

# OS NOVOS PARÂMETROS ANTROPOLÓGICOS DA ÉTICA DA HOSPITALIDADE

*Adalberto Dias de Carvalho*<sup>1</sup>

**Resumo:** Tendo por base os referenciais filosóficos da hospitalidade, pretende-se com este texto evidenciar os novos parâmetros antropológicos da ética da hospitalidade, enquanto ética relacional indexada ao paradigma da alteridade e da solicitude. Sob este enquadramento, propõe-se uma revisão crítica de conceitos fundamentais como tolerância, liberdade, responsabilidade e laço social, a partir dos quais se podem perspetivar hoje os desafios da educação, em particular da pedagogia social.

**Palavras-chave:** Antropologia, Ética, Hospitalidade, Alteridade, Solicitude

**Abstract:** Based on the philosophical aspects of hospitality, it is intended with this text to highlight the new anthropological parameters of the ethics of hospitality, while relational ethics indexed to the paradigm of otherness and care. Under this framework, we propose a critical review of fundamental concepts such as tolerance, freedom, responsibility and social bond, from which you can perspective the challenges of today's education, particularly of social pedagogy.

**Keywords:** Anthropology, Ethics, Hospitality, Otherness, Solicitude

---

<sup>1</sup> Catedrático da Faculdade de Letras da Universidade do Porto (FLUP). Fundador do Gabinete de Filosofia da Educação do Instituto de Filosofia da FLUP. Docente do Mestrado de Pedagogia Social, FEP-UCP.

## **Introdução**

A ideia de uma ética da hospitalidade, pelo menos naquela que, na sequência de Lévinas, é tendencialmente a sua versão mais difundida – referimo-nos a Daniel Innerarity (2008) -, celebra a ideia de acolhimento do outro, designadamente no que tal pode significar de receção ou encontro com o diferente, sobretudo quando este assume a forma mais radical, porque inesperada, do acontecimento e até mesmo do acidente. Este desafio traz consigo as propostas de uma ética da responsabilidade diante de uma ética da liberdade e de uma ética da contrariedade (de conflito entre projetos e riscos) diante de uma ética da iniciativa (de um sujeito soberano), as quais se consumam, em princípio e como princípios, na própria ética da hospitalidade.

A ética da hospitalidade corporiza axiologicamente, então, as atitudes de abertura à alteridade, de aceitação da vulnerabilidade humana e de sensibilidade para com os limiares da inteligibilidade ou da tolerância no quadro do que, não sendo intencionalmente escolhido ou racionalmente aceite, nos interpela, questionando a quantas vezes proclamada autocracia do sujeito decorrente da sua radicação numa razão universal porque abstrata.

## **Hospitalidade e intersubjetividade**

Estes são, desde logo, os aspetos que, no nosso entendimento, devem ser valorizados ao induzirem o esboço de uma nova plataforma para a ética prática, a qual passará a partir daqui necessariamente por um cruzamento complexificante entre as focalizações sociológicas e antropológicas. Aquelas, colocando o *socius* – o mesmo – no centro; estas, erigindo o *anthropos* – e a sua diversidade – como espaço central de abordagem.

Por isso, se a ética da hospitalidade emerge primordialmente da incondicional solicitude para com o outro, essa anterioridade, para ser autêntica, terá de implicar também a assunção plena de uma intersubjetividade que, mesmo sem exigir a relação voluntária e efetivamente ativa do outro para comigo - por incapacidade momentânea ou permanente daquele -, impõe a minha disponibilidade para com ele dialogar. Tal, claro, se não colocarmos, sem mais, a responsabilidade no lugar da liberdade e se não deixarmos qualquer um dos sujeitos subsumir-se sob o peso de uma conflituosidade

imposta pelo outro ainda que em nome da advogada responsabilidade, como o tendem por vezes a fazer algumas das perspetivas mais extremadas das éticas da responsabilidade.

### **Hospitalidade e tolerância**

Entretanto, como nos alerta Isabel Baptista (2007:116), o conceito de hospitalidade aparece matricialmente na obra *Totalité et Infini* de Lévinas, ainda que tal só tenha vindo a ser devidamente destacado por Derrida. Com efeito, Lévinas apresenta a subjetividade precisamente como experiência de acolhimento do Outro enquanto tal representa o acolhimento da ideia de infinito pelo finito e, assim, a abertura à interpelação pelo acontecimento enquanto surpresa decorrente do desejo metafísico – insaciável – de uma ideia sempre excedente e, por isso, fora de qualquer possibilidade de domínio, compreensão ou até de domiciliação. Trata-se, por isso, de uma relação despojada de projetos de exercício prioritário do poder que humildemente recusa o pressuposto da clarividência do *cogito* pessoal e soberano. Daí que, ainda acordo com Lévinas, se possa falar mesmo de *passividade ética*.

Desta maneira, passando-se para a prática, falamos aqui não tanto de uma ética de princípios mas antes de uma ética da atenção e do cuidado a exigir, sobretudo, escuta aos apelos ou tão-somente aos sinais principalmente dos que, fragilizados, sofrem e para com quem sentimos que temos o dever de evitar que esse sofrimento se agrave por força de uma solidão existencial.

Entre outras consequências, este enquadramento ético implica uma revisão crítica do conceito de tolerância. Uma revisão suscetível mesmo de se abrir à sua substituição pela noção de *liberalidade* à partida mais conforme com a coerência da aceitação consequente de outros possíveis que não os estritamente determinados pela identidade subjetiva de cada um. Uma identidade que, como vimos, arbitrariamente pressupunha, por acréscimo, a sua infinita repetição nos outros.

Para isso, privilegia-se agora a capacidade de imaginar o insólito – mais precisamente a “imaginação liberal” de Trilling (1976, cit. Innerarity, 235-247) - de que resultaria a *impossibilidade* entendida como uma operação que, superando a simples contradição lógica, nos permitiria conceber como logicamente possíveis – e portanto cognoscíveis ou inteligíveis enquanto valores alternativos – ideias, factos ou coisas que,

todavia, são para nós, à partida, existencialmente impossíveis. Pretende-se aprofundar assim a rejeição do dogmatismo implícito na perspectiva humanista tradicional da tolerância como postura ética, ao recusar-se designadamente a arrogância nela implícita quando confundiu bem com verdade, o que justificaria e obrigaria até à adoção política ou religiosa desta e, por uma tal via, ao apagamento da divergência e da diversidade, precisamente pelo exercício legitimado do poder. É justamente contra esta linha de raiz platónica e medieval que John Locke se vem a posicionar na *Carta sobre a Tolerância*, reivindicando a neutralidade religiosa do Estado.

Todavia, nos nossos dias, confrontamo-nos com a necessidade de um alargamento dos horizontes da tolerância para além da estrita esfera da consciência e do privado, a exigir posturas pessoais e sociais com um alcance mais vasto, assentes em atitudes éticas simultaneamente mais abertas e dependentes de juízos ajustados a cada caso e a cada situação. Em função de nós e dos outros.

### **Desafios da alteridade**

Mas a abertura ao outro, sem mais, tem tanto de aliciante como de difícil e até de perigoso. Na verdade, duas perguntas ficam no ar:

A primeira é se a abertura radical ao diferente – melhor dizendo, ao insólito – que assim nos é proposta, resiste, por exemplo, a uma interpelação protagonizada por aqueles que, sendo excluídos – ou ao excluírem-se da normalidade social -, a desafiam por interpelarem, em nome da alteridade e enquanto alternativa, a própria normatividade que, de algum modo, legitima a dissidência e a anomalia.

A segunda, é se a tolerância praticada por si mesma não se esgota precisamente em si mesma ao expor algo contraditoriamente, por um lado, a humanidade à inumanidade e, por outro, ao colocar esta ontológica e hermenêuticamente fora daquela.

No limite, o outro, ao poder destruir a própria tolerância, torna-se insuportável.

## **Entre a liberdade e a responsabilidade: os desafios da pedagogia social**

Ora, a pedagogia social joga-se nestes limites enquanto eles constituem autênticos limiares antropológicos – de inteligibilidade e de intervenção - designadamente para a educação social. Isto porque a nova ética parte da constatação de uma insuficiência da tolerância nos momentos cruciais da compreensão de si mesmo e da ação junto de outras pessoas. Com efeito, “a insularidade (inerente à tolerância) tende a converter as próprias posições em soberanias empobrecedoras, enquistadas e, contudo, cada vez mais perplexas diante da sua própria realidade”, enquanto que a liberdade, em resposta às exigências da sensibilidade humana no contexto de um mundo complexo e em mutação, se apresenta como uma “acomodação produtiva da diversidade” (Innerarity, 2008:240). Esta acomodação, em vez de se quedar por uma “clausura estável entre o próprio e o estranho”- como acontece, apesar de tudo, com a tolerância -, exige uma “interação cooperativa ou aberta” relativamente a outras crenças e outras culturas em que, se a incomensurabilidade entre sistemas não permite a sua aceitação simultânea, não pode porém inviabilizar o conhecimento das suas diferenças e da perceção do seu valor alternativo enquanto condição e expressão de uma pluralidade fundamental.

A ética da hospitalidade, entendida tal como Innerarity nos propõe, ou seja, como uma ética da contrariedade aberta ao inesperado, ao acontecimento e, por esta via, à receção do diverso e do frágil, implica, por isso, qualidades como a generosidade na medida em que esta significar equilíbrio entre a proteção do eu e a abertura à alteridade. A figura eleita neste contexto é a do hospedeiro que, não mantendo uma relação de poder com o hóspede, o acolhe verdadeiramente, deixando-se inclusive modificar, não se apropriando deste, isto é, não fazendo dele um refém.

A nós, porém, parece-nos que, coerentemente, a figura a adotar aqui deveria ser antes a do hóspede e não a do hospedeiro. Isto porque, para acolher verdadeiramente o outro, só o conseguiremos na plenitude se nos deixarmos colocar fora do nosso próprio território sem deixarmos de ser nós, isto é, se disponibilizarmos a nossa identidade e as nossas capacidades para serem encontradas, percebidas, pelo(s) outro(s). Ou seja, sem possibilidade de deitarmos mão a recursos de persuasão que, sendo-nos ontologicamente exteriores mas antropologicamente por nós detidos, correm o risco de se converterem rapidamente em instrumentos de poder. Este será aquele que comumente se chama um esforço de descentração, a exigir, para além desse esforço, vontade e formação ética. Tanto mais que implica a aceitação do pressuposto da

liberdade de cada um, o qual é, por sua vez, condição da intersubjetividade e, com ela, do diálogo.

Na verdade, ir à casa do outro deve tornar-nos mais humildes sem termos medo mas, ao mesmo tempo, torna-nos necessariamente mais predispostos para sermos úteis respeitando o espaço dos outros que, deste modo, se torna incontornável. Como nos lembra Denis Müller (1998:43), a responsabilidade “não seria o ideal tirânico de uma obrigação esmagadora, mas a dinâmica contingente de uma prática de liberdade”. Liberdade assegurada pelo facto de a ida à casa do outro ter de ser uma decisão tomada sem coação e não por o outro se impor a mim de um modo mais ou menos avassalador.

Em nosso entendimento, só a partir daqui é que a pedagogia social, entendida como teoria crítica do trabalho social – e da hospitalidade -, poderá assumir o seu estatuto e o seu papel. Vejamos porquê:

Em primeiro lugar, porque o trabalhador social tem de encontrar o outro, aquele que necessita de apoio, no percurso que este faz e não, à partida, no seu. Por outras palavras, o encontro do destinatário da sua ação, para implicar cabalmente a presença e estranheza do outro, coordenadas que constituem o mistério que interpela quem dele se aproxima para o conhecer e ajudar no respeito pela sua idiossincrasia, deve, de preferência, ocorrer topologicamente do outro lado da fronteira, sem prejuízo de ele depois transitar para o lado de cá. A migração deve ser resultado de um esforço prioritário de quem assume a responsabilidade de interferir e interceder procurando, para isso, ser acolhido antes de acolher, ouvir antes de falar, ser visto antes de ver. Mesmo quando acolhe, fala e vê. Para acolher, falar ou ver melhor.

Para isso, temos primeiro de ir...

Em segundo lugar, coloca-se a questão da intersubjetividade. Na realidade, sabemos bem que um dos grandes riscos do trabalho social é, quando degenera em assistencialismo, anular ou, pelo menos, não estimular a assunção da iniciativa e, portanto, da subjetividade por parte dos que são objeto – e este termo é aqui utilizado no seu duplo sentido epistemológico e existencial – da ação dos técnicos do trabalho social. Importa, pois, ir ao encontro dos que, de uma maneira ou de outra, estão fora da margem do que é eticamente aceitável, socialmente legítimo ou pessoalmente suportável. No espaço e no tempo em que, apesar de tudo, se podem assumir integralmente ou tão-somente posicionarem-se tal qual são no quadro das circunstâncias que os envolvem e percorrem. Sobretudo quando os encontramos como sujeitos frágeis,

independentemente de eles o reconhecerem ou não. Mas importa igualmente que, no seu meio, os outros nos reconheçam como seus interlocutores atuais ou potenciais para que não sejamos esmagados e virtualmente destruídos enquanto sujeitos verdadeiramente alternativos. Para que haja, de facto, intersubjetividade.

Em terceiro lugar, porque a responsabilidade não pode ocupar o lugar antropológico da liberdade sob pena de automaticamente se negar pois só há responsabilidade se se puder assumir, ou recusar, uma determinada decisão ou atitude com todo o cortejo de pressupostos e consequências que as acompanham. Só podemos ser eticamente responsáveis enquanto somos livres e socialmente livres enquanto somos responsáveis. Ora é aqui que o perfil antropológico e sociológico da pedagogia social precede o seu sentido ético sob pena de se desvirtuar a complexidade do real e se anular a dialética entre a responsabilidade e a liberdade, cuja assunção e regulação são decisivas para um desempenho profissionalmente humanizado do trabalho social.

Por último, a contribuição para a construção da liberdade de quem se encontra pessoalmente fragilizado constitui, afinal, o cerne do trabalho social. Em última instância, o excluído é sempre alguém que, por razões económicas, de saúde de iliteracia, ou outras, está privado da possibilidade do exercício (responsável) da liberdade. Educar, formar, orientar só o serão verdadeiramente se forem tendencialmente contributos para a edificação da autonomia. E ser autónomo é ser pessoal e socialmente livre. Livre para pensar e julgar, livre também para se implicar e se comprometer.

### **A noção de laço social perante o questionamento antropológico**

É neste quadro que retomamos as perspetivas de Guillaume Le Blanc (2007: 246 - 250) quando este autor nos fala de uma nova antropologia, a antropologia da vulnerabilidade, a antropologia do homem vulnerável, precisamente aquela que olha o homem mortal não tanto como o que se remete para a nudez do seu corpo, mas antes como aquele que “está exposto a um limite que é o próprio limite da vida, como o homem potencialmente separado da vida social, exposto à morte social que o condena à perda dos laços”. A antropologia do homem precário é então aquela que, assumindo a vulnerabilidade original do homem, procura identificar genealogicamente os processos que conduzem à sua precarização social. Aceita-se que, percebendo-se como este

processo se desenvolve num dado meio social, se chegará igualmente a entender como ele se poderá desfazer, ajudando-se os que, tornando-se precários, perderam a sua capacidade de iniciativa, de ter voz, de se libertarem dos constrangimentos que os degradaram como seres humanos reflexivos e criativos.

É a própria noção de *laço social* que tem de ser revista depois de até aos finais do séc. XX ter persistido, apesar de alguns receios suscitados principalmente pelas sequelas da revolução industrial. E persistiu com uma indefinição que permitia olhá-la no contexto de uma harmonia social marcada pela aceitação das discriminações de origem e de estatuto.

Contemporaneamente, a formação de guetos cada vez mais assumidos pelos seus habitantes quanto à sua identidade marginal relativamente às organizações dominantes, identidade expressa, por exemplo, em distúrbios, manifestações e comportamentos tidos como de simples desafio mas realmente denunciadores de um autêntico orgulho identitário, apontam para a recusa da utopia de uma sociedade comunitária assente numa coesão alargada. Aliás, desde Thomas Hobbes - no *Leviatã* – e de Rousseau – no *Discurso sobre a Desigualdade* - que se pressente a dificuldade em se conviver passivamente com a violência latente nos conflitos pessoais e sociais entre pessoas e grupos, desenhando-se como terapias soluções de índole estatal ou contratual. Terapias que, no fundo, reconhecem a inviabilidade de uma convivência espontaneamente pacífica entre indivíduos e comunidades separados por dissemelhanças naturais e culturais profundas.

O excluído, apesar de toda a boa vontade e empenhamento dos que se disponibilizam para o acolher, sente hoje em dia que foi irradiado – tendo passado depois ele mesmo a excluir-se – da casa dos que agora se intitulam seus hospedeiros, ao mesmo tempo que se sente de facto incluído na sua casa, a qual nunca será de ninguém de fora e será sempre a dele.

Eu, se for trabalhador social, terei de procurar, antes de mais, que o outro me queira receber pois, na maioria dos casos, ele, antes de tudo, não me irá procurar. Inclusive quando, vindo ter comigo, o faz apenas por estratégia de sobrevivência. É exatamente por esta razão que, para áreas urbanas consideradas especialmente difíceis em termos do trabalho dos técnicos de serviço social, cada vez mais se procura o recrutamento de profissionais oriundos do próprio meio em que vão atuar.



Ora, o homem precário – o desempregado, o pobre ou o que se considera ser marginal ... - é o *outro* do trabalhador social.

Sendo ambos vulneráveis, é porém este outro – duplamente vulnerável, ou autosuperado - que ele tem de visitar para poder acolher. Precisa para isso, antes de mais, de compreender que a fragilidade social, partindo da vulnerabilidade vital, tende a ocultar a primeira, virando-se mesmo violentamente contra ela ao agudizá-la por discriminação e, assim, diminuindo quem é por ela visado ao tornar-se uma vítima da arbitrariedade das injustiças. Diz-nos ainda Guillaume Le Blanc (2007: 52,53) a este propósito: “A vida torna-se portanto frágil por excesso de vulnerabilidade e falta de ser social; é esta conjunção da vulnerabilidade e da precariedade que coloca o problema político e metafísico da fragilidade das vidas comuns”.

### **Conclusão: a hospitalidade de e para além de Lévinas**

Como se verifica pelo exposto, a noção de fragilidade obriga-nos a reinterrogar a metáfora do hospedeiro e do hóspede veiculada pelas éticas práticas da hospitalidade. E, fazendo-o, leva-nos a inverter o sentido da migração ética, o qual passa a ir do hospedeiro para o hóspede, inviabilizando a transposição automática comumente feita, a partir da ética metafísica levinasiana e da incomensurabilidade do Outro infinito e divino, para o terreno da quotidianidade.

Trata-se não de um simples jogo retórico mas de uma rutura socioantropológica com importantes consequências na fundamentação proporcionada pela pedagogia social e na lógica da própria prática de intervenção. Aquela – escapando aos vínculos doutrinários que, no fundo, sempre a ameaçaram, gerando desconfianças em seu torno - convida ao arrojo e ao risco para que esta seja humilde e prudente.

### **Referências bibliográficas**

Baptista, I. (2007): *Capacidade ética e desejo metafísico*, Porto: Afrontamento

Blanc, G. (2007): *Vies ordinaires, vies précaires*, Paris : Seuil

Innerarity, D (2008): *Ética de la hospitalidad*, Barcelona: Ed. Península

Bouvier, P. (2005), *Le lien social*, Paris : Gallimard

Müller, D. (1998): *Les éthiques de la responsabilité*, Quebec : Ed. Fides

Senghor, L. (1995). *El dialogo de las culturas*. Bilbao: Mensajero

Tempels. P. (1946). *La philosophie bantu*. Paris.