

As condições de possibilidade da experiência de hospitalidade

Daniel Omar Perez

Unicamp / CNPq

danielomarperez@hotmail.com

O termo *Hospitalidade* refere ao ato de acolher, de receber um hóspede em casa. Ser hospitaleiro significa hospedar bem àquele que não é da nossa família, do nosso círculo familiar mais íntimo, mais próximo. De acordo com as anotações que encontramos nos escritos de Homero na *Odisseia*, há mais de 2.500 anos, a hospitalidade é o modo no qual entramos em relação amigável com o outro estranho. Naqueles textos gregos da antiguidade podemos listar uma série de regras da hospitalidade que consistem em: a chegada, o recebimento, se sentar confortavelmente, o oferecimento de bebida, a conversa, o banho, a comida, a troca de presentes e a despedida, só para citar alguns itens (Reece, 1993, 6-7). Também na tradição judaico-cristã vemos que a hospitalidade não ocupa um lugar menor. Tanto na *Torá* quanto no *Novo Testamento* a acolhida é com relação àquele que vem de fora, mas também com relação ao menos favorecido (TEB,1995). Um exemplo de acolhida pode se achar no *Gênesis* onde a chegada é sucedida do lavado dos pés, o alimento e o cuidado dos animais do hóspede. Assim, o visitante se encontra sob a proteção do dono da casa. A acolhida estaria fundada numa gratuidade do ato, mas que obriga aos participantes a realizar determinadas condutas. Exprime-se um dom e um dever gratuitos, esse é o gesto que Marcel Mauss (2013) elaborou conceitualmente no *Ensaio sobre a Dádiva* estudando o fenômeno do *Potlatch* do norte da América e as comunidades da Polinésia no que se refere à troca de presentes, ao estabelecimento do intercâmbio, a uma forma de contrato anterior à retribuição equitativa.

Entre gregos, judeus ou cristãos uma razoável amabilidade em relação com o outro e uma gratuidade do ato (como nas cerimônias de acolhida do norte da América e da Polinésia) parece permear no sentido do termo hospitalidade. Na atualidade, um sentido múltiplo, ou melhor ainda, um leque de sentidos do termo hospitalidade considera aquilo que diz respeito à ação gratuita de acolher indivíduos vindos do estrangeiro ou grupos migratórios e também àquilo que refere ao turismo e à hotelaria. Hospitalidade então pode sugerir dádiva e também gestão em relação com aquele que não é da casa. No primeiro caso, encontramos uma série de trabalhos de antropologia e sociologia que nos permitem pensar os eventos. No segundo caso, encontramos estudos sobre gestão de negócios que nos oferecem técnicas para lidar com a situação em termos administrativos. Existem vários trabalhos nessas duas áreas. Para podermos observar o estado atual das pesquisas podemos indicar os que consideramos mais significativos.

Em Smith, V.L. org (1989) *Host and Guests. The Anthropology of Tourism* encontramos desde definições e tipificações de turismo até investigações sobre a questão econômica e cultural do turismo em sociedades ditas “complexas”. Em Lockwood & Medlik org (2003) *Turismo e hospitalidade no século XXI* o fenômeno do turismo é analisado em estreita vinculação com o conceito de hospitalidade, propondo-se uma gestão da acolhida ao turista. Em Montandon, A. org. (2011) *O livro da Hospitalidade. Acolhida do estrangeiro na história e nas culturas* encontramos pequenas monografias divididas nas seguintes temáticas: definições do conceito de hospitalidade; a questão da hospitalidade nas diferentes civilizações; o lugar, a instituição e o espaço simbólico onde acontece a experiência de hospitalidade; os mitos e as figuras do hóspede e do hospedeiro; a filosofia e a política da hospitalidade. Como podemos notar, a hospitalidade como o gesto de acolher o outro não carece de classificação e análise. Desde a antropologia, a sociologia ou a história até a e as diferentes técnicas de gestão em turismo tem tornado a hospitalidade objeto de estudo.

O exame das diferentes pesquisas nos permite afirmar que, tanto em um âmbito quanto em outro da investigação, é habitual se deparar com a figura do homem gentil e hospitaleiro que prepara a chegada do outro e o recebe. Cortesia, respeito e boas maneiras são palavras que costumam estar associadas à hospitalidade. Nessa **experiência de hospitalidade** o respeito à diferença, o reconhecimento do outro como diferente, o respeito à diversidade, à alteridade parecem estar na base do sentido do termo em questão. Entretanto, parte das mesmas pesquisas e a origem latina na expressão *hospitalitas* se bem contem (no duplo sentido da palavra de manter e limitar) a modalidade do acolhimento afetuoso também nos oferece outros elementos que nos permitem pensar as condições de possibilidade da própria **experiência da hospitalidade**.

Dito de modo direto: *Trata-se aqui de expor e examinar as condições de possibilidade de uma experiência de hospitalidade.*

Hospitalidade e hostilidade possuem uma raiz comum. *Hospes*, *hostis* significa estranho, estrangeiro ou inimigo e evoca um sentimento de desconfiança ou hostilidade em relação ao outro diferente. O outro, estranho vem na minha casa, se aloja, se instala e encontra resguardo. Ao mesmo tempo em que é recebido de modo familiar também está claro que por esse mesmo motivo ele não é daqui, isto acontece no horizonte de um duplo e antitético sentimento de familiaridade e estranhamento. O hóspede (o estranho) é recebido e hospedado **como se fosse** da casa, mas **não é**. Na linguagem da conversa cotidiana a frase “sinta-se em casa” significa também “você não é daqui”, a expressão “seja bem-vindo” alude à significação “você é de outro lugar”. A aproximação que se procura com a expressão do recebimento impõe ao mesmo tempo um distanciamento no mesmo enunciado. O exemplo do parasita pode ser útil

para recriar esse duplo jogo do hóspede familiar-estranho. Em cada caso, somos hospedeiros de hóspedes-parasitas que nos habitam durante a vida toda, somos habitados por algo estranho e familiar e o suportamos enquanto não nos incomode. Talvez seja esse o modo de lidar com o estranho quando não queremos ou não podemos lidar com o que nos habita, com o que nos é habitual, com o que obedecemos habitualmente na nossa própria casa mesmo a contragosto. Não sabemos exatamente quem são eles, mas estão aqui, na casa, como se fosse deles, mas apenas como se fosse. No entanto, a vida acontece permanentemente nesse familiar-estranhamento com o outro diferente, tanto no sentido daquele que vem de fora quanto em relação com aquilo que nos habita. Com Freud (1988) podemos asseverar ainda que nossa própria identidade, aquela na qual nos reconhecemos só se afirma ou muda na experiência de familiar-estranhamento com o outro diferente. Assim, a experiência da hospitalidade-hostilidade é concretizada então nesse domínio afetivo do que os alemães chamam de *das Unheimliche* e pode ser traduzido como o sinistro, lúgubre, mas também em castelhano pode ser entendido como *inquietante*, incitador. O estranho nos incita porque de alguma forma nos incomoda quando o reconhecemos como perturbador de uma ordem quase natural, cotidiana, burocrática. O estranho pode até funcionar como um espelho onde refletir minhas próprias condutas como estranhas ou como um modo de retornar a mim desde outra perspectiva. O ato de se confrontar ou ser confrontado pelo estranho pode me tornar estrangeiro em relação com meus próprios hábitos.

À primeira vista o hóspede (como o estranho) não é daqui, não tem os nossos costumes e não fala a língua da nossa família. Entretanto, é acolhido por nós como se tivéssemos uma espécie de dever moral, como se se tratasse de uma norma ética a ser observada por nós, mesmo quando aquele estranho não nos é tão familiar, mesmo quando pequenas ou grandes diferenças nos distanciam de seu modo de ser.

Jacques Derrida tem razão quando lendo os diálogos platônicos, especialmente a *Apologia de Sócrates*, nos adverte sobre a questão da língua do hospedeiro e do hóspede. Escreve Derrida:

“o estrangeiro é, antes de tudo, estranho à língua do direito na qual está formulado o dever de hospitalidade (...). Ele deve pedir a hospitalidade numa língua que, por definição não é a sua, aquela imposta pelo dono da casa, o hospedeiro, o rei, o senhor, o poder, a nação, o Estado, o pai, etc. Estes lhe impõem a tradução em sua própria língua, e esta é a primeira violência. A questão da hospitalidade começa aqui – pergunta Derrida-: devemos pedir ao estrangeiro que nos compreenda, que fale nossa língua, em todos os sentidos do termo, em todas as extensões possíveis, antes e a fim de poder acolhê-lo entre nós? Se ele já falasse a nossa língua, com tudo o que isso implica, se nós já compartilhássemos tudo o que se compartilha com uma língua, o estrangeiro continuaria sendo um

estrangeiro e dir-se-ia, a propósito dele, em asilo e em hospitalidade?” (Derrida, 2003, 15).

A reflexão de Derrida nos sugere que o gesto da gentileza começaria com uma inquisição: você fala a minha língua? Isso porque o estranho deveria responder às seguintes perguntas: Quem você é? Qual é seu nome? Qual é sua família, linhagem, tribo, pátria? Qual é sua documentação? Em definitiva: Quem legitima você? Aqui podemos perguntar para nós mesmos: E se o outro não for legitimado? E se se trata de um paria? Um paria merece ser acolhido? Deveríamos então começar pela inquisição como sendo a questão inicial na experiência da hospitalidade, do acolhimento do outro? Ou deveríamos, já que se trataria de uma questão moral ou ética, de começar com uma atitude de escuta? Acaso poderíamos começar de outra forma que não seja aquela?

Se o acolhimento da hospitalidade consiste no ato gratuito de receber o diferente, será que o outro continua a ser *outro* quando responde a tudo aquilo que eu também respondo? Ou será que essa operação não busca reconhecer no outro aquele que eu também sou? Não acabaria acolhendo-me a mim mesmo e apagando o outro como diferente sob a forma de uma legislação (moral, jurídica ou política) que me tem a mim mesmo como sujeito sem qualquer possibilidade de reconhecimento (e muito menos de acolhimento) do outro como diferente?

A leitura de Derrida sobre os textos platônicos mostra, por um lado, a acolhida do estrangeiro, mas não de qualquer estrangeiro senão daquele que é de boa família, que é estrangeiro, mas tem um nome, tem um estatuto social, tem visto, por outro lado, também fala da chegada do bárbaro, daquele que barbariza na linguagem, daquele que fala engraçado por não dizer ridículo, com um sotaque estranho, que não entende direito aquilo que se diz ou se faz, nem mesmo na forma de gestos, que eu não entendo direito quando ele fala, faz gestos ou inclina seu corpo, que cheira diferente por não dizer feio, que come comidas esquisitas por não dizer desagradáveis, que não tem estatuto social, que não tem documentação. Um é o estrangeiro acolhido, o outro é o deportado e entre ambos se tecem laços não apenas discursivos senão também e fundamentalmente afetivos. Um é o estrangeiro reconhecido naquilo que eu mesmo posso ser na medida em que também sou sujeito de uma legislação, sou legitimado por algum poder instituído, tenho um pai institucional, o outro é o irreconhecível, às vezes não é nem um número numa estatística, é quase uma mancha. A distinção opera entre o hóspede e o hostil, entre o hospedado e o hostilizado. Entre aquele que eu sou projetado no outro e o outro excluído na sua diferença.

E se não for assim? Alguém poderia se aproveitar da boa vontade do hospedeiro. Alguém poderia apenas vir a usufruir dos benefícios da hospitalidade ou corromper os costumes da casa como um parasita. Como identificar um bom hospede? Como distinguir entre um

hospede e um parasita? Como identificar um parasita? O dever de hospedar o outro tem limites ou deve se correr o risco que comporta a experiência do estranho, do desconhecido, da alteridade, da diversidade, da diferença? Para não correr o risco não é pouco comum encontrar casos onde alguém é tratado enquanto estranho como parasita e a eliminação é seu destino final. Não é pouco comum encontrar formas políticas e sociais onde a diferença, o diferente é eliminado sistematicamente.

Entretanto, Lévinas (1988; 2009) propõe correr o risco. Afirma que o outro não é apenas um ser igual a mim, ou semelhante, mas é o absolutamente outro e devo servir ao outro sem perguntar pelo nome. Propõe uma relação assimétrica e não recíproca com o outro. Isso porque é o outro que me constitui como tal. Segundo Lévinas, eu sou responsável por ele porque ele me constitui enquanto tal. Note-se que Lévinas não diz: eu sou culpado pela situação do outro. Ele diz: eu sou responsável porque é a partir dessa responsabilidade que eu posso ser. Não se trata de uma culpa moral, mas de uma responsabilidade ética. Não sabemos quem é o outro, se é de boa família ou um bárbaro e mesmo assim somos responsáveis de acordo com Lévinas, na medida em que só assim é que somos. Deste modo, a hospitalidade nos constitui no nosso ser. Não podemos ser senão hospitaleiros.

Antes de Lévinas, Martin Buber (1994) tinha feito uma crítica à centralidade do *ego* na modernidade propondo uma ética do eu-tu, onde deveríamos deixar o monologismo da soberania do Eu para avançarmos no dialogismo, na intersubjetividade, na interdependência. Partir da experiência dialógica do eu-tu deve ser a pedra de toque para nos pensar a nós mesmos. *Ao final ninguém nasce só nem se enterra a si mesmo*. Jean-Paul Sartre (1994) também antes de Lévinas havia elaborado a ideia da responsabilidade sobre as consequências sociais dos nossos próprios atos porque só podemos *ser* sendo seres sociais. Mas agora Lévinas propõe ir além com uma hospitalidade radical. Claro está que Lévinas não está falando apenas de direito e sim de ética. Da responsabilidade ética de uma ética da responsabilidade que se corresponde com a questão dos outros como estranhos, como estrangeiros, dos estrangeiros que não sei se são sem documentação, daqueles que não sei se são legitimados por um pai instituído, mas me constituem no cara-a-cara e dizem quem eu sou. Para Lévinas a hospitalidade é, antes de tudo, um problema ético-teológico, e não jurídico, que diz respeito à minha própria constituição enquanto ser. É um dever ético não meramente normativo (Lévinas, 1988) que me constitui enquanto tal.

O primado do ético sobre o ontológico que propõe Lévinas pode ser entendido como essa relação não recíproca e desigual com o outro radicalmente diferente que nos constitui no que chamamos de realidade. Assim, este sujeito ou *eu* que acolhe –não ao semelhante, mas ao diferente- não é senhor da casa senão assujeitado a essa relação de servir ao outro. Em Lévinas,

o acolhimento, a hospitalidade em relação com o outro diferente apela para as figuras bíblicas do estrangeiro, mas também do pobre, do órfão e da viúva. Poderíamos dizer que se estamos falando de acolher o outro na sua diferença não apenas no que diz respeito ao lugar geográfico, senão também ao lugar social, político, cultural então o mandamento de servir incondicionalmente e sem interrogatórios não é apenas uma questão de caridade ou bons-costumes. Os olhos e a voz do outro me interpelam no cara-a-cara no mais íntimo do ser e me tornam responsável pela responsabilidade do agir do outro.

Apesar de avançar para além da crítica de Buber e de Sarte, esta radicalidade na reflexão ética de Lévinas não parece alcançar sua realização na política da vida cotidiana, não parece ser efetivada na pluralidade de matizes e modos de agir. Na entrevista com Alain Finkielkraut de 28/09/1982 (citada por Silvana Rabinovich, 2010, 144)

“frente à pergunta inevitável acerca de se para o israelense o outro não é antes de tudo o palestino, Lévinas responde: Minha definição do outro é totalmente distinta. O outro é o próximo, não necessariamente o achegado, mas também não o vizinho. E nesse sentido, sendo para o outro, você é para o próximo. Porém, se o próximo ataca o outro próximo ou é injusto com ele, o que devo fazer? Ali, a alteridade toma outro caráter, ali, na alteridade pode aparecer um inimigo, ou ao menos lá se delinea o problema de saber quem tem razão e quem está equivocado, quem é justo e quem é injusto. Tem gente que está equivocada.”

Diante do outro como radicalmente outro Lévinas recua em seu mandato ético e propõe as noções de achegado, próximo, vizinho e inimigo, de injusto e equivocado, e coloca o *outro* do outro lado da partilha. Assim, abandona o cara-a-cara e evoca a ideia de Estado, com exércitos e armas, com capacidade dissuasiva, com força coercitiva. Acolher o outro diferente passa de uma questão ética e constitutiva a uma questão política e de defesa militar. O injusto e o equivocado podem ser o parasita e o Estado identificaria e resolveria o que fazer com o parasita. Este modo de responder à questão colocada na entrevista nos põe outra vez no ponto de partida, a saber: podemos acolher a diferença e não apenas o igual a mim? Nós podemos realmente ser hospitaleiros com o dessemelhante, com aquele estranho na sua fala, no seu cheiro, nos seus gestos, nos seus movimentos, nas suas comidas, nas suas roupas, nos seus hábitos? Ou apelamos como quer Lévinas, para um Estado, com armas e exército? Retornamos ao trato do outro diferente como inimigo e o hostilizamos? Ou o acolheremos na diferença que apresenta? E se não podemos acolher o outro na sua diferença, então como fica a constituição de nós mesmos como resultado do encontro com a alteridade? Acaso não suportamos senão aquilo que é igual a nós? E se for assim então o que fazemos com nossos próprios estranhamentos? Como lidamos com eles?

Nos termos de Derrida (2003), esse dever ético é a obrigação única, sem atenuantes nem condicionantes que cada um de nós tem com o outro que o constitui, e leva necessariamente a uma hospitalidade pura ou incondicional. Para Derrida (2003) *a hospitalidade pura ou incondicional não consiste nesse convite* (“*Eu convido-o, eu dou-lhe as boas-vindas ao meu lar, sob a condição de que você se adapte às leis e normas do meu território, de acordo com a minha linguagem, tradição, memória, etc.*”). *A hospitalidade pura e incondicional, a hospitalidade em si, abre-se ou está aberta previamente para alguém que não é esperado nem convidado, para quem quer que chegue como um visitante absolutamente estranho, como um recém-chegado, não identificável e imprevisível, em suma, totalmente outro.*

Se a questão não é apenas receber o ideal do eu projetado no outro, minha imagem no espelho de Narciso e, portanto, exigir que o outro não apareça como diferente na minha casa então a condição última da hospitalidade radica em acolher o inesperado. Esta hospitalidade pura e incondicionada não seria uma ideia ou ideal regulador senão algo inegavelmente real, tão real quanto o totalmente outro, tão real quanto o impensado. Segundo Derrida, isso não poderia ser resolvido nos termos da aplicação de uma regra moral ou jurídica porque reduziria o problema a um cálculo cognitivo.

Derrida elabora sua noção de hospitalidade em escritos como o de Giovanna Borradori (2004) *Filosofia em tempo de terror. Diálogos com Habermas e Derrida* ou em Jacques Derrida & Elisabeth Roudinesco (2004) *De que amanhã...*, em Jacques Derrida (2003) *Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar da Hospitalidade* ou em (1997) *Fuerza de ley. El “fundamento místico de la autoridad”* e em alguns outros seminários e conferências a partir de um longo debate com os textos de Lévinas e também com os textos de Kant. Com relação a Kant tematiza as noções de tolerância, cosmopolitismo, ideia reguladora, dever moral, dever jurídico, autonomia do sujeito e crença religiosa nos limites da simples razão. Considero que um confronto entre as ideias de Derrida e os argumentos de Kant nos permitiria medir a dimensão do alcance de ambos no que se refere à possibilidade de compreender as condições de possibilidade de uma **experiência da hospitalidade**. Isso é o que pretendo ensaiar aqui, ao menos parcialmente avançando agora sobre os argumentos de Kant.

De acordo com Kant o problema da hospitalidade também não é um problema cognitivo, é moral, é um problema prático, mas no duplo sentido de se resolver ética e juridicamente. Utilizando os termos de Derrida podemos dizer que Kant pede documentação, a hospitalidade kantiana tem limites, mas está inserida dentro de uma reflexão mais ampla: por um lado, no âmbito da legislação da liberdade interna e do respeito ao imperativo categórico; por outro lado, no âmbito da legislação da liberdade externa e do respeito à lei jurídica. A liberdade interna é o âmbito da relação da consciência consigo mesma, isto é, a ética. A

liberdade externa e o âmbito da minha conduta externa em relação com as condutas externas dos outros, isto é, o direito. A hospitalidade no âmbito da liberdade interna refere àquilo que consideramos um dever ético. Já a hospitalidade no âmbito da liberdade externa refere àquilo que consideramos um dever jurídico. Embora ético e jurídico sejam diferentes um não pode contradizer o outro. Desde o ponto de vista da razão não posso opor um dever ético a um dever jurídico e vice-versa. Portanto, no que diz respeito à hospitalidade o ético e o jurídico devem poder se articular de modo consistente. Esta articulação consistente é o que sustentaria a exequibilidade a efetividade do dever de hospitalidade numa experiência prática.

Vejamos *O dever ético de hospitalidade kantiana*.

De acordo com a argumentação de Kant determinar a vontade livre dos seres racionais finitos por meio de sensações ou ideais é arbitrário porque se persegue um fim que está para além da própria ação e esse agir interessado na realização de um evento ou objeto não poderia ser considerado como universal e objetivamente moral. Assim, entende possível e necessária a determinação da vontade por uma lei pura da razão sem ideais nem sensações para que as máximas subjetivas do meu agir possam ser ditas universal e moralmente boas. Assim, essa lei ou princípio da pura razão que obriga a vontade livre é a lei moral ou imperativo categórico que nos ordena incondicionalmente a fazer o bem. Esse mandamento é formulado de três modos diferentes na *Fundamentação da metafísica dos costumes* de Kant (2009) como lei universal, fim em si mesmo e princípio de autonomia.

A primeira figura afirma: *Age como se a máxima de tua ação devesse tornar-se, através da tua vontade, uma lei universal.*

A segunda figura afirma: *Age de tal forma que uses a humanidade, tanto na tua pessoa, como na pessoa de qualquer outro, sempre e ao mesmo tempo como fim e nunca simplesmente como meio.*

A terceira figura afirma: *Age de tal maneira que tua vontade possa encarar a si mesma, ao mesmo tempo, como um legislador universal através de suas máximas.*

Assim, qualquer máxima subjetiva ou regra pessoal que consideremos em relação com a experiência de hospitalidade desde o ponto de vista da razão deve poder se subsumir sob a forma daquele enunciado. As máximas de meu agir devem poder corresponder com o imperativo categórico se aspirarmos a que essas máximas possam ser consideradas moralmente boas. Essas máximas podem ser pensadas como deveres éticos e distinguidas entre deveres para consigo mesmo e deveres para com os outros (Kant, 2013).

Entre as máximas ou regras do agir que são consideradas como deveres éticos para com os outros podemos contar a seguinte: *Devo tratar bem aos meus convidados*. Para Kant essa é uma máxima que se corresponde com o imperativo categórico. Assim, para ter um modo de vida

virtuoso, entre outras coisas, eu *devo tratar bem aos meus convidados*. É uma exigência que devo observar como ser racional finito e por isso preciso exercitar os deveres de virtude com os outros. Trata-se de deveres cuja observância não resulta na obrigação da parte dos outros, mas de um dever que é devido por mim em relação com o princípio supremo da moralidade, isto é, a lei moral ou imperativo categórico. Esta questão já é tematizada por Kant nas *Lições de Ética* ministradas para seus alunos de graduação da universidade de Königsberg em 1784 e também no livro *Metafísica dos Costumes* de 1797.

Nos escritos das *Lições* de 1784 Kant (1988) elabora uma noção de *benevolência baseada em princípios* a partir da qual executaríamos os deveres para com os outros: ser atento, respeitoso, cuidadoso, etc.. Não se trata de uma inclinação, mas de um dever moral acompanhado de um sentimento prático, um respeito à lei moral que manda em mim. Esse dever moral é uma máxima no sentido moral-prático e não apenas técnico-prático¹. Quer dizer, é uma regra que manda como um fim em si mesmo e não como um meio para um fim diferente daquele executado, como por exemplo, fazer algo para almejar algo em troca.

Segundo Kant, amabilidade, cortesia e gentileza representam a mesma virtude que é um dever para com os outros segundo a realização da lei moral, que manda imperativamente em mim. Trata-se da afabilidade, um dos deveres universais do homem, de acordo com os argumentos de Kant. Com outros fundamentos já Baumgarten (o grande filósofo universitário alemão do século XVIII) em sua *Ethica Philosophica* considerava a acessibilidade, afabilidade, cortesia, boas-maneiras, urbanidade, amabilidade e simpatia como virtudes em relação com os outros. Tanto um filósofo quanto outro apelam para a tematização da afabilidade. Porém, a discussão é sobre os termos da sua fundação e justificativa. No caso de Kant, se trata de fundar a experiência de hospitalidade na própria razão pura e não em algo como uma natureza humana ou um ideal de perfeição.

No segundo texto mencionado anteriormente, a *Metafísica dos costumes* de Kant (2013) encontramos mais considerações sobre um *dever de afabilidade* fundado em princípios de razão. Assim sendo, o amor e o respeito, unidos pela lei são um *dever* e devem acompanhar a realização dos mesmos em todos os casos. Mas amor e respeito práticos, não são concebidos como sensações e sim, no primeiro caso, como a máxima de benevolência prática que resulta em beneficência e, no segundo caso, como a máxima da limitação de nossa autoestima pela dignidade da humanidade presente numa outra pessoa. É nesse sentido que é um dever de respeito não degradar a qualquer ser humano com tudo o que isso implica.

¹ Tratei da distinção semântica entre proposições moral-práticas e técnico-práticas em meu artigo *Lei e coerção em Kant*. In PEREZ, D.O. (2002). Outros trabalhos da minha autoria abordam problemas de significação de conceitos utilizados em diferentes tipos de proposições em Kant buscando desenvolver a tese da semântica transcendental inicialmente proposta por Zeljko Loparic (Ver Loparic 1999, 2000, 2003 e Perez 1998, 2001, 2002).

Devo tratar bem aos meus convidados é uma regra ética de dever em sentido amplo. Não posso exercer a escravidão, nem humilhação, nem reduzir qualquer um a um mero objeto ou apenas a meio para um fim. Várias vezes Kant lembra em seus escritos e aulas que o homem é um fim em si mesmo seguindo a segunda fórmula do imperativo categórico. Mais ainda, do ponto de vista prático, moral-prático, no exercício da virtude, devemos nos interessar pelos fins dos outros, desde que sejam morais, buscando a felicidade do outro, do contrário mais uma vez correremos o risco de nos tornar *inimigos da humanidade*, em sentido kantiano.

O exercício dos deveres de virtude (éticos) como uma obrigação para com os outros possibilita, na sua realização, uma comunidade ética de afabilidade, cooperação, cortesia, gentileza gratuita. Nesse exercício estão contidos os deveres de amor (beneficência, gratidão, solidariedade) e os deveres de respeito.

Kant afirma que o amor aproxima e que o respeito mantém uma determinada distância. Mas, no caso do respeito, é a distância da moderação, da humildade, do reconhecimento de dignidade em todos os outros seres humanos. É como se nessa distância aparecesse a humanidade do humano e não apenas o sensual, sexual ou amoroso que de alguma forma nos torna objetos, inclusive objetos de gozo do outro. Isto pode ser visto no direito de matrimônio de Kant, na Doutrina do Direito §24-25-26-27.

A omissão deste último tipo de deveres (de tomar distância, deveres de respeito) não só é falta de virtude como também suprime o valor moral. Kant chama esse tipo de atitude de vício. Para poder promover a virtude, e não o vício, é preciso cultivar o que conduz indiretamente a esse fim - escreve Kant no parágrafo 48 da *Doutrina da Virtude* da sua *Metafísica dos Costumes*:

“O cultivo de uma disposição de reciprocidade – comodidade, concórdia, amor mutuo e respeito (afabilidade e decoro, *humanitas aesthetica, et decorum*) e assim associar as graças com a virtude. Realizar isso é em si mesmo um dever de virtude. Estas são, efetivamente, apenas obras externas ou subprodutos (*parerga*) que produzem uma atraente ilusão semelhante à virtude que, inclusive, não é falaz, uma vez que todos sabem como deve ser assumida. Afabilidade, sociabilidade, cortesia, hospitalidade e suavidade (no desacordo sem conflito) não passam, com efeito, de moedas divisionárias; no entanto, promovem o sentimento pela própria virtude, através de um esforço para aproximar essa ilusão o máximo possível da verdade.”

As boas maneiras não são meras aparências se forem sinceras e adequadamente realizadas, de modo que seja claro como todos devem compreender esse tipo de atitudes. Mas o determinante da regra que me manda a agir deve continuar sendo a lei moral reconhecida num

sentimento (prático) de respeito, e não uma sensação (empírica) que acompanhe a execução das regras de virtude inclusive no meu dever de hospitalidade.

Nesse sentido, mesmo a mera ação da elegância do ato da hospitalidade, por exemplo, já é um bom começo. Kant assevera que isso pode tornar o exercício da virtude uma moda e de algum modo favoreceria algum tipo de progresso moral, uma vez que as ações externas se concretizem na realização de instituições, por exemplo, a institucionalização da hospitalidade. A criação de instituições como lugares simbólicos onde se realize a experiência da hospitalidade pode ser considerado, kantianamente falando, como um progresso na história. Mas antes de entrar nesta última questão, uma questão de direito, vejamos um último aspecto dos limites do dever de hospitalidade como dever de virtude.

Entre o dever moral e os bons-costumes: Até onde nos vamos, segundo Kant, com a elegância da cordialidade e da concórdia? Até onde podemos ir com as regras da etiqueta e as boas-maneiras sem estar sendo hipócritas, sem estar mentindo? Quando estou sendo mentiroso na relação com o outro? Qual é o limite da mentira?

Em várias oportunidades Kant afirma que não devemos mentir, e também em várias oportunidades expõe questões de etiqueta que podem ser consideradas como a realização de aparências e não de expressão de verdade. Por exemplo, nas reflexões de antropologia encontramos as seguintes passagens:

“Como a mulher engana os sentidos e nós gostamos de nos deixar enganar.”

“Casamento aumenta a ilusão.”

“A ilusão não cessa por sua perspicácia. Maquiagem. Uma sociedade bem vestida desperta respeito mútuo.” (Kant, Rx 240)

Mas também podemos ver o sentido contrário:

“As misérias do gosto em sociedade provêm daquilo que de inoportuno incomoda os sentidos sem a escolha do entendimento. Festividades solenes sem utilidades: cortejos em gala, (casamentos,) oração, disputa. Muitos costumes piedosos, alguns dos quais sem utilidade e outros que inclusive também podem ser contrários à consciência. A etiqueta. A tirania do uso, a cortesia posta sob rígidas leis ou o chamado modo de vida, o arbitrário *decorum*. O pedantismo e o gasto (o precioso jogo) na recepção de bons amigos cada um se lamenta ao respeito, cada um entreve o incomodo e penoso disso, e cada um se acomoda ao habito. De onde vem esse fardo? de onde vem que a razão e o verdadeiro gosto não podem reinar onde homens bem intencionados pensam bem e são benévolos entre si.*(Disso provêm esfalfamentos (*vexationes*) incômodos bem-intencionados, mediante os quais a gente,

como ocorre na linguagem comum não é propriamente perseguida ou hostilizada, mas (em certo sentido) tesourado.)” (Kant, Rx 863)

Qual é o limite então entre a polidez afável e a enfadonha falsidade? Como distinguir a verdade da mentira? Para responder a esta pergunta lembremos agora o texto sobre o *Direito de mentir por amor ao próximo* de 1797. Trata-se de um exemplo que nos permite medir o alcance da afabilidade. Todos sabem que mentir, de acordo com Kant, é uma regra contrária ao imperativo categórico. Uma moral que quer ser fundada racionalmente deve obedecer ao imperativo incondicionalmente. Mesmo se tratando do caso de mentir por amor ao próximo. Mesmo no caso de um amigo que está sendo perseguido por um assassino e pede ser acolhido o nosso dever de hospitalidade é ou não é maior que aquele de dizer sempre a verdade? A questão imposta para Kant naquele texto é: Se o assassino pergunta onde está o nosso amigo ou hóspede o que devemos responder? Temos direito de mentir por amor ao próximo? A resposta de Kant com relação ao direito de mentir é taxativa: não há direito à mentira. Do ponto de vista de um direito racional não há como não afirmar que se trata sempre e em qualquer caso de dizer a verdade. Significa então que devemos entregar o hóspede? (DERRIDA, J. 2003, 63. KANT, I. 1983, 637). Uma interpretação possível é que não se trata de um simples caso de cobardia perante a figura ameaçante de um assassino que está à procura do nosso hóspede, mas de obedecer a mesma lei moral que me obriga a acolher o hóspede. Assim, o caso particular de um hóspede em particular se oporia à humanidade em geral, representada no respeito da letra e do espírito do imperativo categórico. Portanto, assim como estou obrigado a acolher também estou obrigado a dizer a verdade. Porém, a hospitalidade aqui seria um dever moral que não pode se sobrepor ao dever de dizer sempre a verdade. Mesmo quando estiver em risco a vida do meu hóspede em particular. Um suposto direito de mentir feriria o próprio princípio do direito à hospitalidade e todo e qualquer fundamento de direito.

Podemos afirmar que a obrigação moral que o sujeito tem com relação à hospitalidade não pode contradizer a obrigação moral que tem de dizer a verdade. Porém, se avançarmos ainda mais no que significa o exercício da virtude também podemos afirmar que o conceito de hospitalidade kantiana como dever moral faz sentido não como mero cálculo de universalização nem de riscos senão como realização do imperativo categórico enquanto modo de vida ético, isto é, como constante exequibilidade das virtudes.

Já na *Fundamentação da metafísica dos costumes* Kant (2009, 72-73) nos fala de tornar os princípios práticos eficazes *in concreto* no modo de vida (*Lebenswandel*) que é o nosso. Assim, podemos dizer que esse modo de vida pautado pela observância à lei moral e ao exercício da virtude, se bem não nos outorga o direito de mentir também não nos exige colaborar com o carrasco. Quando a razão nos obriga a obedecer a lei incondicionalmente nos exige

obedecer a lei da razão e não qualquer lei nem de qualquer maneira. A lei do carrasco, do torturador e do tirano não encontra seu fundamento na razão prática que nos manda a tratar bem ao nosso convidado e a dizer a verdade senão na arbitrariedade de uma sensação ou um ideal.

No texto de Derrida (2003, 63) *Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar da Hospitalidade* o autor conclui que o hospedeiro kantiano “instala uma relação com aquele que está na sua casa segundo o direito.” O enunciado não é totalmente adequado, a relação entre o hóspede e o hospedeiro é segundo a lei moral. Não há qualquer problema de direito como sendo colocado no fundamento do que se exprime no caso. Tudo e qualquer questão de direito deve ser pensada a partir daqui. E é isso o que faremos em seguida.

Vejamos agora *O dever jurídico da hospitalidade kantiana*.

Segundo Kant, o dever de hospitalidade no plano jurídico se justifica porque o planeta Terra é redondo. Não se trata de filantropia, diz Kant na sua *Doutrina do Direito*. Seria mais o caso de um modo de viver juntos, de ter que lidar com e não apenas tolerar a mútua presença mantendo uma determinada distância. O significado da noção de tolerância está associado em Kant ao significado da noção de hospitalidade. A tolerância, como um modo entrar em relação com o outro e de evitar as guerras religiosas, foi tratada incessantemente no século XVIII, especialmente no trabalho de John Locke e é imprescindível para a continuidade de uma reflexão acerca das condições de possibilidade da **experiência de hospitalidade**. De fato, o próprio Kant dá as pistas para essa sequência em *À paz perpetua* e *A religião nos limites da mera razão*. Entretanto, devemos dizer que Kant é profundamente crítico com relação à **tolerância**.

Tolerância e hospitalidade são excludentes na sua raiz. De acordo com a argumentação kantiana, quando alguém *tolera* outrem, supõe que esse outrem invade um espaço que seria próprio. Mas o *meu* como aquisição de algo, como aquilo sobre o qual posso fazer uso e posse só pode ser referido a uma parcela desde que todos os outros sujeitos renunciem ao uso e posse dessa mesma parcela. E isso só pode ser afirmado se antes considerarmos a ideia da *posse comum inata do solo* da Terra, a ideia de uma *comunidade originária do solo*. Só a partir dessa ideia de *posse comum* é que se estabelece a aquisição da posse particular ou mesmo de um povo. Portanto, em termos de circulação de indivíduos no espaço do planeta Terra não há algo próprio a partir do qual eu deveria tolerar ou não a circulação de outrem.

A ideia *posse comum* da superfície da Terra (um conceito que Kant coloca no texto de *À Paz Perpétua* de 1795, mas desenvolve amplamente em *A Metafísica dos Costumes* de 1797) se estabelece porque os homens não podem se espalhar até o infinito, pelo simples motivo de que a superfície da Terra é limitada. Portanto, é necessário efetivar o direito de visita, “que a todos os

homens assiste” (Kant, 1983 Band 9, 213-214), o direito de “não receber um trato hostil pelo mero fato de ter chegado desde outro território”, o direito de “se apresentar em uma sociedade”.

A hospitalidade não é outra coisa, para Kant, que a condição necessária para ter a possibilidade de buscar um intercâmbio, um comércio e a livre circulação (*Verkehr*) e isto porque o interesse da razão não é senão a realização da liberdade. Kant está falando de hospitalidade como o direito de alguém de ir, vir, estar em algum lugar e poder cuidar da sua própria vida. Kant está falando do direito do estrangeiro de poder estar, com tudo o que isso implica: exercer a liberdade como um direito inato. Mas não por uma questão de natureza humana, filantropia ou tolerância. Também não poderíamos dizer que o sujeito kantiano tenha algum sentimento de culpa ou de responsabilidade pela situação particular do outro. Trata-se em qualquer caso da realização da liberdade em sentido prático: ético e jurídico.

A hospitalidade kantiana no sentido jurídico é uma condição necessária para estabelecer a paz duradoura, a paz entre os Estados e os povos. “Desse modo, -escreve Kant- as comarcas muito distantes podem entrar em pacíficas relações que se se convertem em públicas e legais podem levar a instaurar uma constituição cosmopolita” (Kant, 1983 Band 9, 214). Essa é a questão: ao mesmo tempo em que a hospitalidade é possibilitada pelo cosmopolitismo nos conduz em direção a ele e o propicia. Assim, a experiência de hospitalidade é uma experiência de um sujeito não apenas de uma república senão também de um cidadão do mundo.

Já em 1784 Kant estava preocupado com as relações pacíficas entre os povos. Em *Idéia de uma história universal do ponto de vista cosmopolita* elabora um conceito de História como fio condutor que permite narrar a história dos homens segundo uma série de traços com os quais compreendemos a própria história dos acontecimentos. Parte de um estado de natureza no qual os homens estão em guerra, passa para o estabelecimento de uma constituição civil que é produto e condição do desenvolvimento das capacidades naturais dos homens e chega a uma relação legal entre os Estados, uma Federação (*Volkerbunde*) (Kant, 1983 Band 9, 41), um estado de cidadania mundial ou cosmopolita (Kant, 1983 Band 9, 47).

Em 1784 Kant tinha a ideia de que o estado cosmopolita se alcançava a partir da insociável sociabilidade dos indivíduos e dos povos. Não seria por amor, mas por espanto que nós chegaríamos a relações internacionais maduras e em longos períodos até pacíficas. Nesse espanto encontramos dois elementos com os quais a história progride para o melhor. Um elemento é a razão dos homens dentre as suas capacidades naturais, quando usamos a razão deixamos de fazer a guerra e entramos num estado de paz republicano e cosmopolita. O outro elemento é a Providência, no caso um Deus, já que o próprio homem não garante o almejado progresso. Nos textos seguintes a Providência (Deus) perde seu espaço em favor de outras noções menos transcendentais e o sentido da noção de história como progresso pode ser pensado

como o desenvolvimento de uma legislação externa (jurídica), mas com uma grande aproximação da legislação moral (interna), que garanta o exercício da liberdade de todos, não apenas como cidadãos de uma república senão também como cidadãos do mundo, cidadãos cosmopolitas. Uma (legislação externa) favorece à outra (legislação interna). Embora uma e outra não se confundam ambas contribuem para o significado da história como progresso e no meio dessa relação progressiva encontramos a **experiência de hospitalidade**.

Em 1795, no texto *À paz perpetua* a noção de hospitalidade introduz o que poderíamos chamar de *uma ação afirmativa*. Em 1997 o prof. Valério Rohden publicou uma coletânea de textos intitulada *Kant e a instituição da paz*, tratava-se do conjunto de trabalhos apresentados num evento também coordenado por ele onde se focalizava o artigo de Kant *À paz perpetua*. Diversas são as abordagens apresentadas, mas a contribuição do prof. Mario Caimi interessa aqui especificamente por se tratar de uma interpretação do artigo terceiro do escrito: **sobre o direito de hospitalidade**. Mario Caimi revisa a literatura existente sobre o ponto em questão dividindo as interpretações em duas tendências. Uma interpretaria o direito de hospitalidade como direito de se mover livremente e a outra como rejeição ao colonialismo. Nesse horizonte de leituras ele se propõe defender a tese de que o artigo terceiro é uma limitação do direito de hospitalidade, uma restrição do direito de visita e, por conseguinte uma proibição do colonialismo. Caimi está interessado em fazer observar como o direito de hospitalidade deve ser entendido como a impossibilidade de justificar juridicamente o colonialismo. Caimi chama a atenção para o fato destacado por Kant dos europeus entrando indevidamente em territórios alheios na América, na África e na Ásia. Sabemos que com a desculpa do comércio e da circulação várias armadas de países europeus invadiram e se apropriaram de territórios que já tinham sido adquiridos por outras comunidades e pessoas.

Nosso trabalho visa aqui interpretar a questão da hospitalidade desde o ponto de vista do hospedeiro, do dever de hospitalidade antes que do ponto de vista do hóspede e de usufruir o direito de hospitalidade. Embora as leituras possam se complementar achamos que a análise do dever de hospitalidade deve ser o foco inicial porque não se trata de um projeto imposto sobre a base da negociação e sim da realização da lei moral através do exercício da razão prática, seja na sua forma ética ou jurídica e que tem como agente fundamental o sujeito de dever moral ou jurídico.

Nesse sentido, Kant descobre que o direito de visita como o dever de ser oferecido pode nos ajudar a alcançar o cosmopolitismo e a própria institucionalização deste. Do mesmo modo, o cosmopolitismo pode vir a garantir a **experiência de hospitalidade**. Esses elementos fortalecem o caminho para a paz mundial (duradoura e não perpétua, porque a paz perpétua só

se encontra nos cimenteiros segundo Kant) e o desenvolvimento dos Estados republicanos como o ambiente propício para a realização da liberdade.

A preocupação de Kant em encontrar um modo racional de manter relações entre Estados e povos não organizados em Estados mostra que a questão da hospitalidade vai além de meros acordos bilaterais de diplomacia internacional em benefício mútuo. Os Estados e povos do mundo não precisam ser amigos, mas também não precisam estar permanentemente em Estado de guerra e mesmo sem a institucionalização de estruturas estatais o exercício da hospitalidade pode ser realizada. Lembremos mais uma vez o texto de 1784. Kant está convencido de que o desenvolvimento da sociedade civil num país por meio de uma constituição está atrelado ao desenvolvimento do cosmopolitismo e, como temos visto, o a experiência de hospitalidade é decisiva para tal. Isto significa que a experiência de hospitalidade não só colabora com o hóspede, com o estranho dando-lhe abrigo senão que também favorece o próprio desenvolvimento das instituições de direito do país que acolhe. Kant está nos dizendo que não se alcança o estabelecimento das repúblicas pela imposição da violência através das guerras e restrições e sim pelos acordos de paz e a experiência de hospitalidade.

Uma guerra pode substituir um tirano por outro, pode impor uma determinada obrigação, mas não é suficiente para um povo passar à maioria, para que seus cidadãos possam pensar por si mesmos e sustentar um Estado de direito e progredir. Nesse sentido, a rejeição ao colonialismo é determinante em Kant. O colonialismo não é aceitável nem sob a justificativa do caso de um povo não ter um Estado e por isso impedir o progresso na paz mundial ou o comércio. Não há nenhuma razão contra a possibilidade de povos e nações comerciar e estabelecer relações sem necessidade de ter a mesma estrutura Estatal. E isso porque podemos pensar a noção de hospitalidade como não reduzida ao acordo entre partes, a uma mera relação de troca em acordos de diplomacia.

Poderíamos ainda fazer kantianamente mais uma pergunta: Quem é contra a hospitalidade, e, portanto, contra o cosmopolitismo e contra a paz mundial? O parasita, aquele que abusa do direito de visita, aquele que se aproveita da situação e da hospitalidade para tirar vantagens, para cometer injustiças, poderíamos dizer: para corromper os costumes da casa. Como identificar esse elemento reacionário ao estabelecimento da razão prática? Como identificar o parasita? Kant, o austero em exemplos, desta vez é generoso e taxativo. Vou ler:

“Se consideramos a conduta não hospitaleira que seguem os Estados civilizados do nosso continente, fundamentalmente os comerciantes, espantam as injustiças que cometem quando vão a “visitar” outros povos e terras. Visitar é para eles igual que conquistar. América, as terras habitadas pelos negros, as ilhas de especiarias, El Cabo, eram para eles, quando as descobriram, países que não pertenciam a ninguém, com os nativos não contavam. Nas índias orientais –Indostan- sob o pretexto de estabelecer sedes comerciais os

européus introduziram tropas estrangeiras, oprimindo deste modo aos indígenas, promoveram grandes guerras entre os Estados daquelas regiões, fome, rebelião, perfídia, e todo um dilúvio de males que podem afligir à Humanidade” (Kant, 1983 Band 9).

Não é uma voz oracular, não é uma profecia acerca do que acontece nos tempos atuais, é a descrição que Kant faz há duzentos anos do que acontecia e do que irremediavelmente continua acontecendo. Os desastres cometidos pelas armadas europeias nos séculos XV, XVI, XVII e XVIII, a completa divisão do território africano na *conferência de Berlim* entre 15 de novembro de 1884 e 26 de fevereiro de 1885 organizada pelo Chanceler Otto von Bismarck entre países europeus como se estivessem distribuindo um bolo, as invasões militares dos países centrais sobre os periféricos não conduzem de modo nenhum a uma paz duradoura e ao exercício da hospitalidade. Isto é o que Kant chama de vício moral, de negação da moralidade, de negação da própria humanidade. Isto é um desastre moral. Mas o julgamento não acaba, tem também o aspecto jurídico-político. Este tipo de atitudes faz com que os Estados prejudicados sejam reativos aos estrangeiros, propicia o chauvinismo, desestimula a relação entre os povos além de lhes gerar todo tipo de inconvenientes internos. Kant também alertava há duzentos anos que para os próprios países invasores essa atitude não acarretaria benefícios reais senão apenas o fomento da guerra na própria Europa. Isto mostra também que qualquer violação dos direitos da humanidade em qualquer lugar do planeta, segundo as próprias palavras de Kant, afeta a todos, as consequências se desdobram e multiplicam. Portanto, infere-se que “o direito de cidadania mundial não é uma fantasia, mas um complemento necessário do código não escrito do direito político e internacional”, obviamente favorecendo uma paz duradoura e não apenas por uma questão de filantropia.

A cidadania mundial, o dever de hospitalidade é uma condição necessária da paz duradoura. Tanto quanto é necessário garantir o direito político dos cidadãos no interior de uma república ou dos Estados nas relações internacionais, também é imprescindível garantir os direitos de todos os homens como cidadãos do mundo não por filantropia, não por piedade, não por compaixão, mas por uma razão prática na qual faz sentido o termo hospitalidade.

Considerações finais

O termo hospitalidade está articulado na sua origem com hostilidade e comporta um grande leque de definições e usos que abriga inclusive os sentidos de relações opostas, por exemplo, no que diz respeito à relação com o hóspede e com o inimigo. Na atualidade o termo hospitalidade pode ser abordado desde a perspectiva que abre os sentidos da gratuidade e da acolhida aos grupos migratórios bem como desde a perspectiva da etiqueta, do turismo e da hotelaria.

Nosso trabalho foi pautado pela compreensão de que a experiência da hospitalidade é pautada pelo encontro com o outro diferente e pela acolhida da diferença. A partir daqui nos interrogamos pelas suas condições de possibilidade. Nesse sentido queremos destacar alguns elementos: um sentimento de estranhamento e familiaridade em relação com o outro; um dever; o reconhecimento da diferença e a exigência de uma lei da razão a priori que me obriga gratuitamente (sem esperar nada em troca) em relação com o outro.

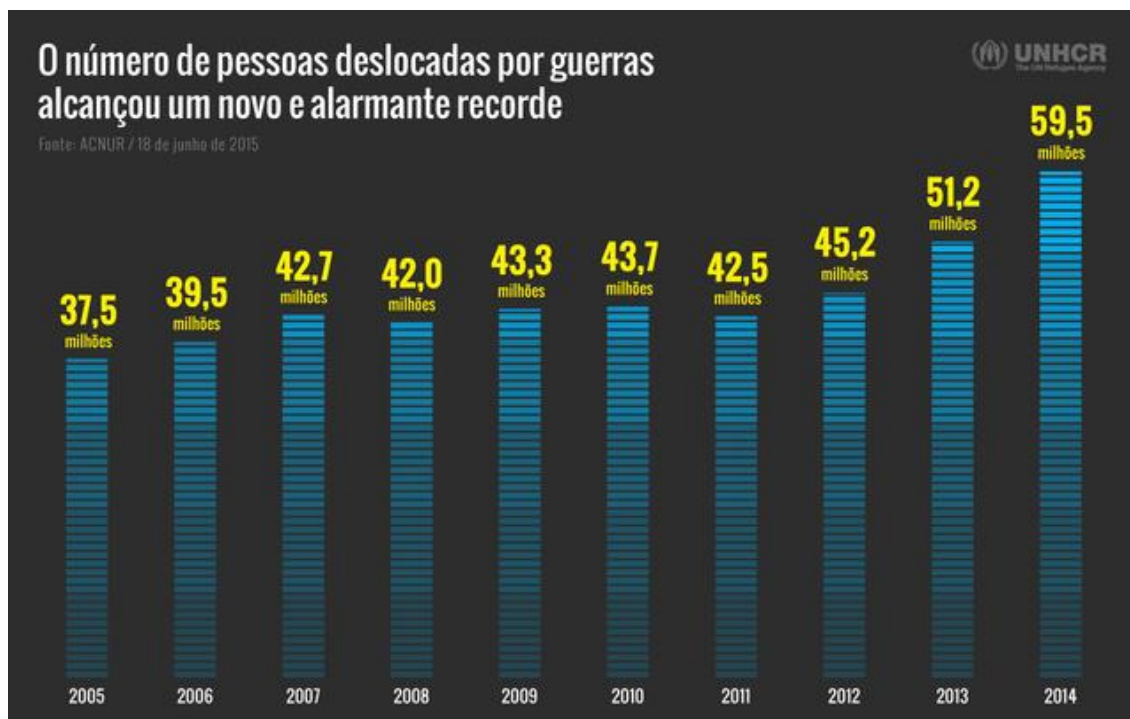
O significado do conceito de hospitalidade se inscreve dentro do que Kant denomina de razão prática. Assim sendo, a hospitalidade kantiana implica uma relação com o outro que se resolve em seu aspecto moral e em seu aspecto jurídico-político. Nesse sentido, a hospitalidade como o relacionamento com o outro no seu significado moral se inscreve dentro do que Kant denomina de respeito à lei moral pura a priori. A lei moral que nos obriga é pura a priori porque não se funda em algum tipo de exame neurológico ou anatomo-fisiológico e sim no funcionamento da própria razão ma qual é possível formular a própria questão da hospitalidade. É nesse âmbito que podemos constatar o alcance e também o limite de significado moral da hospitalidade. Por outro lado, a hospitalidade como o relacionamento com o outro no seu significado jurídico-político se inscreve dentro do que Kant considerará como o caminho para a paz ou a história. Para Kant o significado do conceito de Paz Perpétua (duradoura) não denota uma simples fantasia ou imaginação, também não é o nome de um Estado utópico, mas um conceito heurístico, uma orientação, um guia para trabalhar praticamente no sentido de um melhoramento moral e jurídico do mundo. Como vemos, o significado deste tipo de conceitos não é referencial, no sentido de apontar ostensivamente para um fenômeno, mas é prático, no sentido de direcionar o agir em relação com a lei moral ou imperativo categórico.

Assim, o estrangeiro de Kant não é um absolutamente outro, mas um cidadão do mundo independentemente qual seja sua origem territorial. Ele responderá e deverá ser tratado como pessoa, como fim em si mesmo e não apenas como meio. A língua da hospitalidade é a língua da razão prática. Nesse sentido, o agir que implica o significado de hospitalidade é um agir motivado racionalmente. Não se pode ser por um lado, afável com o estrangeiro e, pelo outro, colonialista, ou diplomático e invasor, isso no estrito sentido kantiano seria filantropia e vício. O contrário da hospitalidade e do cosmopolitismo.

O outro estranho que se aproxima e acolhemos é aquele que nos oferece a oportunidade de realizarmos a liberdade e de nos reconhecermos nela como sujeitos dessa liberdade. O encontro com o outro nos brinda a ocasião de sermos nós mesmos. Nesse sentido, somos habitados pelo estrangeiro em asilo ou em hospitalidade.

Epílogo

O reconhecimento do outro como cidadão do mundo e a experiência de hospitalidade nos conduz a refletir sobre as políticas da diferença. O outro diferente pode ser reconhecido como alteridade, como adversário, como concorrente ou como mero resto. O modo de reconhecimento determina a conduta que temos em relação com o outro. Assim, o outro tem sido objeto do mais profundo ódio e em consequência perseguido e exterminado.



Dados da Agência da ONU para refugiados

“O ano de 2014 testemunhou o dramático aumento do deslocamento forçado em todo o mundo causado por guerras e conflitos, registrando níveis sem precedentes na história recente. Há um ano, em 2013, o ACNUR anunciou que os deslocamentos forçados afetavam 51,2 milhões de pessoas, o número mais alto desde a Segunda Guerra Mundial. Doze meses depois, a cifra chegou a impressionantes 59,5 milhões de pessoas, um aumento de 8,3 milhões de pessoas forçadas a fugir. Durante 2014, os conflitos e as perseguições obrigaram uma média diária de 42.500 mil pessoas a abandonar suas casas e buscar proteção em outro lugar, dentro de seus países ou fora deles. Aproximadamente 13,9 milhões de indivíduos tornaram-se novos deslocados em 2014. Entre eles, 11 milhões de deslocados dentro de seus países, um número nunca antes registrado, e 2,9 milhões de novos refugiados.

Dos 59,5 milhões de pessoas deslocadas forçadamente até 31 de dezembro de 2014, 19,5 milhões eram refugiados (14,4 milhões sob mandato do ACNUR e 5,1 milhões registrados pela UNRWA), 38,2 milhões de deslocados internos e 1,8 milhão de solicitantes de refúgio. Além disso, calcula-se que a apatridia tenha afetado pelo menos 10 milhões de pessoas em 2014, ainda que os dados dos governos e comunicados ao ACNUR se limitem a 3,5 milhões de apátridas em 77 países. A Síria é o país que gerou o maior número tanto de deslocados internos (7,6 milhões de pessoas) quanto de refugiados (3,88 milhões). Em seguida estão Afeganistão (2,59 milhões de refugiados) e Somália (1,1 milhão de refugiados). Os países e regiões em desenvolvimento acolhem 86% dos refugiados no mundo: 12,4 milhões de pessoas, o número mais alto em mais de duas décadas.”

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BORRADORI, G. *Filosofia em tempo de terror. Diálogos com Habermas e Derrida*. RJ: Zahar Ed., 2004.
- BUBER, M. *Tú y yo*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1994.
- DERRIDA, J. & ROUNDINESCO, E. *De que amanhã...* RJ: Zahar Ed., 2004.
- DERRIDA, J. *Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar da Hospitalidade*. SP: Ed. Escuta, 2003
- _____. *Fuerza de ley. El "fundamento místico de la autoridad"*. Madrid: Tecnos, 1997.
- FREUD, S. *Lo siniestro. Obras Completas Vol. 13*. Buenos Aires: Hyspamerica, 2483-2505, 1988.
- KANT, I. *Kants Gesammelte Schriften*. 29 Band. Berlin: Ak Berlin, 1902.
- _____. *Werke in zehn Bänden*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983.
- _____. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. São Paulo: Barcarolla, 2009.
- _____. *Metafísica dos costumes*. São Paulo: Vozes, 2013.
- _____. *Lecciones de Ética*. Barcelona: Editorial Crítica, 1988.
- LEVINAS, E. *Ética e infinito*. Lisboa: Edições 70, 1988.
- _____. *Humanismo do outro homem*. Petrópolis: Vozes, 2009.
- LOCKWOOD & MEDLIK (org) *Turismo e hospitalidade no século XXI Barueri S.P: Manole, 2003*.
- LOPARIC, Z. *O Fato da razão: uma interpretação semântica*. Revista Analytica, vol. 4, num 1, pp50-60, abril, 1999.
- _____. *A Semântica Transcendental de Kant*. Campinas: Unicamp, CLE, 2000 (Coleção CLE, 29).
- _____. *O problema fundamental da semântica jurídica*. IN: SMITH, P. e WRIGLEY, M. (Orgs.) *O filósofo e a sua história*. Campinas: Unicamp/CLE, pp. 481-524, 2003.
- MAUSS, M. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2013.
- PEREZ, D. O. *Kant Pré-Crítico. A Desventura Filosófica da Pergunta*. Cascavel: Edunioeste, 1998.
- _____. *A Predicação do Ser (A análise kantiana no período pré-crítico. Uma aproximação lógico-semântica do texto Principiorum Primorum Cognitionis Metaphysicae Nova Dilucidatio)*. Modernos e Contemporâneos, Publicação do CEMODECOM-UNICAMP, num. I, pp. 149-184, 2000.
- _____. *(Des-)Articulação dos Problemas da Metafísica (Classificações, Transformações e Conseqüências da Teoria Silogística de Kant)*. Manuscrito CLE, vol. XXIII, num. 1, pp.147-184, 2000.
- _____. *Dos problemas da metafísica à metafísica como problema: uma aproximação ao significado dos conceitos em Kant*. IN PEREZ, D. O. : *Ensaio de Filosofia Moderna e Contemporânea*. Cascavel: Edunioeste, 2001.
- _____. *Lei e coerção em Kant*. IN PEREZ, D. O. *Ensaio de Ética e Política*. Cascavel: Edunioeste, 2001.
- _____. *O sentimento moral em Kant*. Revista Tempo da Ciência, vol. 8, num. 15, pp. 25-32, 2001.
- _____. *La ley de Freud a Kant*. Revista Tempo da Ciência, vol. 8, num. 16: pp. 13-26, 2001.
- _____. *Kant e o problema da significação*. Curitiba: Champagnat, 2008.
- RABINOVICH, S. *Dois éticas no labirinto político levantino: Buber e Lévinas*. IN MARTINEZ, H. *Poder e política: horizontes de antagonismo*. Curitiba: CRV, pp 137-154, 2010.
- REECE, S. *The Stranger's Welcome: Oral Theory and the Aesthetics of the Homeric Hospitality Scene*. (Michigan Monographs in Classical Antiquity) Ann Arbor: University of Michigan, 1993.
- ROHDEN, V. (Org.) *Kant e a instituição da paz*. Porto Alegre: Editora da Universidade, 1997.

SARTRE, J.P *El existencialismo es un humanismo*. México: Ediciones quinto sol, 1994.

SMITH, V.L. (org) *Host and Guests. The Anthropology of Tourism*. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 1989.

TEB *A Bíblia. Tradução Ecumênica*. São Paulo: Edições Loyola, 1995.