrução derridiana pode ser contraposta ao juspositivismo de Kelsen⁴⁷ que ele desenvolve com o intuito de tirar da teoria jurídica toda a ideologia política, tornando-a uma ciência e excluindo do direito a ideia de justiça e suas referências de cunho sociológico e axiológico. Para o positivismo jurídico, na concepção de justiça estão imbutidos valores que variam de acordo com o tempo e o espaço e a imprecisão ao valorar os significados das ações não tornaria o direito uma ciência, conforme a proposta de Kelsen. A ideia de uma teoria pura é ter como objeto do direito unicamente as normas jurídicas em seu aspecto geral e não particular e que elas sejam desprovidas de qualquer juízo de valor. O direito positivo⁴⁸ está fundamentado no formalismo da norma jurídica. O direito é a lei e a

⁴⁷ Hans Kelsen foi um jurista e filósofo nascido na cidade de Praga em 11 de outubro de 1881 e falecido em 19 de abril de 1973. Sofreu influências de Kant e do neopositivismo do Círculo de Viena. A sua obra magna, *Teoria pura do direito*, teve a primeira edição publicada em Genebra 1934. A segunda edição, a qual é referência para esta pesquisa, foi publicada em 1960, em Berkeley, Califórnia. Posteriormente, outras duas edições foram publicadas. A obra aborda a relação entre o direito e a ciência e a defesa do positivismo jurídico. Disponível em: <<http://jus.com.br/artigos/27567/o-positivismo-juridico-em-hans-kelsen>>. Acesso em: 18 set. 2015.

⁴⁸ A história do pensamento jurídico ocidental é dominada pela distinção conceitual entre direito positivo e direito natural, desde Platão e Aristóteles. No *Timeu*, Platão “trata da “justiça natural” (isto é, das leis naturais que regem o cosmos, e, portanto, a cosmologia, a criação e a constituição do universo) e não da “justiça positiva” (isto é, das leis reguladoras da vida social)”. Aristóteles, no livro V da *Ética a Nicômaco*, distingue o direito natural e o positivo por dois critérios: “a) o direito natural é aquele que tem em toda a parte [...], enquanto o direito positivo tem eficácia apenas nas comunidades políticas singulares em que é posto; b) o direito natural prescreve ações cujo valor não depende do juízo que sobre elas tenha o sujeito, mas existe independentemente do fato de parecerem boas a alguns e más a outros. Prescreve, pois, ações cuja bondade é objetiva. [...] O direito positivo, ao contrário, é aquele que estabelece ações que, antes de serem reguladas, podem ser cumpridas indiferentemente de um modo ou de outro mas, uma vez reguladas pela lei, importa (isto é: é correto e necessário) que sejam desempenhadas do modo prescrito pela lei”. (BOBBIO, 1995, p. 16-17). Ainda de acordo com Bobbio, “esta dicotomia também é encontrada no direito romano”, que distingue por dois critérios o direito positivo (*jus civile*) do direito natural (*jus gentium*): “a) o primeiro limita-se a um determinado povo, ao passo que o segundo não tem limites; b) o primeiro é posto pelo povo (isto é, por uma entidade social criada pelos homens), enquanto o segundo é posto pela *naturalis ratio*”. (p. 18). Uma terceira distinção é feita pelo direito romano: “enquanto, pois, o direito natural permanece imutável no tempo, o positivo muda (assim como no espaço) também no tempo, uma norma pode ser anulada ou mudada seja por costume (*costume abrogativo*) seja por efeito de uma outra lei”. (p. 18). Bobbio também destaca a distinção valorativa entre o direito natural e o direito positivo feita por Paulo, em que o natural estabelece qual ação é boa, a partir de um valor moral, e o positivo estabelece o que é útil, baseando-se num critério econômico ou utilitário. No pensamento medieval, Bobbio destaca que foi no final do século XI que Abelardo definiu o direito positivo: “[...] a sua característica é a de ser posto pelos homens, em contraste com o direito natural que não é posto por esses, mas por algo (ou alguém) que está além desses, como a natureza (ou o próprio Deus)”. (p.19). Seguindo nas distinções que Bobbio elenca entre o direito natural e o direito positivo, está presente a concepção de São Tomás na *Summa theologica* (I, a II. ae, q. 90), para o qual a *lex naturalis* corresponde ao direito natural e a *lex humana* ao direito positivo, sendo esta última a que “deriva da natural por obra do legislador que a põe e a faz valer [...]”. (BOBBIO, 1995, p. 20). Entre os jusnaturalistas dos séculos XVII e XVIII, “a mais célebre distinção entre direito natural e direito positivo no pensamento moderno é devida a Grócio (considerado o pai do direito

aplicabilidade não leva em conta questionamentos éticos. A defesa pela objetividade lógica e formal do pensamento científico faz Kelsen extrair da teoria do direito todos os princípios transcendentais inerentes à noção do direito natural, da justiça, da moral⁴⁹. Ele pretende “garantir um conhecimento apenas dirigido ao Direito e excluir deste conhecimento tudo quanto não pertença ao seu objeto, tudo quanto não se possa, rigorosamente, determinar como Direito”. (KELSEN, 1998, p. 1). À teoria pura do direito não interessa a intersubjetividade das relações sociais, pois o direito positivo baseia-se na neutralidade e na formalidade da lei. Kelsen se propõe a delimitar a norma jurídica da norma moral e justifica a distinção para preservar a pureza do método que pretende libertar a ciência jurídica de todos os elementos que lhe são estranhos. Segundo ele

a pureza de método da ciência jurídica é então posta em perigo, não só pelo fato de se não tomarem em conta os limites que separam esta ciência da ciência natural, mas – muito mais ainda – pelo fato de ela não ser, ou de não ser com suficiente clareza, separada da Ética: de não se distinguir claramente entre Direito e Moral. (KELSEN, 1998, p. 67).

Ao definir as relações entre direito, moral, ética e justiça, Kelsen determina que moral e justiça são contingenciais e o direito tem um caráter prescritivo e uma

internacional) [...]”. (BOBBIO, 1995, p. 20). Conforme Bobbio, Grocio formula a distinção nos seguintes termos: “o direito natural é um ditame da justa razão destinado a mostrar que um ato é moralmente torpe ou moralmente necessário segundo seja ou não conforme à própria natureza racional do homem, e a mostrar que tal ato é, em consequência disto vetado ou comandado por Deus, enquanto autor da natureza. [...] Os atos relativamente aos quais existe um tal ditame da justa razão são *obrigatórios ou ilícitos por si mesmos*. O direito civil é aquele derivado do *poder civil*, e designa por poder civil aquele que compete ao Estado, por Estado a associação perpétua de homens livres, reunidos em conjunto com o fim de gozar os próprios direitos e buscar a utilidade comum”. (p. 20-21). Por fim, Bobbio cita um último exemplo da distinção entre direito natural e direito positivo, uma definição feita por Glück no fim do século XVIII, “no limiar da época em que nasce o positivismo jurídico”.(p. 21). “[...] O direito é aquele que conhecemos através de nossa razão. (Este critério liga-se a uma concepção racionalista da ética, segundo a qual os deveres morais podem ser conhecidos racionalmente, e, de um modo mais geral, por uma concepção racionalista da filosofia.) O direito positivo, ao contrário, é conhecido através de uma declaração de vontade alheia (promulgação) [...]” (BOBBIO, Norberto. *O positivismo jurídico: lições de filosofia do direito*. Trad. de Márcio Pugliesi, Edson Bini, Carlos E. Rodrigues. São Paulo: Ícone, 1995. p. 23).

⁴⁹ O positivismo jurídico surgiu na Alemanha entre o fim do século XVIII e o início do século XIX. Em contraposição à concepção filosófica racionalista, o movimento filosófico-cultural chamado historicismo, em fins do século XVIII e início do século XIX, criticou radicalmente o direito natural e abriu caminho para o positivismo jurídico. De acordo com Bobbio, “o positivismo jurídico é uma concepção do direito que nasce quando “direito positivo” e “direito natural” não mais são considerados direito no mesmo sentido, mas o direito positivo passa a ser considerado como direito em sentido próprio. Por obra do positivismo jurídico ocorre a redução de todo o direito a direito positivo, e o direito natural é excluído da categoria do direito: o direito positivo é direito, o direito natural não é direito. A partir deste momento o acréscimo do adjetivo “positivo” ao termo “direito” torna-se um pleonasma mesmo porque, se quisermos usar uma fórmula sintética, o *positivismo jurídico é aquela doutrina segundo a qual não existe outro direito senão o positivo*”. (BOBBIO, Norberto. *O positivismo jurídico: lições de filosofia do direito*. Trad. de Márcio Pugliesi, Edson Bini, Carlos E. Rodrigues. São Paulo: Ícone, 1995. p. 26).

força coercitiva. Conforme o jurista e filósofo austríaco, o direito é a norma jurídica, a ética e a moral são normas sociais. Ética e moral não devem ser confundidas. Por ética, Kelsen entende o conhecimento e a descrição da moral. Por moral, ele define como sendo um conjunto de normas sociais que regulam a conduta humana e é indissociável da justiça. “Na medida em que a Justiça é uma exigência da Moral, na relação entre a Moral e o Direito está contida a relação entre a Justiça e o Direito.” (KELSEN, 1998, p. 67). Tanto as normas do direito como as normas da moral são criadas pelo costume ou elaboradas. O que diferencia a moral do direito, para Kelsen, é a forma como as suas normas prescrevem ou proíbem uma conduta humana. O direito é “uma ordem normativa que procura obter uma determinada conduta humana ligando à conduta oposta um ato de coerção socialmente organizado” (KELSEN, 1998, p. 71), ao passo que a moral também é uma norma, de caráter social, mas sem a força coercitiva do direito, “visto que as suas sanções apenas consistem na aprovação da conduta conforme as normas e na desaprovação da conduta contrária às normas, nela não entrando sequer em linha de conta, portanto o emprego da força física”. (KELSEN, 1998, p. 71). Na moral, o motivo da conduta e o que resultou de tal conduta não é separado. Segundo o pensamento kelseniano, a moral não é um valor absoluto, visto que ela não é a mesma em todas as circunstâncias, épocas e culturas, “em diferentes circunstâncias pode ser diferente o que se toma por bom e mau, justo e injusto, [...]”. (KELSEN, 1998, p. 72). O conteúdo moral é circunstancial, não há uma moral absoluta. De acordo com ele, quando não está pressuposto “qualquer valor moral absoluto, não se tem qualquer possibilidade de determinar o que é que tem de ser havido, em todas as circunstâncias, por bom e mau, justo e injusto”, assim como, “também aquilo que a ordem coercitiva em questão prescreve pode ser tido por bom ou justo, e aquilo que ela proíbe por mau ou injusto [...]”. (KELSEN, 1998, p. 73). Kelsen defende que

a pretensão de distinguir Direito e Moral, Direito e Justiça, sob o pressuposto de uma teoria relativa dos valores, apenas significa que, quando uma ordem jurídica é valorada como moral ou imoral, justa ou injusta, isso traduz a relação entre a ordem jurídica e um dos vários sistemas de Moral, e não a relação entre aquela e “a” Moral. Desta forma, é enunciado um juízo de valor relativo e não um juízo de valor absoluto. Ora, isto significa que a validade de uma ordem jurídica positiva é independente da sua concordância ou discordância com qualquer sistema de Moral. (KELSEN, 1998, p. 76).

Como, segundo Kelsen, os valores da moral e da justiça são relativos, a exigência por um direito que seja moral e justo deve ser entendido no sentido de que o direito deve corresponder a um determinado sistema moral dentre os vários que possam existir. A teoria pura do direito enfatiza a existência de valores relativos, pois juízos de valor não são únicos, a justiça não é absoluta, é relativa e uma ordem jurídica positiva pode ser considerada injusta se apreciada com base no critério de um sistema moral, e ser julgada justa por outro sistema moral. Segundo a teoria kelseniana, o direito vale independentemente de sua relação com qualquer sistema moral.

O juspositivismo separa o valor moral e o conteúdo de justiça e reconhece como válido o que é criado pelo Estado. Para os naturalistas, no entanto, há um conjunto de princípios éticos que transcende a formalidade da lei escrita e que algo é justo quando corrobora esses princípios. Apesar dos textos constitucionais garantirem direitos sociais e respeito às liberdades individuais, recorrer ao argumento do cumprimento estrito da lei pode não salvaguardar direitos da dignidade humana contra ações e decisões que embora tenham um valor formal, não possuem um caráter ético. Farias reforça esta ideia ao diferenciar ética e moral

I. A natureza da moral é social: sua tendência é o automatismo da repetição, seu projeto é a semelhança com a vida instintiva e programada, a comunidade homogênea, a massificação. A força fundamental da moral é o hábito. II. A natureza da ética é individual: sua tendência é a diferenciação, o movimento criador; seu projeto é a dissonância, a ruptura, a desordem, a mudança de hábito, o desencantamento da tradição, a traição, a deserção. A força fundamental da ética é o pensamento. III. A ética não existe sem uma moral associada: se o seu objetivo é transvalorar, é para criar valores novos. Na medida em que transvalora, transgredir, trai a moral vigente: *a ética é imoral*. Mas cria novos valores; a atitude de transgredir é coextensiva à atitude de criar. Transgredir valores, eticamente falando, é ser propositivo: *a ética é um gesto poético*. Nesse sentido, não tem diferença da estética. *A ética é imoral, mas não é amoral*. IV. Uma sociedade apenas moral, que despreza a ética em nome da sacralização dos valores, tende ao fascismo. (*O fascismo é por excelência a ausência de ética*. O fascismo está sempre pronto a se manifestar. Ele aparece em todas as épocas e lugares, sob diversos nomes e disfarces. Temos muitas razões para acreditar que ele jamais deixará de existir, ainda que não se manifeste. O fascismo é um monstro que dormita na base de toda sociedade. Quanto mais profundo é o seu sono, mais chances a sociedade encontra de despertar suas consciências individuais, maiores e mais variadas são as possibilidades de vida livre. E vice-versa.). V. *A ética é o exercício da capacidade de amar a liberdade do outro*. Não há como afirmar a sua própria liberdade sem desejar a liberdade do outro. Não é possível dizer o que vem primeiro, a minha liberdade ou a liberdade do outro. *A minha liberdade só pode começar onde começa a liberdade do outro*. (FARIAS, 2014, p. 120-121).

Ao tentar transgredir e superar o discurso dominante com um sopro de ética que ecoa ao se dar voz aos “invisíveis”, injustiçados, oprimidos, marginalizados, Derrida explicita sua preocupação com aqueles que sofrem discriminações e, dentre esses, as populações de imigrantes que, na maioria das vezes, enfrentam uma situação que lhes foi imposta e que os obriga a abandonar tudo e a arriscarem a vida, deles e de seus familiares, na travessia das fronteiras. Os imigrantes e refugiados preferem mergulhar no perigo de uma viagem incerta que pode representar a morte a permanecer em seus países devastados pelas guerras, pelo terrorismo, pela pobreza ou por desastres naturais. Quando conseguem atingir o destino, eles anseiam por acolhimento. Acontece que ali, onde se pretende que os imigrantes e refugiados sejam acolhidos, já habita uma comunidade. Como, então, integrá-los ao lugar sem impor um comportamento, sem exigir uma mudança, sem tirar-lhes o que eles têm de mais original, sua própria língua? Como acomodar a diferença entre o sujeito do lugar e o outro estrangeiro, sem que a identidade do que chega seja absorvida, sem neutralizá-lo, ainda mais na posição vulnerável e de necessidade em que esse hóspede se encontra? Qual é a condição da hospitalidade? Difícil e dolorosa é a própria experiência da hospitalidade.

Quando a hospitalidade exige uma decisão, a tarefa torna-se ainda mais complexa, pois se vive numa crescente pluralidade de interesses, diversidade de formas de vida contemporânea, conflitos oriundos de necessidades básicas não atendidas, individualismo e competitividade crescentes que resultam em exclusão, intolerância e indiferença entre os seres humanos. Derrida chama a atenção para a importância de se assumir uma responsabilidade ética e política que ordene a solidariedade para com aqueles submetidos a situações de discriminação e que se reconheça, se atravesse e se desloque os limites étnicos e geopolíticos. É urgente que se permita a passagem e a entrada do estranho. A decisão de colocar a dignidade humana no centro do discurso e como princípio legitimar a ética da alteridade abrirá espaço para a afirmação do ser do outro, para a aceitação da singularidade do outro, para uma nova lógica de convivência entre os indivíduos, fundada na relação face a face, na infinita presença do rosto do outro, de todos os outros e da justiça.

Crises humanitárias, como a atual, rompem com a normalidade e apelam por justiça, obrigando ações que privilegiem a dignidade humana e decisões pautadas em valores éticos. O drama dos imigrantes exige uma reflexão que nos aproxime,

mesmo que não territorialmente, do cotidiano mais miúdo, das particularidades que essas pessoas enfrentam e do fiapo de esperança e de dignidade que eles carregam. Os imigrantes de hoje são vítimas de um contexto histórico marcado por movimentos colonialistas, por processos de independência tardios, por crises econômicas, guerras, conflitos religiosos e étnicos, pobreza, desastres naturais, em que a urgência por decisões assumidas sob uma responsabilidade ética é indiscutível e fundamental.

Para além dos obstáculos que essas dificuldades representam, Derrida não afasta das suas reflexões a responsabilidade por uma decisão “que, para ser justa, não deve se contentar em aplicar normas ou regras existentes, mas assumir o risco absoluto, em cada situação singular, de se re-justificar, sozinha, como pela primeira vez, embora se inscreva numa tradição”. (DERRIDA, 2004, p. 322). Nos termos de Derrida, a justiça se apresenta como uma aporia e “aporia é um não-caminho. A justiça seria, deste ponto de vista, a experiência daquilo que não podemos experimentar”. (DERRIDA, 2007, p. 30). O papel da política é traçar um caminho e forçar uma abertura para que a justiça seja um valor de referência na construção das decisões

para ser uma decisão, é preciso que interrompa o “possível”, fendendo minha história e sendo primeiramente, de uma certa e estranha maneira, a decisão do outro em mim: vinda do outro em vista do outro em mim. Ela deve de uma maneira paradoxal comportar uma certa passividade que não atenua em nada minha responsabilidade. Esses são paradoxos difíceis de integrar num discurso filosófico clássico, porém não creio que uma decisão, se algum dia ela existiu, seja possível de outro modo. (DERRIDA, 2004, p. 323).

Também para Levinas, a justiça se coloca a partir da relação heteronômica com outrem, com o reconhecimento e a infinita responsabilidade pelo outro. É através do rosto de outrem que a alteridade se configura e, ao mesmo tempo, desafia o controle do eu. “O rosto recusa-se à posse, aos meus poderes. Na sua epifania, na expressão, o sensível ainda captável transmuda-se em resistência total à apreensão.” (LEVINAS, 1980, p. 176). Epifania é o termo de Levinas para descrever a aparição de outrem, que não se submete ao discurso e atravessa qualquer configuração que possa delimitá-la. “A epifania do rosto é ética.” (LEVINAS, 1980, p. 178). A justiça, para Levinas, provém do discurso, ela acontece na relação face-a-face, na fala do outro, no dizer do outramente que ser

a presença do rosto – o infinito do Outro – é indigência, presença do terceiro (isto é, de toda a humanidade que nos observa) e ordem que ordena que mande. Por isso, a relação com outrem ou discurso é não apenas o pôr em questão da minha liberdade, o apelo que vem do Outro para me chamar à responsabilidade, não apenas a palavra pela qual me despojo da posse que me encerra, ao enunciar um mundo objectivo e comum, mas também a pregação, a exortação, a palavra profética. A palavra profética responde essencialmente à epifania do rosto, duplica todo o discurso, não como um discurso sobre temas morais, mas como momento irreduzível do discurso suscitado essencialmente pela revelação do rosto enquanto ele atesta a presença do terceiro, de toda a humanidade, nos olhos que me observam. (LEVINAS, 1980, p. 191).

O terceiro que surge na face do outro é a justiça que coloca o eu frente ao chamamento de todos os outros. O dito é a resposta possível, mas insuficiente, do direito para atender a singularidade de cada caso por meio das normas gerais. O dizer remete para além do dito e tem sua significação na face do outro, na urgência por justiça. A ética nasce da presença do outro. O compromisso com a justiça pode aproximar política, ética e direito e tornar possível que se avance numa decisão capaz de abranger a complexidade dos conflitos pertinentes à crise migratória que aflige milhões de pessoas que vivem em áreas de guerra e em crise e que têm pouca escolha além de procurar asilo em países pacificados. Os conflitos bélicos, a crise econômica, a extrema pobreza e a progressiva capacidade e organização dos grupos de traficantes de pessoas são dificuldades que atingem os imigrantes, de uma maneira geral, mas que por detrás dessas generalidades, estão presentes histórias que escondem dramas pessoais e o desejo de entrar num continente próspero onde eles estejam mais próximos das oportunidades que não encontram em seus países.

À luz de tal conjuntura, simplificar a questão e torná-la um assunto de polícia a quem caberia conter a chegada dos imigrantes na fronteira não mudará a terrível situação na origem do problema. Uma mudança na política migratória dos países que os recebem ampliando os canais legais de entrada poderia ser uma alternativa para dissuadi-los de adotar vias ilegais e arriscarem suas vidas numa jornada de exploração e desespero. A solução desse terrível problema não é simples e envolve ações coletivas internacionais que deveriam atuar também nos países que forçam suas populações a buscar no estrangeiro uma vida de dignidade que lhes é negada em sua pátria, porque a imigração ocorre devido a motivações econômicas, pessoais e familiares, de um lado, e, de outro, por questões políticas, origens étnicas, religião ou nacionalidade.

O discurso, por parte dos governos das nações que são destino dos imigrantes, é enfático em afirmar que os recursos disponíveis são limitados e insuficientes para absorver a onda crescente de imigração. Numa tentativa de aliviar o problema, eles propõem dividir os imigrantes entre os países da União Europeia. Por enquanto, o que se vê, além de um forte discurso político contrário à imigração, são ações pautadas no controle das fronteiras que até podem aliviar momentaneamente a tensão geográfica, porém permanecem latentes as delicadas e complexas questões sociais, políticas e econômicas dos que buscam novas oportunidades.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O tema da hospitalidade leva-nos a concluir que se trata, realmente, de uma questão política mundial contemporânea e sobre a qual não é mais possível condescender com políticas marcadas pela indiferença ao outro. A sociedade globalizada tem enveredado por caminhos que conduzem a um individualismo crescente, para a homogeneização dos hábitos e para o fortalecimento dos conflitos e da intolerância de ordem política, étnica e religiosa, tanto no âmbito interno, quanto externo dos países, que têm desembocado em ações terroristas, praticamente, em todo o mundo. A massiva desigualdade na distribuição dos recursos, a interdependência econômica, o pluralismo cultural, muitas vezes, associado ao nacionalismo, ao separatismo étnico e ao fundamentalismo religioso são disposições que favorecem a violência, a segregação e o ódio entre os povos.

O terrorismo deixou de ser um meio de ação de grupos organizados e identificados. Na forma como acontece, hoje no mundo, o terrorismo rompe com qualquer tentativa de compreensão racional, pois o que se vê são cidadãos, no sentido legal do termo, de diferentes origens étnicas e sociais que convivem nos mesmos espaços, com empregos fixos, frequentando escolas, e sem serem, inicialmente, identificados como inimigos⁵⁰. Argumentos que buscam as razões profundas dos crimes na instabilidade geopolítica do Oriente Médio, no histórico colonialismo explorador dos países europeus ou na falta de integração dos imigrantes junto às populações locais, não podem servir de justificativa para o terror que faz milhares de vítimas ao redor do mundo. Outro aspecto é o aumento de atos terroristas, provocados por quem tem a cidadania dos países onde provocam os atentados e isso tem aumentado a desconfiança das populações/países que recebem os refugiados⁵¹. A ameaça constante de ataque do inimigo não declarado

⁵⁰ “Em 7/1/2015, o jornal satírico francês *Charlie Hebdo* sofreu um ataque que vitimou 12 pessoas e deixou 11 feridas. Os irmãos Chérif e Said Kouachi, nascidos em Paris, invadiram a redação e mataram cartunistas, colunistas, dois policiais e um funcionário do prédio. Ambos deixaram o prédio aos gritos de “Vingamos o profeta! Matamos *Charlie Hebdo*!”, de acordo com testemunhas. Os dois se identificavam como membros da *Al Qaeda*, organização terrorista formada por fundamentalistas islâmicos e árabes.” Disponível em: <g1.globo.mundo/noticia/2015/.../ tiroeio-deixa-vitimas-em-paris.ht.> Acesso em: 10 fev. 2016.

⁵¹ “O ataque à sede do jornal *Charlie Hebdo*, em Paris, completa um ano nesta quinta-feira (7-1-2016). Passadas as grandes manifestações de união e solidariedade por causa do atentado, o clima na França atualmente é bastante diferente: uma nova série de atentados, em 13 de novembro de 2015, expôs ainda mais a divisão do país e, entre os efeitos, podem ser observados um aumento da

provoca medo e insegurança nas pessoas. Estados passam a vigiar, rastrear, interceptar dados pessoais em busca da identificação de pistas e informações. A fronteira entre o público e o privado parece não estar mais delimitada. Um exemplo é o governo dos Estados Unidos que, legitimamente ao abrigo do *Patriot Act*,⁵² pode, por meio de suas agências de segurança, obrigar as empresas a fornecer dados dos usuários de seus serviços de internet, desconsiderando os direitos de privacidade. Este é um dilema que se apresenta à ética, nos dias hoje, pois com essa medida a intenção seria proteger o cidadão, mas, por outro lado, também pode ser entendida como violação da liberdade individual.

O exercício da liberdade implica a existência de leis e de políticas públicas específicas que contemplem, por exemplo, sistemas de saúde, segurança, educação e oferta de trabalho aos imigrantes e também, num esforço de proporções internacionais, auxílio aos países de origem desses imigrantes para que eles não precisem fazer os deslocamentos forçados que impõem sacrifícios vitais às pessoas. O discurso não deve focar em como se evitar que o outro venha ou como detê-lo nas fronteiras, mas mirar no resgate da dignidade e da liberdade daqueles que estão servindo de instrumento para governos ditatoriais, corruptos e tirânicos.

Nesta pesquisa trabalhamos o conceito de hospitalidade de acordo com a perspectiva que três grandes filósofos desenvolveram ao longo de suas vidas. Kant, o grande filósofo iluminista, legou-nos o princípio de reconhecimento e respeito ao humano, seguindo os princípios do direito. Levinas avançou sobre o tema propondo a alteridade e a responsabilidade ética como princípios de uma nova subjetividade capaz de acolher o outro sem assimilá-lo e transformá-lo no mesmo. O princípio ético transcende a responsabilidade a todos os outros que se apresentam ao eu pela face do outro e que apelam por justiça. Derrida desconstruiu o discurso baseado em conceitos lógicos que pretendem estabelecer a identidade e definir a verdade e, ao desvelar as contradições desse discurso, ofereceu-nos uma abertura para novas significações de um novo dizer. Tanto para Levinas quanto para Derrida, o eu torna-se incondicionalmente acolhedor e responsável pelo outro ao abandonar o discurso

intolerância religiosa, a ampliação das desconfianças em relação à comunidade islâmica e o fortalecimento da extrema direita.” Disponível em:

<<http://g1.globo.com/mundo/noticia/2016/01/...dividida.html>>. Acesso em: 10 fev. 2016.

⁵² O *USA Patriotic Act* é uma lei criada em outubro de 2001 pelo presidente americano George W. Bush que permite aos órgãos de segurança e inteligência vasculhar a privacidade dos cidadãos. Disponível em: <<http://www.folha.uol.com.br>>. Acesso em: 4 abr. 2015.

ontológico que assimila o outro na mesmidade do ser. No pensamento de ambos os filósofos a ética é uma relação de alteridade fundamental para a hospitalidade.

Aprofundar-se no entendimento de um conceito, muitas vezes, significa enfrentar dilemas e deparar-se com preceitos tidos até então como soberanos. A evolução do conceito de hospitalidade tem colaborado para desconstruir muitos discursos. A hospitalidade era, desde os primórdios da civilização ocidental, entendida como a acolhida ao estrangeiro, sob diferentes condições, mas, não esquecendo nunca, que ele seria considerado sempre um estrangeiro. Na Idade Moderna, Kant contribuiu para ampliar os horizontes da cultura europeia e, por extensão do Ocidente, ao propor que todos indistintamente têm direito à hospitalidade universal. Ressalva, no entanto, algumas condições, haja vista ser ele um pensador que amparou a hospitalidade no direito e no dever moral. A ética da alteridade de Levinas exige uma nova relação de acolhimento na hospitalidade, pautada numa proximidade com o outro que se traduz na experiência da incondicionalidade, pois acolhe o outro sem submetê-lo aos domínios do eu. Acolher o outro na alteridade pressupõe uma nova forma de abordar a hospitalidade em termos de assimilação que se opõe à hospitalidade pautada no pensamento totalizador que pretende assimilar a singularidade do outro e transformá-la numa mesmidade. Ao se buscar no outro uma identificação, pode-se como decorrência destruir a nossa hospitalidade e tornarmo-nos hostis ao diferente. O acolhimento que não visa a transformar o outro no mesmo assume o risco da incondicionalidade na relação face a face e faz surgir uma verdadeira hospitalidade, infinitamente responsável pelo chamamento que é revelado ao eu pelo rosto do outro. A hospitalidade que acolhe o outro sem perguntas e que não está inscrita nas leis é um acontecimento que dá visibilidade ao apelo por justiça. Levinas, ao estender o olhar a todos os outros que se apresentam ao eu pela face do outro reforça que a acolhida incondicional torna-nos infinitamente responsáveis pela convivência com o diferente, tanto nas relações intersubjetivas como em sociedade e apoia a importância da ética na política. A incondicionalidade supõe uma urgência em responder ao outro que desafia a relação da ética com a política e com o direito. A presença do outro e de todos ou outros é manifestação e excedência que espanta, inquieta e questiona a supremacia do eu. A face do outro é exigência de um discurso que não está inscrito em normas, regras e leis e que abre espaço para a alteridade. O outro ao interpelar o eu e invocar uma resposta imediata que pode não coincidir

com o tempo que a política precisa para tomar uma decisão, configura-se numa dificuldade para a ética levinasiana. Para Derrida, embora a lei incondicional da hospitalidade, proposta por Levinas, seja uma experiência difícil de ser praticada, paradoxalmente, é preciso torná-la numa experiência possível. Poderíamos por começar a reconhecer que é na relação intersubjetiva que se constitui nossa ipseidade e que, em nós já existe um outro que precede a construção da nossa condição humana. A humanidade do outro vem em primeiro lugar. Há uma dissimetria entre o eu e o outro que coloca o eu no acusativo e o desafia a compreender que o outro é inacessível na sua totalidade. Acolher o outro é acolher alguém singular cujas características não nos pertencem e as quais não podemos modificar e que, no entanto, nos afetam irreversivelmente. É preciso distanciar-se de si e buscar uma abertura para a alteridade como forma de viver o mundo, com uma nova visão da ética fundada na heteronomia do sujeito e na sua relação com o outro. Estar aberto àquilo que não se pode comandar no outro e, apesar das diferenças, avançar no sentido de preservar a cultura que cria laços de pertencimento, de identidade e de diferença que o outro traz consigo e os quais servem para a manutenção e evolução da sociedade é possível quando descobrimos a individuação que o eu é.

Por sermos seres finitos, fadados à obsolescência, precisamos, no pouco tempo que nos é dado, viver assentados num propósito firme de promoção da paz. O acolhimento é uma questão de humanidade que compreende a responsabilidade moral e ética que assumimos frente ao outro e que causa desconforto em relação aos discursos que pretendem impor barreiras à hospitalidade. Ela exige uma abertura ao outro e a todas as contingências e contradições que possam vir junto com a acolhida. Ela expõe nossa solidão, nossa miséria, porque não somos capazes de controlar, de prever, de organizar a sua realização com base numa projeção feita no passado. Fechar as portas num cenário de multiplicação de muros e barreiras em fronteiras nacionais por causa do medo do desconhecido não pode nos deixar numa situação confortável, ao contrário, deve inquietar-nos. Como na *Alegoria da caverna* de Platão, uma nova perspectiva da realidade, mais livre de preconceitos e habituada à convivência, poderá ser desvelada ao se afastar o temor que o diferente provoca e, certamente, representará um ganho para a nossa civilidade.

É preciso romper com a indiferença e pensar na justiça para além do direito. Com diz Derrida em *Força de Lei* (2007), a justiça é incondicionável e não pode ser

reduzida ao direito. Isso significa dizer que a justiça não aparece diante de nós com facilidade e que não conseguimos suprir as demandas da justiça no seu todo. Buscá-la é um trabalho que exige esforço em abrir espaços para abrigar, até mesmo, possíveis transgressões e digressões e onde, aparentemente, parece não haver passagem para a conjugação das fronteiras entre o direito e a justiça e para a desconstrução das margens que limitam a hospitalidade. Falar de justiça num discurso que escapa à ação, contudo, deixa um vácuo que, pode até ser ruidoso, mas que nada resolve, permanece apenas como narrativa⁵³. A reflexão traduzida em ações políticas que tenham força para articular um novo dizer que coloque a ética em primeiro lugar permitirá que as condições da hospitalidade, ou seja, os direitos e deveres que regem as leis da hospitalidade, sejam pensados a partir da perspectiva da justiça. Neste contexto, extremamente adverso, ações como a liberação das fronteiras, a proteção ou a concessão de incentivo econômico para o retorno dos imigrantes desempregados e/ou ilegais, a solidariedade internacional para com os países de origem, de trânsito e de destino, assim como, para os casos em que não há alternativa para o retorno dos imigrantes, pois o lugar de origem está desestruturado devem acontecer, assim como a incessante busca pela justiça, traduzida no diálogo, mesmo quando ele parece impossível.

Na filosofia levinasiana, a face do outro revela ao eu o desejo que é falta de outrem. Uma falta infinita, que traduz a própria alteridade, pois o outrem é aquele a quem o eu não tem acesso, uma aparição que causa espanto e que o mantém separado, mas que responsabiliza o eu infinitamente; uma exposição que condena o eu e o torna refém. Do espanto que a presença do outro provoca, vem a consciência de que ele existe. A presença do estrangeiro questiona as fronteiras que delimitam os espaços daquele que está dentro e daquele que está fora. Se no movimento em que o eu acolhe o outro houver espaço para a afirmação da singularidade do outro e se a experiência de alteridade for repetida sempre que houver o eu e o outro,

⁵³ Como demonstração de que o início de um diálogo é possível, no dia 12/2/2016, o Papa Francisco e o Patriarca Kirill reuniram-se, em Havana, Cuba, num acontecimento histórico, depois de quase mil anos de separação entre as igrejas Católica Apostólica Romana e Católica Apostólica Ortodoxa. Na declaração conjunta, emitida após o encontro, pediram uma ação imediata da comunidade internacional para proteger os cristãos do Oriente Médio. De acordo com a agência de notícias, *Associated Press*, a violência que ameaça extinguir a presença de cristãos – católicos e ortodoxos – no Oriente médio e na África aproximou as igrejas. Ambas têm se manifestado contra os ataques extremistas islâmicos e a destruição de monumentos cristãos, especialmente na Síria. Disponível em: <<http://g1.globo.com/mundo/noticia/2016/papa-chega-para-reuniao-historica-com-patriarca-russo.html>>. Acesso em: 15 fev. 2016.

podemos pensar a hospitalidade levinasiana como um novo sentido de convivência entre os indivíduos que responsabiliza o eu pelo destino do mundo.

Será que a cultura que vem com o estrangeiro, ao invés de impor limites, não pode ser, ela própria, uma janela aberta para o estrangeiro acolher o seu hospedeiro? É possível não repetir os mesmos equívocos, como por exemplo, o que alimenta, desde os primórdios, o ódio entre diferentes etnias em países do Oriente Médio, da Ásia e da África? Ou será a recorrência do erro uma evidência do quão difícil é o aprendizado pela experiência? A sociedade, na sua dinamicidade, pode comprometer-se em eliminar mal-entendidos e, plantada em debates constantes, promover uma consciência de unidade em torno da hospitalidade, em nome de uma emergência ética que é um fenômeno do nosso tempo?

REFERÊNCIAS

- ASCHER, Nelson. Uma luz para o Islã. *Revista Veja*, São Paulo, n. 25, edição 2431, p. 98-99, jun. 2015.
- BERNARDO, Fernanda. Um contacto no coração de um quiasma. *Revista Filosófica de Coimbra*, Universidade de Coimbra, Portugal, n. 33, p. 58, 2008. Disponível em: <http://www.uc.pt/fluc/dfci/publicacoes/levinas_e_derrida>. Acesso em: 22 nov. 2015.
- BOBBIO, Norberto. *O positivismo jurídico: lições de filosofia do direito*. Trad. de Márcio Pugliesi, Edson Bini, Carlos E. Rodrigues. São Paulo: Ícone, 1995.
- CAMARGO, Luiz Octávio de Lima. O estudo da hospitalidade. In: Alain MONTANDON, Alain (Org.). *O livro da hospitalidade: acolhida do estrangeiro na história e nas culturas*. Trad. de Marcos Bagno e Lea Zylberlicht. São Paulo: Senac, 2011.
- CORDE, Marine. Memórias migrantes como memórias nacionais para a França? In: PÓVOA NETO, Helion et al. *Caminhos da migração: memória, integração e conflitos*. Rio de Janeiro: Léo Christiano Editorial – FAPERJ, 2014.
- DERRIDA, Jacques. *Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar da hospitalidade*. Trad. de Antonio Romane. São Paulo: Escuta, 2003.
- DERRIDA, Jacques; ROUDINESCO, E. *De que Amanhã...Diálogo*. Trad. de André Telles. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.
- DERRIDA, Jacques. *Força de lei*. Trad. de Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes. 2007.
- DERRIDA, Jacques. *Papel máquina*. Trad. de Evandro Nascimento. São Paulo: Estação Liberdade. 2004.
- DERRIDA, Jacques. *Posições*. Trad. de Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica. 2001. Disponível em: <<https://pt.scribd.com/doc/268145519/Derrida-Jacques-Posicoes>>. Acesso em: 6 set. 2015.
- DUROUX, Rose. França/Europa. In: MONTANDON, Alain (Org.). *O livro da hospitalidade: acolhida do estrangeiro na história e nas culturas*. Trad. de Marcos Bagno e Lea Zylberlicht. São Paulo: Senac, 2011.
- FARIAS, André Brayner de. Hospitalidade da cultura. GT Levinas. *Resumos Anpof*, 2014. No prelo.
- FARIAS, André Brayner de. Infinito e tempo. A filosofia da ideia de infinito e suas consequências para a concepção de temporalidade em Levinas. *Veritas*, Porto Alegre. v. 51, n. 2, p. 7-15, jun. 2006. Disponível em: <<http://www.revistaseletronicas.pucrs.br>>. Acesso em: 20 abr. 2015.

FARIAS, André Brayner de. O agir passivo da hospitalidade. In: CESCÓN, Everaldo (Org.). *Ética e subjetividade*. Petrópolis: Vozes, 2015. No prelo.

GAILLE-NIKODIMOV, Marie. O conflito do direito e das leis não escritas. In: MONTANDON, Alain (Org.). *O livro da hospitalidade: acolhida do estrangeiro na história e nas culturas*. Trad. de Marcos Bagno e Lea Zylberlicht. São Paulo: Senac, 2011.

GAILLE-NIKODIMOV, Marie. Sobre a ambiguidade dos direitos do homem. In: Alain MONTANDON, Alain (Org.). *O livro da hospitalidade: acolhida do estrangeiro na história e nas culturas*. Trad. de Marcos Bagno e Lea Zylberlicht. São Paulo: Senac, 2011.

GASTON, Sean. *Derrida*. Trad. de Vinícius Duarte Figueira. Porto Alegre: Pensa, 2012.

GOTMAN, Anne. Uma estação sagrada da vida social. In: MONTANDON, Alain (Org.). *O livro da hospitalidade: acolhida do estrangeiro na história e nas culturas*. Trad. de Marcos Bagno e Lea Zylberlicht. São Paulo: Senac, 2011.

GRASSI, Marie-Claire. Hóspede: uma figura da ambiguidade e do estranho. In: MONTANDON, Alain (Org.). *O livro da hospitalidade: acolhida do estrangeiro na história e nas culturas*. Trad. de Marcos Bagno e Lea Zylberlicht. São Paulo: Senac, 2011.

HERÉDIA, Vania Beatriz Merlotti; GONÇALVES, Maria do Carmo dos Santos; MOCELLIN, Maria Clara (Org.). *Mobilidade humana e dinâmicas migratórias*. Porto Alegre: Letra e Vida, 2011.

HUTCHENS, B. C. *Compreender Levinas*. Trad. de Vera Lúcia Mello Joscelyne. Petrópolis: Vozes, 2007.

KANT, Immanuel. *A fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. de Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Barcarolla, 2009.

KANT, Immanuel. *À paz perpétua e outros opúsculos*. Trad. de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2008.

KANT, Immanuel. *Sobre um suposto direito de mentir por amor à humanidade*. Trad. de Artur Morão. 1997. Disponível em: <<http://www.lusofia.net>>. Acesso em: 15 out. 2013.

KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*. Trad. de João Baptista Machado. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

LEITE, Flamarion Tavares. *10 Lições sobre Kant*. 8. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

LEVINAS, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris: Kluwer Academic, biblio essais, 1978.

LEVINAS, Emmanuel. *Da existência ao existente*. Trad. de Paul Albert Simon e Ligia Maria de Castro Simon. Campinas: Papyrus, 1998.

LEVINAS, Emmanuel. *Ética e infinito*. Trad. de João Gama. Lisboa: Edições 70, 2010.

LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinito*. Trad. de José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1980.

MANZI, Joachim. Emmanuel Levinas. Rosto e epifania do outro. In: MONTANDON, Alain (Org.). *O livro da hospitalidade: acolhida do estrangeiro na história e nas culturas*. Trad. de Marcos Bagno e Lea Zylberlicht. São Paulo: Senac, 2011.

MARCONDES, Danilo. *Iniciação à história da filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein*. 2. ed. rev. ampl. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

MARCOS, Maria Lucília; CANTINHO, Maria João; BARCELOS, Paulo (Org.). *Emmanuel Levinas – Entre reconhecimento e hospitalidade*. Lisboa: Edições 70, 2011.

MAUSS, Marcel. *Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas*. São Paulo: EPU/Edusp, 1974.

MELO, Nélio Vieira. Entre Eles: proximidade entre Levinas e Derrida. In: SUSIN, L. C.; FABRI, M.; PIVATTO, P.S.; SOUZA, R.T. (Org.). *Éticas em diálogo: Levinas e o pensamento contemporâneo: questões e interfaces*. Porto Alegre: Edipucrs, 2003.

MICHAUD, Ginette. Jacques Derrida. Um pensamento do incondicional. In: MONTANDON, Alain (Org.). *O livro da hospitalidade: acolhida do estrangeiro na história e nas culturas*. Trad. de Marcos Bagno e Lea Zylberlicht. São Paulo: Senac, 2011.

MONTANDON, Alain. *O livro da hospitalidade*. Acolhida do estrangeiro na história e nas culturas. Trad. de Marcos Bagno e Lea Zylberlicht. São Paulo: Senac, 2011.

NODARI, Paulo César. *Ética, direito e política: a paz em Hobbes, Locke, Rousseau e Kant*. São Paulo: Paulus, 2014.

PERROT, Danielle. Hospitalidade e reciprocidade. In: MONTANDON, Alain (Org.). *O livro da hospitalidade: acolhida do estrangeiro na história e nas culturas*. Trad. de Marcos Bagno e Lea Zylberlicht. São Paulo: Senac, 2011.

ROLLSING, Carlos. Sonhos Partidos. [4 de outubro, 2015]. Porto Alegre: *Notícias da Zero Hora*.

SANTOS, Marcia Maria Capellano dos; BAPTISTA, Isabel (Org.). *Laços sociais: por uma epistemologia da hospitalidade*. Caxias do Sul: EducS, 2014.

SALDANHA, Eduardo; ANDRADE, Melanie Merlin de. *Immanuel Kant: idealismo e a Carta da ONU*. Curitiba: Juruá, 2011.

SAYAD, Abdelmalek. *A imigração ou os paradoxos da alteridade*. Trad. de Cristina Murachco. São Paulo: Edusp, 1998.

SAYÃO, Sandro (Org.). *Levinas entre nós*. Recife: Ed. UFPE, 2014.

SEYFERTH, Giralda. O Estado brasileiro e a imigração. In: NETO, Helion Póvoa et al. *Caminhos da migração: memória, integração e conflitos*. Rio de Janeiro: Léo Christiano Editorial; FAPERJ, 2014.

SOUZA, Ricardo Timm de. *Razões plurais: itinerários da racionalidade ética do século XX*. Porto Alegre: Edipucrs, 2004.

SOUZA, Ricardo Timm de. *Ética e política: algumas reflexões introdutórias*. Porto Alegre, 8 de setembro de 2012. Disponível em: <<http://timmsouza.blogspot.com.br>>. Acesso em: 7 set. 2015.

SUSIN, Luiz Carlos. *O homem messiânico: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas*. Petrópolis: Vozes, 2004.

TORRES, João Carlos Brum (Org.). *Manual de ética: questões de ética teórica e aplicada*. Petrópolis: Vozes, 2014.

VARGAS, Ricardo. Planeta tem “cidades” de refugiados: entrevista. [27 de setembro, 2015]. Porto Alegre: *Notícias da Zero Hora*. Entrevista concedida a Léo Gerchmann).

WEBER, Thadeu; PAVIANI, Jayme. Moral, ética e direito. In: TORRES, João Carlos Brum. (Org.). *Manual de ética: questões de ética teórica e aplicada*. Petrópolis: Vozes, 2014.

Sites:

<www.brasil.gov.br/cidadania-e-justica/2009/11/declaracao-universal-dos-direitos-humanos>. Acesso em: 15 out. 2013.

<<http://www.lusofia.net>>. Acesso em: 15 out. 2013.

<www.nacoesunidas.org>. Acesso em: 4 abr. 2015.

<<http://jus.com.br/artigos/27567/o-positivismo-juridico-em-hans-kelsen>>. Acesso em: 18 set. 2015.

<<http://g1.globo.mundo/noticia/2015/.../tiroteio-deixa-vitimas-em-paris.ht>> Acesso em: 10 fev. 2016.

<<http://g1.globo.com/mundo/noticia/2016/papa-chega-para-reuniao-historica-com-patriarca-russo.html>>. Acesso em: 15 fev. 2016.

<nacoesunidas.org/mundo-tem-232-milhoes-de-migrantes-internacionais-calcula-onu>. Acesso em: 4 abr. 2015.

<www.jusbrasil.com.br>. Acesso em: 18 ago. 2015.

<http://www.uc.pt/fluc/dfci/publicacoes/levinas_e_derrida>. Acesso em: 22 nov. 2015.

<<https://pt.scribd.com/doc/268145519/Derrida-Jacques-Posicoes>>. Acesso em: 6 set. 2015.

<<http://www.revistaseletronicas.pucrs.br>>. Acesso em: 20 abr. 2015.

<<http://timmsouza.blogspot.com.br>>. Acesso em: 7 set. 2015.