

ENTRE *HOSPES* E *HOSTIS*: HOSPITALIDADE COMO *RESPOSTA* AO ESTRANGEIRO

BETWEEN *HOSPES* AND *HOSTIS*: HOSPITALITY AS *RESPONSE* TO THE FOREIGNER

Marcelo Fabri¹

Resumo

O artigo visa explicitar o fenômeno da hospitalidade a partir da categoria de estrangeiro. Parte da hipótese segundo a qual a essência da hospitalidade é *resposta* ao estrangeiro. A ética responsiva não só rejeita toda hostilidade como também ultrapassa toda busca de harmonização, atitudes que atravessam a história do Ocidente. O trabalho possui três partes. Na primeira, expõe-se a visão colonialista do estrangeiro; na segunda, descreve-se a razão filosófica como diálogo ou compreensão; finalmente, propõe-se que a hospitalidade pode ser compreendida a partir de uma fenomenologia responsiva.

Palavras-chave: Hospitalidade. Estrangeiro. Fenomenologia. Ética responsiva.

Abstract

The paper examines the phenomenon of hospitality through the concept of foreigner. It starts from the hypothesis: the essence of the hospitality is a *response* to the foreigner. The responsive ethics rejects all hostility as well surpasses all search of harmonization, typical attitudes in the Western History. The text has three parts: Firstly, one explains the colonialist view of the foreigner; secondly, one describes the philosophical reason as dialogue or understanding; finally, one proposes that the hospitality may be understood by a responsive phenomenology.

Keywords: Hospitality. Foreigner. Phenomenology. Responsive Ethics.

Introdução

Na língua latina, o termo hospitalidade está diretamente associado ao termo estrangeiro. É assim que *hospes* significa tanto aquele que recebe, em nome das regras de hospitalidade, quanto quem é recebido, de acordo com as mesmas regras. *Hospitalitas*, por sua vez, quer dizer a condição de estrangeiro, pois *hospitus* é o viajante, alguém que está em trânsito, ou simplesmente de passagem. De certo modo, e para nos mantermos em acordo com os dados etimológicos, receber segundo as regras da hospitalidade implica a condição de

¹Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria, UFSM.

estrangeiro.² Mas a língua latina também se refere ao estrangeiro como *hostis*, isto é, como forasteiro, inimigo público, adversário, aquele que traz hostilidade, ou é vítima dela. Se, historicamente, a diferença entre *hospes* e *hostis* foi notável, filosoficamente pode-se perguntar, por que o fenômeno da hospitalidade pode gerar tanto hostilidade quanto receptividade?

Pensamos ser possível encontrar, na fenomenologia de Emmanuel Levinas, uma resposta a esta questão. Sabe-se que este filósofo afirma que a intencionalidade é atenção ou acolhimento da palavra de outrem, ou seja, é hospitalidade.³ Ele parte do sentido do humano em nós, daquilo que não se deixa sintetizar ou fixar numa totalidade de sentido. A visão do rosto não é uma experiência, não é consciência de alguma coisa, mas saída de si, contato com outro ser, numa palavra, é hospitalidade. Mas se o rosto é inviolável, vale dizer, se ele é resistência a toda posse, nele se inscreve uma tentação: o assassinato, ou negação absoluta.⁴ Assim, ao lado da “descoberta” de que o “outro” é Outrem, o estrangeiro, o não-sintetizável, temos a tentação de aniquilamento. Ao lado da recepção hospitaleira, está a hostilidade. Ora, ver um rosto significa, a uma só vez, ser tentado a matar e tomar consciência da impossibilidade (ética) de matar. O “não matarás” inscrito no rosto é clamor por justiça social, mas é também aquilo que gera em nós a tentação do morticínio. Conclusão desconcertante: a hospitalidade, entendida como impossibilidade de escapar ao apelo do rosto, pode se orientar tanto como resposta acolhedora quanto hostilidade, tortura, colonização, extermínio.

Talvez seja por isso que, no curso da história europeia, uma alternativa ao acolhimento e ao assassinato tenha se constituído e dado forma ao Ocidente: o reconhecimento da alteridade, aliado ao esforço para harmonizá-la em si mesmo. Se a razão se torna a diretriz da cultura e da história, é porque ela soube integrar em si o outro, o *não-próprio*, o estrangeiro. Este esforço não só pressupõe guerras, como também as gerou. No entanto, é esse mesmo esforço que permite pensar o *logos* ocidental como desejo de compreensão mútua, diálogo, busca de justiça. Pensar a ética como hospitalidade implica enfrentar a questão do estrangeiro.

Melhor dizendo: a essência da hospitalidade é *resposta* ao estrangeiro. Resposta que vai além de toda hostilidade e de todo esforço de harmonização, típicos na história do Ocidente. Eis o argumento: responder ao estrangeiro é prestar ouvidos a uma solicitação que

² Ver os detalhes da tipologia do estrangeiro em: WALDENFELS, B. *Fenomenologia dell'estraneità*. p. 57-72. Ver, igualmente, no Prefácio da tradutora, as definições das páginas 24 a 26. Segundo Waldenfels, o estrangeiro pode ser considerado a partir da seguinte tipologia: é aquele que vem de outro lugar, do exterior (fora de um âmbito próprio); é o estranho (que pertence à outra esfera, a outro âmbito, a outra nacionalidade); é o heterogêneo (extravagante e insólito); é o extraordinário (anômalo, anormal, inaudito).

³ Cf. LEVINAS, E. *Totalité et Infini*. p. 276.

⁴ Cf. LEVINAS, E. *Difficile Liberté*. p. 22.

vem de fora.⁵ O enigma ético da hospitalidade talvez seja este: a hospitalidade é a motivação da busca de justiça social, mas é também a origem da tentação de matar e aniquilar. Assim, perguntamos: como se configurou, historicamente, esse desejo de aniquilamento, de extermínio do estrangeiro? Além disso, como a razão filosófica procurou evitar esse conflito, apelando para uma lógica da integração, da harmonização, do diálogo? Finalmente: o que a categoria do estrangeiro, tomada fenomenologicamente, pode revelar sobre uma razão que põe a questão da justiça associada inevitavelmente ao reconhecimento do “outro” como tal?

1. Visão colonialista do estrangeiro

Começemos com uma *resposta* que primou pelo monólogo, e que, de certo modo, configurou o mundo moderno. Partimos de Tzvetan Todorov, que escreveu toda uma obra acerca da questão do “outro” a partir do fenômeno histórico da “descoberta” da América. Numa análise vigorosa e profunda da visão que os europeus tinham dos povos da América, na época de Colombo, Todorov afirma que se trata de algo surpreendente: é o maior genocídio da história da humanidade que, curiosamente, “anuncia e funda a nossa identidade presente”.⁶ Para Todorov, somos todos descendentes diretos de Colombo. O ano de 1492 terá sido o emblema de um mundo que se fecha, a despeito da concepção moderna que afirmará que o universo é infinito. Não é apenas o interesse por ouro que move Colombo, mas principalmente seu sentimento de que cumpre uma missão divina. Para Todorov, é um traço típico da mentalidade medieval que inaugura a era moderna: Colombo “submete tudo a um ideal exterior e absoluto (a religião cristã), e todas as coisas terrestres não passam de meios em vista da realização deste fim”.⁷ Ora, o descobridor é um hermeneuta, mas sua interpretação não passa de um monólogo. Por quê?

Ao buscar o Paraíso terrestre, é todo um conjunto de crenças a influenciar o navegador. Não só o cristianismo fala aqui, mas também os mitos pagãos. Colombo não se guia por nenhum tipo de visão empirista, e sim por um argumento de autoridade. O “descoberto” é apenas o “encontrado”, aquilo de que falavam as profecias (no caso, um quarto Continente).

⁵ Cf. DERRIDA, J. & DUFOURMANTELLE, A. *L'ospitalità*. p. 39.

⁶ TODOROV, T. *A Conquista da América. A questão do outro*. p. 7.

⁷ TODOROV, T. *A Conquista da América. A questão do outro*. p. 16.

Ele (Colombo) sabe de antemão o que vai encontrar; a experiência concreta está aí para ilustrar uma verdade que se possui, não para ser investigada, de acordo com regras preestabelecidas, em vista de uma procura da verdade.⁸

O caráter monológico da relação ao “outro” é claro quando se leva em conta a concepção de linguagem a ela subjacente. A estrutura de signos que preside ao funcionamento de uma língua, e que permite identificar uma cultura (no caso, a europeia), seria simplesmente o que deve valer para toda outra forma de organização social e comportamento linguístico. Que são as palavras para Colombo? Nada mais que imagens das coisas. Assim, diante de uma língua estrangeira, não se está jamais diante de um “outro”. Por quê? Porque para o “descobridor” a diversidade das línguas não existe. Sendo a língua algo natural, não há razão para falarmos em diferença com respeito a ela. Todas funcionariam da mesma maneira. A “outra” língua não é, de fato, diferente. Se ela o fosse, não seria uma língua. Não há, portanto, nenhuma situação de diálogo. Segundo Todorov, Colombo não está interessado na comunicação. Não há lugar para os homens na hermenêutica de Colombo.⁹ Para ele, vale mais a descoberta das terras. Mais do que querer compreender o “outro”, ou sua cultura, a atitude de Colombo é a de um colecionador de curiosidades. Assim, se o “outro” age com base em um sistema de signos diferentemente do meu, é porque é estúpido, bestial, inferior.

Na perspectiva de Todorov, a atitude de Colombo em relação aos indígenas é, antes de tudo, egocêntrica. Atitude esta que será decisiva em todo processo colonizador inerente a nossa história. Das duas, uma: ou o “outro” é idêntico a mim, apesar da aparente diferença (e neste caso, há projeção dos valores europeus sobre os indígenas, projeção esta que será necessária para que haja assimilação), ou há de fato uma diferença, traduzida em termos de superioridade do europeu em relação aos nativos. Mas, nos dois casos, há egocentrismo, isto é, a convicção de que o mundo é um só, e que os valores que se possui são os únicos que importam verdadeiramente.¹⁰ Assimilação significa que o “outro” pode e deve adotar os mesmos costumes que eu. Mas, e se houver recusa por parte do “outro”? Então devem ser subjugados. Eles se mostrarão como os inferiores. Passa-se, assim, da busca de assimilação à ideologia escravagista, sem nenhuma cerimônia. Nos dois casos, só uma coisa é certa: que a vontade própria dos indígenas não é reconhecida, que eles são considerados “objetos vivos”.¹¹

Segundo Todorov, Colombo pode passar de duas ideologias tão diferentes, sem nenhuma dificuldade (de uma visão do índio como “bom selvagem” para aquela depreciativa,

⁸ TODOROV, T. *A Conquista da América. A questão do outro*. p. 23.

⁹ Cf. TODOROV, T. *A Conquista da América. A questão do outro*. p. 46.

¹⁰ Cf. TODOROV, T. *A Conquista da América. A questão do outro*. p. 58-59.

¹¹ TODOROV, T. *A Conquista da América. A questão do outro*. p. 66.

que o considera um “cão imundo”) porque ambas pressupõem a mesma base comum, a saber, os índios não são sujeitos, nem possuem os mesmos direitos que o “civilizado”.¹²

É evidente que as reflexões de Todorov são contundentes e de extrema atualidade. No entanto, para além da inquietação histórica e política que provocam, deixam uma interrogação sobre o sentido ético do “ser estrangeiro”. Como assim? Ora, apesar de vários países terem buscado a honra de ser a pátria de Colombo, o “descobridor”, ele mesmo, não possuía nenhuma pátria. E é por esta razão que ele se referia a si mesmo com o termo Estrangeiro.¹³ De nossa parte, perguntamos: não estaria aí justamente a ambiguidade da cultura ocidental? Dito de outro modo, o “ser ocidental” não significaria, além do movimento de assimilação e de exploração do outro, a tomada de consciência de que o “outro” é aquele que nos faz pensar, que dá início a toda obra de pensamento, de racionalização, do *logos*?

Certo, um filósofo como Levinas insistiu muito sobre o monólogo da razão. Esta, sendo única, não pode falar a outra razão.¹⁴ Mas, perguntamos: por que a realidade humana se abre ao universal da razão? Essa pretensão já não supõe, de saída, certo respeito pela diferença, isto é, pelo estrangeiro, nem que seja para tomá-lo como um inimigo? Dito de outro modo: podemos refletir filosoficamente sem que para tanto já não tenhamos sofrido o impacto de uma diferença, de um ser “outro” que nos desestabiliza e, por isso mesmo, nos faz pensar?

2. Visão “dialógica” do estrangeiro

Na perspectiva hegeliana, foi exatamente isso que os gregos, há mais de vinte séculos, perceberam tão bem. Para discorrer sobre isso, busquemos compreender o que foi a cultura grega, nos seus primórdios. A Grécia, afirma Hegel, “é um país disseminado no mar”. Sua terra firme é uma península com estreitas faixas de terra envolvidas e separadas pelo mar. Por via marítima, a comunicação fica praticável, mas, pelo interior, nenhuma facilidade de contato. Terras montanhosas impedem a comunicação entre as diferentes localidades. Segundo Hegel, essa dificuldade e essa diversidade impediram que o povo grego se tornasse rígido e hermético, como os que se formaram às margens do Ganges e do Nilo.¹⁵ Em vez de um grande espaço geográfico unificado e estável, tudo, na Grécia, era diverso e pequeno, ou ainda: todas essas porções mínimas estavam em permanente relação. Os nexos que se

¹² Cf. TODOROV, T. *A Conquista da América. A questão do outro*. p. 68.

¹³ Cf. TODOROV, T. *A Conquista da América. A questão do outro*. p. 70.

¹⁴ Cf. LEVINAS, E. *Totalité et Infini*, p. 182.

¹⁵ Cf. HEGEL, G.W.F. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. p. 403.

estabeleciam pelo mar deram ao povo grego uma condição de mobilidade, de agilidade, bem como uma visão voltada para a diversidade e a multiplicidade.

Diante da unidade patriarcal dos Estados do Oriente, a Grécia constitui-se, aos olhos de Hegel, por uma heterogeneidade de elementos. Suas qualidades mais notáveis, a esse respeito, são a vivacidade e a mobilidade.¹⁶ Ora, aqueles homens precisavam vencer a sua limitação geográfica e espacial. Não contavam com a unidade típica do mundo oriental. Os gregos constituíram sua unidade a partir de elementos heterogêneos, da mistura de tribos diversas, da confluência de muitas nações.¹⁷ O mais notável elemento da vida nacional grega talvez seja este: os começos dessa cultura remontam à chegada dos estrangeiros.¹⁸ Os diferentes Estados foram fundados por eles. Como, então, sustentar que há uma unidade cultural dos gregos? Nas palavras de Hegel: “Os gregos deram uma forma independente, nova e superior a essas ressonâncias estrangeiras, com seu espírito peculiar. (...) Os colonizadores da Grécia fundiram o autóctone com o trazido de fora”.¹⁹

Do ponto de vista filosófico, tem-se a pergunta: como pensar a relação entre a unidade e o múltiplo? Ora, aquele que aparece como inimigo deverá ser integrado, ou harmonizado, no interior da *esfera própria*. A diferença em relação ao Oriente, sem a qual não se pode conceber a formação da identidade ocidental, significa, do ponto de vista da interioridade, a afirmação de um ideal que atravessa a nossa história: o “conhecer-se a si mesmo”. A contraposição político-geográfica do mundo grego e do Oriente estimula, pelo lado ocidental, o esforço para distinguir as partes, medir os confins, definir os contornos. Trata-se de uma demarcação que irá ocasionar, junto aos gregos, a discussão sobre o ato de medir, de recordar, de limitar. A esse respeito, o filósofo Massimo Cacciari se pergunta: de que maneira os gregos se referiam à Ásia? Como algo que não encontrou um limite, responde ele. A Ásia, seus exércitos e seu governante são isso: o ilimitado, o confuso, o informe, numa palavra, são aquilo que “não encontrou a potência do limitante”.²⁰

Ora, o pensamento filosófico origina-se em meio a uma aporia: nem harmonia estanque nem liberdade desmedida. Como enfrentar essa dificuldade? A forma do juízo, característica do pensamento europeu irá refletir, segundo Cacciari, a seguinte crise (*Krísis*): a ruptura, ou de-cisão, pela qual o mundo grego se destaca do império asiático.²¹ Mas, com isso, é forçoso reconhecer: a Europa é *parte*, não pode jamais valer pelo Todo. No caso específico

¹⁶ Cf. HEGEL, G.W.F. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. p. 404.

¹⁷ Cf. HEGEL, G.W.F. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. p. 405.

¹⁸ Cf. HEGEL, G.W.F. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. p. 408.

¹⁹ HEGEL, G.W.F. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. p. 409.

²⁰ CACCIARI, M. *Geofilosofia dell'Europa*. p. 19.

²¹ Cf. CACCIARI, M. *Geofilosofia dell'Europa*. p. 23.

da filosofia, é preciso, segundo Cacciari, notar o paradoxo de sua origem. Por um lado, a filosofia está atenta à potência do diferir, ou seja, descobre que somente o encontro com o diferente torna possível sair do imediato e do informe, representados pelo império asiático. Por outro lado, toma-se consciência de que o diferir é incompreensível enquanto tal.²² Por isso, se é verdade que, graças à unidade do juízo, se chega à harmonização, ou à totalização, não é menos verdade que o discurso do *logos* só pode unificar porque, de algum modo, já reconheceu o *diferir*.

No diferir recíproco, os entes são um. É nisto que são pertencentes ao mesmo Nomos (*isonomia*): no “contender” uns com os outros, no opor a singularidade da própria forma à singularidade da outra. O *Cum* originário, to *Xynón*, divino e eterno, coincide com a singularidade de todos. Os opostos se harmonizam nisto: no ser todos perfeitamente singulares, isto é, *não-outro* em relação a si.²³

Para Cacciari a unidade, ou harmonia, promovida pelo *logos* outra coisa não é que o originário “ser em comum” do diferir. Melhor dizendo, o ser-uno do múltiplo se dá em virtude das próprias diferenças entre as singularidades. Quando se esquece a própria condição de *ser-parte*, uma ideia totalitária de harmonia se torna inevitável. Ora, a Europa surgiu da afirmação de si em relação ao “outro”. Ao afirmar sua singularidade diante do outro, ao se opor àquilo que está diante dela, teve a chance de reconhecer o *estar com* o “outro”. Quem é, neste caso, o “outro”? Um inapagável *com*, afirma Cacciari.²⁴ Assim, a condição para que haja hospitalidade é, justamente, não esquecer a condição de ser uma parte. Ou ainda: só posso ser um hóspede porque o outro é estrangeiro, é diferente. Pretender que as singularidades, que se definem pelo *não-ser-o-outro*, percam a sua diferença e que o parcial assuma a condição de universal: eis a violência em sentido eminente e iminente. Eis o sentido pretensioso e inautêntico da ideia de harmonia. É dela, com efeito, que se pode depreender o conceito de paz como pacto, como pausa da guerra. Entre opostos que se definem por sua diferença mútua, não há meio capaz de pôr fim às singularidades irreduzíveis.

O mundo europeu, em suas raízes, remonta à cidade grega. Ele tem necessidade do mar, da aventura, da saída de si, da conquista, do “sempre além”, do desejo de “experimentar”. Segundo Cacciari, o duelo entre terra e mar, típico da cultura grega, era *dominado* pelo olhar do filósofo. Lugares, terras, determinações, tempo: tudo isso vem sempre superado, ultrapassado. Ou ainda: é perfeitamente visto e elevado pelos olhos da

²² Cf. CACCIARI, M. *Geofilosofia dell'Europa*. p. 24.

²³ CACCIARI, M. *Geofilosofia dell'Europa*. p. 24-25.

²⁴ Cf. CACCIARI, M. *Geofilosofia dell'Europa*. p. 25.

ideia.²⁵ A aventura em curso significa, justamente, uma busca de harmonização, isto é, um *fazer* verdadeiramente incapaz de deixar aparecer o distinto como tal. Por quê? Porque ele é concebido *a priori* como parte de um composto projetado. O *logos* é comum por que conecta tudo, e tudo o que não se conduz a ele será visto como “feio”, sem forma, i-limitado, indeterminado e, finalmente, “mal”.²⁶ Ora, como poderia aparecer aquilo que é justamente carente de forma e de limite? Se a grande crise da cultura europeia diz respeito à perda de fé em si mesma, não será porque caiu em descrédito o próprio poder de harmonização que pretendeu possuir? Não estamos diante de um declínio, ou crepúsculo, para falar com Nietzsche e Cacciari? Hoje, o “outro” ameaça mais do que nunca. A perda do controle ronda toda ordem, e o “estrangeiro”, por sua vez, “aparece” como ameaça fatal, caos iminente.²⁷

Perguntamos, então: pode-se pensar um conceito de paz fora da ideia de harmonização, de conexão, de um “tornar comum”? Pode-se pensar o “estrangeiro”, o distinto, sem fazer dele uma parte de um projeto de conexão? Ou, nas palavras de Cacciari: pode-se pensar um conceito de harmonia que não seja um sinônimo de superação abstrata da diferença? É viável pensar uma diferença que não seja a negação abstrata da harmonia? A proposição do filósofo veneziano é perspicaz e desafiadora: a ligação ou conexão expressa pela harmonia não é um simples acordo entre opostos, mas um opor-se em relação a todos os “comuns”.²⁸

3. Hospitalidade como resposta ao estrangeiro

O desafio, portanto, é falar fenomenologicamente do estrangeiro em sua resistência, ou seja, é descrever o “aparecer” de um não-representável. Para o filósofo Bernhard Waldenfels,²⁹ é preciso reconhecer que a realidade do estrangeiro é inseparável de um evento real e concreto chamado resposta. Intencionalidade e compreensão são conceitos insuficientes para se realizar tal descrição. Ora, se o *logos* ocidental tem como característica principal o compreender, o harmonizar e o abarcar o “outro”, é porque esta alteridade é constituinte do discurso. O “outro” sempre ressurgem, desmentindo a pretensão harmonizadora da razão. Por isso, esse ressurgimento motiva e condiciona o racional. Mas, eis a dificuldade: só há aparecer

²⁵ Cf. CACCIARI, M. *Geofilosofia dell'Europa*. p. 69.

²⁶ Cf. CACCIARI, M. *Geofilosofia dell'Europa*. p. 142.

²⁷ Ver, a esse respeito, as lúcidas reflexões de TODOROV, T. *La peur des barbares. Au-delà du choc des civilisations*.

²⁸ CACCIARI, M. *Geofilosofia dell'Europa*. p. 142

²⁹ Cf. WALDENFELS, B. *Fenomenologia dell'estraneità*. p. 73.

do estrangeiro na medida em que esse mostrar-se, ou essa fenomenalidade, consiste em subtrair-se à apropriação. E é graças a essa impossibilidade que uma *esfera própria* se constitui. Mais ainda: é em virtude de uma percepção do “outro” como tal que uma esfera objetiva e supostamente universal poderá constituir-se. A esse respeito o pioneirismo de Edmund Husserl deve ser lembrado.

Ao pensar a esfera própria como relação originária de uma subjetividade carnal com sua própria interioridade, Husserl insistiu sobre a importância do corpo estrangeiro para que seja dado o *meu* próprio mundo, bem como para que haja constituição de um mundo comum, intersubjetivo. Assim, não se deve dizer que constituo *meu* mundo solitariamente para, em seguida, apreender o outro por empatia.

Ao contrário: minha unidade de sentido existe pelo fato de que a multiplicidade estrangeira indicada não é separada da minha; ela é *eo ipso* a mesma que é dada por empatia. É somente quando considero o outro por ele mesmo, enquanto eu constituínte, que eu encontro a configuração de sentido como constituída por ele, atribuindo-a a ele e à sua imanência.³⁰

Uma das grandes descobertas da fenomenologia husserliana é esta: sem o espaço do *intermédio*, ou ainda, sem a relação de uma esfera própria com uma esfera estrangeira, não haveria como se falar em mundo objetivo, partilhado por todos. Sendo assim, não é o mundo comum e supostamente unificado que deve ser a medida da obra da razão. O recurso ao eu é necessário porque, em última instância, o mundo é sempre constituído intersubjetivamente. Por isso, é possível e necessário reconhecer que há sempre um ponto de partida *egológico*, uma esfera própria entendida como ponto de partida irreduzível, mas tal propriedade depende por sua vez de uma recorrente relação com o *não-próprio*, ou estrangeiro, o qual, mesmo sendo empaticamente percebido, é sempre a marca de um limite para a apropriação, bem como a condição de possibilidade de um mundo objetivo e comum.

Mas, perguntamos: não é preciso reconhecer que, para que o estrangeiro como tal compareça, ele deve necessariamente ser empaticamente comparável a algo que é meu, a algo que é comum, ou ainda, que ele tenha um sentido, ou, pelo menos, que ele seja conduzido a uma ordem que sinaliza para a possibilidade de compreensão e de harmonização? Não é logicamente absurdo propor descrever uma experiência que não cabe em nenhuma organização conceitual? Ora, pensamos que o recurso à fenomenologia é fundamental para enfrentar esse desafio. Ao lado de uma preocupação recorrente com o ego transcendental, Husserl sublinhou e explorou o sujeito humano pessoal como corporeidade viva. É assim que,

³⁰ HUSSERL, E. *Sur l'intersubjectivité (I)*. p.70.

enquanto eu consciente, que age no mundo que me rodeia, sou também aquele que *sofre* o impacto do mundo. O eu só é ativo, agente e livre porque, desde o início, já foi *afetado*, atraído, impelido e motivado de diferentes modos.³¹ Pré-doações de vários tipos, inclusive aquelas provenientes de um mundo estrangeiro ao ego, são fundamentais para que este mesmo ego possa perceber-se a si mesmo, ou realizar sua auto-reflexão. Sem essas afecções, o eu não poderia assumir-se como eu ativo, sujeito das intencionalidades. O eu é motivado e movente porque, desde o início, *responde* às suas próprias afecções.

Nas palavras de Waldenfels, comentando Husserl: “Aquilo que é ‘estranho com respeito ao eu’ não é um mudo não-eu, nem mesmo um outro eu, mas é aquilo de que parte o eu quando faz experiência de alguma coisa e de si mesmo como si”.³² Certo, Husserl nunca deixa de realçar e supervalorizar a característica ativa do eu, uma vez que, para ele, toda passividade termina sendo uma atividade mais fraca, que clama por uma apropriação. Mas, no caso de Waldenfels, *ser afetado* implica que, no início, há sempre um responder a uma provocação, a uma solicitação estrangeira, numa palavra: está uma responsividade que não se explica em termos de intencionalidade, ou ato de conferir sentido. O problema não é, portanto, compreender em que medida um sujeito qualquer responde a uma interrogação procurando situá-la num sistema de referências, numa totalidade de sentido. Anteriormente ao intencional e ao compreender, somos interpelados por uma “pergunta” que simplesmente desestrutura nossa capacidade de conferir sentido. Nas palavras de Waldenfels:

O estranho enquanto estranho exige, portanto, uma forma responsiva de fenomenologia, que tenha início além do sentido e da regra, ali onde alguma coisa nos provoca e coloca em questão as nossas próprias possibilidades, antes mesmo que possamos nos calar por meio de um querer saber e um querer compreender interrogante.³³

Antes mesmo que possamos começar por um jogo de perguntas e respostas, e para além de todo movimento intencional da consciência doadora de sentido, o eu *afetado* assiste ao comparecimento do estrangeiro em ato, entendido como aquele que faz uma solicitação, que faz um apelo. Nesse chamado, há como que uma exigência que antecede toda ponderação moral ou mesmo jurídica: um pedido dirigido a *mim*, que diz respeito a *mim*. Certo, há sempre a possibilidade de ponderação, de reflexão, de interrogação acerca da validade de tal pedido. Ele seria justo ou não? Como quer que seja, é preciso reconhecer o seguinte. Sendo ou não justificado, o apelo já foi lançado, já foi direcionado. Ele já me afetou. Apelo para além de

³¹ HUSSERL, E. *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*. § 57, p. 338.

³² WALDENFELS, B. *Fenomenologia dell'estraneità*. p. 77.

³³ WALDENFELS, B. *Fenomenologia dell'estraneità*. p. 78.

bem e mal, para além do certo e do errado.³⁴ Toda vez que falamos ou pretendemos dar início a uma busca de sentido, nós o fazemos porque, de algum modo, já fomos afetados por uma demanda, ou seja, procuramos ouvir o que alguém nos pede, mesmo que seja uma simples informação. Quando se dá uma informação errada de propósito, ou simplesmente se ignora o pedido, não se pode negar que o apelo foi ouvido. Nesse sentido, Waldenfels parece enunciar, do ponto de vista linguístico e cultural, a condição indispensável para se falar numa ética da hospitalidade:

O antigo adágio segundo o qual: “o homem é um ser vivente dotado de *logos*, ou de razão”, pode ser reformulado com a frase: o homem é um ser vivente que dá respostas. A esse propósito seria preciso repensar a diferença entre homem e animal, tanto quanto aquela entre homem e máquina.³⁵

Pensar, portanto, uma ética da hospitalidade a partir de uma fenomenologia responsiva implica explorar o espaço inter-humano que se abre com a vinda do estrangeiro. Há uma lógica da resposta? A análise intencional e a busca de diálogo são insuficientes para pensar o evento da resposta como marco inicial de um *ethos* da hospitalidade. Se houver uma lógica responsiva, é porque os casos particulares são sempre singulares, isto é, irreduzíveis a uma regra geral. Nem mesmo a distinção entre ser e dever-ser é intrínseca a essa lógica, pois a solicitação não vem de leis universais, e sim de uma necessidade prática, inerente ao nosso existir no mundo com os outros. Ela se diz: “não se pode não responder”. Querer ou procurar não responder implicaria em contradição, visto que já seria uma resposta. Mas que fazer diante desse imprevisível, inevitável e incontornável do estrangeiro?

O fato é que falar em ética da hospitalidade, com todos os riscos que isso implica, é o mesmo que fazer um balanço crítico de nossa própria história. Afinal, nem o processo de descoberta da América nem a herança filosófica grega que nos constitui puderam apagar uma consciência capaz de fazer o exame crítico de si mesma. Levinas diria que se trata do mandamento bíblico que proíbe o morticínio, que no início de tudo há a irrupção de um rosto. A invocação de outrem antecede qualquer ato violento e qualquer submissão a um poder exterior. A vinda da alteridade, ou do estrangeiro, nos desperta moralmente dizendo: “Faça tudo para que o outro possa viver”. Do ponto de vista ético, isso se expressa do seguinte modo:

Numa sensibilidade em que o escândalo do assassinato não se encontra sufocado, mesmo quando a violência é racionalmente necessária – a paz não poderia significar a tranquilidade serena do idêntico, mas tampouco a alteridade poderia justificar-se

³⁴ Cf. WALDENFELS, B. *Fenomenologia dell'estraneità*. p. 79.

³⁵ WALDENFELS, B. *Fenomenologia dell'estraneità*. p. 82.

unicamente como a distinção lógica das partes *pertencentes a um todo fracionado*, que relações rigorosamente recíprocas unem num todo.³⁶

Tal sensibilidade é chamada também de *fraternidade*. Trata-se do reconhecimento de que o outro é Outrem, é aquele que, ao solicitar-me, já escapou a toda ordem teórica, social e política. Graças a essa solicitação, a paz não é nem uma assimilação nem uma harmonização em que os interlocutores desaparecem. Por isso, dizer hospitalidade implica dizer que há uma consciência inquieta diante da fragilidade ou da precariedade de um não-integrável, do estrangeiro. Mas, eis o problema: implica, também, que a hostilidade ao estrangeiro supõe a hospitalidade, o acolhimento do rosto! Só um rosto poderia gerar um desejo de extermínio. A hospitalidade oscila entre colonização e harmonização, entre extermínio e compreensão racional. A ordem e o equilíbrio ensinados pelos gregos pressupõem a hospitalidade, a resposta ao estrangeiro. Esta pode ser violenta ou acolhedora, astuciosa ou criadora. Dito de outro modo: a busca da ordem racional supõe o evento da resposta, graças ao qual tomamos consciência de que não há justiça sem que o estrangeiro seja reconhecido como tal, sem que o rosto de outrem seja a orientação primeira.³⁷ Mas só a criação de instituições coerentes e competentes, de uma ordem humana impregnada de um sentido de justiça, poderia fazer frente aos riscos de uma hospitalidade que se inverte em hostilidade, ou procura fechar-se egoisticamente numa totalidade. Por conseguinte, afirmar, como o faz Derrida, que “a hospitalidade é a cultura mesma, e não uma ética entre as outras”³⁸, não deve nos fazer esquecer que a violência é iminente em toda cultura, e que toda ordem pode desintegrar-se, de modo inesperado. A hospitalidade clama, portanto, por uma subjetividade respondente, entendida como resistência possível a toda inversão do sentido em não-sentido. O humano em nós faz da hospitalidade uma *resposta* capaz de criar as condições para o convívio pacífico, numa sociedade plural. Um *ser-para* responsivo que não deixa de ser também um hospitaleiro *ser-com*.

Referências

CACCIARI, Massimo. **Geofilosofia dell’Europa**. Milano: Adelphi, 1994.

³⁶ LEVINAS, E. *Altérité et transcendance*. p. 141.

³⁷ É, de novo, bem-vinda a proposta de Todorov: o termo bárbaro deve ter um sentido único apenas e tão somente quando se referir “àqueles que não reconhecem a plena humanidade dos outros”. A barbárie está, assim, tanto em nós quanto nos outros. É o inumano no humano. Há, portanto, também um sentido válido para civilizado: “É civilizado, em qualquer tempo e em qualquer lugar, aquele que sabe reconhecer plenamente a humanidade dos outros” (TODOROV, T. *La peur des barbares. Au-delà du choc des civilisations*. p. 43-44).

³⁸ DERRIDA, J. *Cosmopoliti di tutti i paesi, ancora uno sforzo!*

- DERRIDA, Jacques & DUFOURMANTELLE, Anne. **L'ospitalità**. Milano: Baldini & Castoldi, 2002.
- DERRIDA, Jacques. **Cosmopoliti di tutti i paesi, ancora uno sforzo!** Napoli: Cronopio, 1997.
- HEGEL, G. W. F. **Lecciones sobre la filosofía de la historia universal**. Madrid: Alianza Editorial, 1986.
- HUSSERL, Edmund. **Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures (livre second). Recherches phénoménologiques pour la constitution**. Paris: PUF, 1982.
- HUSSERL, Edmund. **Sur l'intersubjectivité (I)**. Paris: PUF, 2001.
- LEVINAS, Emmanuel. **Altérité et transcendance**. Montpellier: Fata Morgana, 1995.
- LEVINAS, Emmanuel. **Difficile liberté**. Paris: Albin Michel, 1995.
- LEVINAS, Emmanuel. **Totalité et Infini**. La Haye: MartinusNijhoff, 1974.
- TODOROV, Tzvetan. **A conquista da América: a questão do outro**. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- TODOROV, Tzvetan. **La peur des barbares. Au-delà du choc des civilisations**. Paris: Le Livre de Poche, 2010.
- WALDENFELS, Bernhard. **Fenomenologia dell'estraneità**. Traduzione di Gabriella Baptist. Napoli: Vivarium, 2002.

Recebido em 22 Ago. 2013
Aceito em 20 Nov. 2013