

# Para uma geografia de proximidade humana

*For a geography of human proximity*

---

Isabel Baptista<sup>1</sup>

**RESUMO:** Tecido na linha de encontro entre o pensamento de Emmanuel Lévinas e de Jacques Derrida, o presente texto procura fundamentar a necessidade de uma “geografia de proximidade humana” assentada em práticas relacionais marcadas pelo valor da hospitalidade, aqui considerada como competência fundamental de cidadania.

**PALAVRAS-CHAVE:** hospitalidade; proximidade; cidadania.

**ABSTRACT:** Based on the philosophical positions of two contemporary thinkers, Emmanuel Lévinas and Jacques Derrida, this paper intends to demonstrate

<sup>1</sup> Doutorada em Filosofia pelo Instituto de Educação, Universidade Católica Portuguesa, Porto.

the importance of a “geography of human proximity” deep-rooted in relational practices marked by the hospitality value, considered in this context as a capital competence of citizenship.

**KEY WORDS:** hospitality; proximity; citizenship.

## Introdução

A ligação entre o sentido levinasiano de *proximidade ética* e a problematização feita por Derrida em torno do conceito de *hospitalidade* permite-nos pensar as práticas sociais a partir da valorização dos lugares de contato, de interação, de encontro, de mediação e de relação interpessoal. Esses são, por definição, lugares de incerteza e de risco, mas também, ou por isso mesmo, lugares de oportunidade para uma relação fecunda com o tempo.

Para Lévinas, o autor de *Totalidade e Infinito*, a essência do humano reside na surpreendente capacidade de acolhimento da idéia de infinito que, por definição, transborda sempre, e necessariamente, o pensamento que a pensa. Um infinito que “vem à idéia” quando nos deparamos com a radical alteridade que só pode ser testemunhada por um sujeito de vida interior. O mesmo transcorre quando nos encontramos com outra pessoa, alguém que, estando separado de nós, nos surge como misteriosamente próximo (LÉVINAS, 1992). Ora, é justamente essa dimensão ética ligada à responsabilidade de existirmos em sociedade que aqui nos interessa evidenciar. Num tempo assustadoramente complexo e frágil, como este em que nos coube viver, importa conseguir promover práticas de cidadania assentadas no valor da hospitalidade, ou seja, no respeito do outro como outro.

### 1 – A subjetividade como hospitalidade

Para que possamos compreender a concepção de uma subjetividade pensada como hospitalidade, como permanente relação com a alteridade, é necessário remontar à noção levinasiana de *separação*, em que se ancora a idéia de uma existência pessoal autônoma e livre, estruturada a partir da possibilidade de constituição de uma vida interior radicalmente singular.

O sujeito começa por afirmar o poder da sua subjetividade ao tornar-se senhor do seu tempo e do seu lugar mediante uma dinâmica existencial feita de fruição, posse e inteligibilidade. Lévinas chama de *aventura ontológica* esse processo de enraizamento no mundo que permite ao existente assenhorar-se da sua existência, comparando essa aventura à viagem de Ulisses na sua tentativa de regresso a Ítaca. Como na *Odisséia*, a experiência que cada pessoa vive na descoberta do mundo, de si e dos outros, desenvolve-se em relação a um determinado universo de familiaridade, segundo um ciclo de permanentes partidas e regressos a uma “pátria conhecida e amada”, nesse caso, a uma interioridade.

Pela interioridade, o homem torna-se, pois, sujeito de uma separação. Uma separação que, no entanto, não nega a relação de intimidade com o mundo habitado, já que a separação, ou constituição de uma identidade individual, acontece na exata medida em que o sujeito se familiariza com o mundo e liga-se a ele pelos laços da posse e da compreensão. Porque a vida é existência com existente. A vida deve ser vivida como amor da vida, assumindo aqui inteiramente a alegria que pode resultar da fruição dos alimentos e da posse dos objetos que nos dão prazer e conforto. Vivemos de sono, de sol, de boa comida, de viagens, música e livros, de idéias e acontecimentos, alegres ou tristes. Vivemos do ar que respiramos, vivemos do que comemos e do que bebemos. Vivemos da aurora e do pôr-do-sol, vivemos do verde da paisagem e do azul do mar. Vivemos da satisfação, e da dor, que se tira das experiências do viver. E é assim que vamos, progressivamente, construindo a nossa subjetividade (BAPTISTA, 2005b).

Citando Lévinas (1992),

o homem mantém-se no mundo como vindo para ele a partir de um domínio privado, de um em sua casa, para onde se pode retirar a qualquer momento. Não chega ao mundo vindo de um espaço intersideral onde já se possuiria e a partir do qual teria, a todo o momento, de recomeçar uma perigosa aterragem.

Esse “em sua casa” corresponde à sua interioridade, ao universo de memórias, sonhos, emoções e pensamentos próprios. Nesse sentido, diremos que cada vez que encontramos outra pessoa estamos a entrar em contato com um segredo, com

um universo totalmente desconhecido e distinto de qualquer realidade existente no mundo material. É que estar perante outra pessoa significa, afinal, estar perante a existência de um mundo que, sendo também interior, está radicalmente separado do nosso próprio mundo, impondo, nessa condição, a força de uma outra liberdade.

A liberdade não é um bem convertível em alimento ou redutível à categoria de objeto, e resiste a ser interiorizada como um qualquer conteúdo da consciência. A relação com uma liberdade não pode, portanto, ser descrita como odisséia. Ela supõe abertura e hospitalidade na medida em que implica a disponibilidade da consciência para receber o movimento que vem de fora para dentro, contrariando, assim, o sentido habitual, ou seja, o movimento que vai de dentro para fora e por meio do qual o sujeito toma posse da exterioridade, seja na forma de fruição, trabalho ou esforço de inteligibilidade.

Estamos perante uma situação extraordinária e paradoxal, já que o ponto de união, de identidade entre seres humanos, reside no fato de cada um ser sujeito de uma separação, dizendo o mesmo, sujeito de uma soberania. Compreendemos, então, que a única forma de entrar em contato, de aprender com o segredo pessoal de outro ser humano será por intermédio da promoção de laços de proximidade. Uma proximidade de caráter dialogal, intraduzível numa categorização de tipo espacial ou temporal. Além do mais, a verdadeira distância que separa as subjetividades diferentes, mas não indiferentes, nunca chega a poder ser totalmente suprimida ou percorrida. Por essa razão, somos chamados a um esforço de permanente aproximação do outro que, afinal, constitui a grande característica da condição humana.

O verdadeiramente humano está para lá do ser no seu esforço de ser. Está para lá das aventuras, ou desventuras, do existir. Situação paradoxal, pois, se por um lado o humano exige a condição do ser autóctone, profundamente enraizado na materialidade, por outro, só ganha sentido na medida em que se torna capaz de se desprender dessa materialidade (BAPTISTA, 2005b). Uma capacidade de despreendimento que, todavia, e tal como dissemos, é inseparável dos próprios movimentos de domiciliação e de familiarização. É com esse sentido que Lévinas

(1992), se referindo a Rimbaud, nos recorda o eterno álibi da metafísica — a verdadeira vida está ausente deste mundo, mas nós estamos no mundo e é nele que somos chamados a realizar a nossa diferença.

## **2 – Abertura, recepção e acolhimento**

A experiência de relação entre duas pessoas que, em rigor, só pode ser vivida como hospitalidade, implica que a consciência desenvolva a capacidade de acolhimento da alteridade que a interpela e a interrompe. Outrem chega ao nosso mundo na condição de *estrangeiro*, como alguém que, vindo de uma terra nunca antes possuída ou habitada, abre, com a sua presença, uma brecha no nosso tempo. A sua chegada fratura, por vezes de forma desagradável e traumática, a seqüência dos instantes tendencialmente percebidos numa lógica de continuidade. Dizemos, por isso, que o tempo da relação não cabe na medida dos calendários e dos relógios. O extraordinário desse acontecimento humano que é a relação interpessoal reside no fato de o lugar de interrupção constituir, simultaneamente, o núcleo de vinculação ao outro ser; ou seja, o ponto de ruptura funciona, ao mesmo tempo, como ponto de ligação, como espaço privilegiado para a emergência dos laços de proximidade.

Os sociólogos falam a esse respeito na “força dos laços frágeis”, pretendendo assim evidenciar as linhas de comunicação e interação entre grupos humanos diferentes, mas cujas identidades vão sendo consolidadas por dinâmicas de mútuo reconhecimento. O interesse crescente pela problemática das redes no âmbito das políticas sociais se enraíza, precisamente, no reconhecimento da existência desse potencial de relacionalidade e de solidariedade que existe em todas as comunidades humanas. O que, nesse caso, é o mesmo que falar num potencial de hospitalidade. No lugar de comunidades que vivem fechadas sobre si mesmas temos comunidades abertas ao fora de si e, nessa medida, em permanente desenvolvimento.

## **3 – Exposição, risco e fecundidade**

Seja em que nível for, a experiência de hospitalidade implica sempre exposição, risco e fecundidade. De outro modo, não podemos falar em autêntica aber-

tura ou entrega. Na verdade, quando outra pessoa entra no universo da nossa mesmidade, nada poderá voltar a ser como antes. Para uma consciência preparada na arte de domínio das coisas do mundo, a vivência da relação constitui uma grande prova de vulnerabilidade. De certa maneira, entramos na aventura da hospitalidade desprotegidos. Mas, se assim não fosse, se optássemos por uma estratégia defensiva, impondo regras e condições, poderíamos ainda a falar de hospitalidade?

Essa é, no fundamental, a questão com que Derrida nos confronta, comunicando nesse aspecto de toda a reflexão levinasiana. O autor fala-nos de uma ética da hospitalidade, colocando, assim, a ênfase numa dimensão de incondicionalidade que deve inspirar e transcender as práticas de acolhimento historicamente condicionadas. Esse condicionamento histórico, importa dizê-lo, é absolutamente necessário. Precisamos encontrar formas concretas de resposta ao apelo de outros seres humanos. O imperativo ético apenas nos recorda o princípio fundamental aonde todas as respostas vão buscar sentido. Ou seja, é preciso dispormo-nos a receber o forasteiro, o estranho, sem esperar contrapartidas ou reciprocidade. Mesmo que isso implique o incômodo e o transtorno de uma visita eventualmente inoportuna. Aliás, mesmo quando desejada, em certo sentido, a entrada de outrem representa sempre a invasão de um espaço e a interrupção de uma rotina.

A ética da hospitalidade é, necessariamente, uma ética da instabilidade e do movimento e, como tal, uma ética da fecundidade. Ainda na linha do pensamento levinasiano, chamamos *fecundidade* à capacidade de permanente reinvenção do tempo, ou seja, a abertura da consciência, como atitude de aceitação e recepção, não tem de ser paralisante, pelo contrário, ela funciona como condição necessária de afirmação de um sujeito radicalmente crítico, criativo e ativo. Enfim, de um sujeito capaz de lidar com os fatores de incerteza e de imprevisibilidade que caracterizam o mundo contemporâneo.

Estamos, no entanto, perante uma exigência que transcende os imperativos de uma racionalidade complexa, dinâmica, flexível e problematizadora. Em nosso entender, e no seguimento das posições dos autores citados, a noção de hospitalidade deve ser valorizada, sobretudo, a partir da sua dimensão ética. Mais do que resposta à complexidade do mundo, a hospitalidade designa uma competência de

cidadania reclamada pelas exigências do viver em comum, pela necessidade de viver com e para os outros em instituições justas (RICOEUR, 1990).

Ao sublinharmos o estatuto ético e moral da noção de hospitalidade, pretendemos evidenciar a responsabilidade de uma subjetividade que, podendo escolher o isolamento e o egoísmo, opta pelas práticas de acolhimento que impelem o ser para lá do ser. Claro que não podemos falar em hospitalidade sem remeter à existência de um universo próprio. A hospitalidade supõe a existência de uma soberania, a posse prévia de um lugar e de um domicílio. Mas o fato perturbante dessa experiência reside na descoberta de que, afinal, o sentido primordial está para além da segurança da morada. Na procura desse sentido somos seres em viagem permanente e, nessa condição, seres que, em nome da sua liberdade, escolhem privar-se da certeza de um regresso reconfortante a casa.

Essa posição não pode, contudo, ser confundida com a apologia gratuita do risco, o gosto do risco pelo risco que sustenta estratégias de vida no mundo contemporâneo. Valorizada como gesto ético, a hospitalidade significa uma casa aberta, exposta. Mas uma casa aberta e exposta a outrem — oferecida e entregue como sinal de uma ligação sem paralelo na esfera econômica. Não existe, pois, nada em comum entre a atitude de hospitalidade e a atitude que caracteriza certas manifestações de individualismo radical associadas à procura de sensações fortes e à exaltação de situações extremas nas quais o indivíduo só conta consigo próprio. Na experiência de hospitalidade, aquele que acolhe é também acolhido porque, na verdade, acaba por receber a hospitalidade que ele próprio oferece.

#### **4 – Geografia da proximidade humana**

Nos pontos anteriores procuramos fundamentar os pressupostos antropológicos que nos levam a advogar por uma geografia da proximidade humana. Acolhemos, assim, uma expressão utilizada por Anne Dufourmantelle (apud DERRIDA, 1997a) ao referir-se à preocupação derridiana em torno da questão da hospitalidade. Recordamos que, neste contexto de problematização, e ao contrário da noção comum, a noção de *proximidade* se refere a uma *não-posição*, a um *não-lugar*. Ou seja, o lugar por excelência da hospitalidade não é o *dentro* ou o *fora*,

mas o *limiar*, a zona de trânsito. Num sentido físico ou geométrico, a proximidade designa o intervalo que separa dois pontos ou setores do espaço, pondo em causa a sua contigüidade. Tomada agora em sentido eminentemente antropológico e ético, a proximidade funciona até como uma relação de contigüidade, referindo-se à dinâmica interpessoal, à experiência de contato, de sensibilidade e de vizinhança entre seres humanos.

Proximidade significa movimento e inquietude — esforço contínuo de aproximação do outro. Porque, como vimos, por mais que tentemos, nunca estamos suficientemente próximos do outro. Constatação desassossegante e incômoda, radicada na consciência de uma distância impossível de encurtar ou anular, mas constituindo, ainda assim, um apelo irrecusável para a experiência de encontro. Citando Anne Dufourmantelle (apud DERRIDA, 1997a), tal como a noção que a inspira, a geografia da proximidade aparece-nos como uma geografia *impossível* e, de certo modo, ambígua, uma vez que se refere à relação de um homem que está, sempre, em falta, em atraso, em transgressão e em digressão.

Radicada numa dimensão existencial e metafísica, a necessidade de uma geografia de proximidade encontra particular justificação num tempo em que um elevado número de pessoas que se vêem desalojadas do seu país e dos seus pertences, privadas de nome, de casa própria e de identidade nacional; essas pessoas são obrigadas a viver numa terra estranha, quase sempre em situação de grande precariedade material. Tais situações desafiam a nossa capacidade de acolhimento ou hospitalidade, razão pela qual Derrida nos convida a retomar a clássica questão sobre as práticas de tolerância. Remetendo-nos para as palavras de Voltaire no *Dicionário filosófico* (2003), o filósofo pergunta:

Como é que escreveríamos hoje este artigo?

Quem o escreveria, com e sem Voltaire?

A essas interrogações o filósofo responde colocando o conceito hospitalidade no lugar conceitual tradicionalmente reservado para a noção de *tolerância* que, na sua opinião, representa uma hospitalidade condicional, circunscrita e prudente. Uma hospitalidade que, desse modo, não chegará a sê-la verdadeiramente. No fundamental, concordamos que o que é preciso é saber relançar a questão num



contexto de contemporaneidade, sobretudo tendo em conta os cenários de complexidade que caracterizam um mundo transformado pela tecnociência e pela mundialização econômica ou telemidiática.

No seguimento do convite feito por Derrida, revisitamos então a noção kantiana de *cosmopolitismo*, tentando agora dar a ela uma perspectiva no contexto de uma comunidade planetária que desejamos inclusiva, democrática, tolerante, solidária e pacífica. O desafio em causa passará, justamente, pela inscrição dos imperativos éticos decorrentes da necessidade de criação de uma *comunidade civil ética*, tal como foi pensada por Kant, num horizonte de cidadania marcado pelos ideais de paz e solidariedade entre pessoas e povos.

Para o filósofo de Koënigsberg, a idéia de uma hospitalidade universal corresponde a um dos princípios considerados necessários para a existência de uma *paz perpétua*, devendo como tal inscrever-se na esfera do direito e não no campo da filantropia. O direito de hospitalidade refere-se nesse caso, apenas à possibilidade do estrangeiro, do recém-chegado, poder ser recebido fora do seu território sem hostilidade. Um direito que, na perspectiva kantiana, resulta do fato de habermos num espaço finito como é a superfície terrestre que, por ser esférica, não permite que os homens se estendam até ao infinito, obrigando-os então a procurar entender-se e estabelecer relações pacíficas entre si. A necessidade de uma constituição cosmopolita que ajude a evitar o conflito entre liberdades no seio de uma mesma comunidade universal é-nos assim justificada. Porque, segundo Kant (1989),

a idéia de um direito cosmopolita não é nenhuma representação fantástica e extravagante do direito, mas um complemento necessário de código não escrito, tanto do direito político como do direito das gentes, num direito público da humanidade em geral e, assim, um complemento da paz perpétua, em cuja contínua aproximação é possível encontrar-se só sob esta condição.

Com Derrida, pensamos que, para poder manter-se viva, a visão kantiana carece de atualização e reajustamento. Porque, se por um lado o cosmopolitismo, tal como nos é apresentado no contexto filosófico kantiano, não responde totalmente ao imperativo de hospitalidade, por outro, a verdade é que ainda não somos

suficientemente cosmopolitas no sentido advogado por Kant. Os cosmopolitas de todo o mundo precisam, então, se unir de novo. “Cosmopolitas de todos os países, mais um esforço!” foi justamente com estas palavras que Derrida (1997b) dirigiu-se aos participantes do primeiro congresso das *idades refúgio* realizado no ano de 1996 em Estrasburgo.

Conceitualmente alinhado numa geografia de hospitalidade e proximidade éticas, o projeto de constituição de *idades refúgio* ilustra de forma paradigmática as possibilidades de uma hospitalidade universal capaz de responder aos desafios de um mundo tragicamente marcado pela violência e pela exclusão. Esse programa foi lançado pelo Parlamento Internacional dos Escritores em 1995, visando a criação de uma rede de cidades destinadas a acolher escritores e intelectuais vítimas de perseguição. Os escritores acolhidos numa *idade refúgio* podem participar ativamente da vida cultural da cidade, desempenhando o papel de embaixadores da sua própria língua e cultura e beneficiando-se de condições que lhes permitem a continuação do seu trabalho criativo. O quadro jurídico e institucional que define as condições de acolhimento está consagrado na “Carta das Cidades Refúgio” adotada pelo Conselho da Europa e aprovada pelo Parlamento Europeu em 1995. A cidade do Porto, onde habitamos e escrevemos estas palavras, aderiu ao programa em dezembro de 1997 numa cerimônia que contou com a presença do próprio Jacques Derrida na qualidade de vice-presidente do Parlamento Internacional de Escritores.

Deslocando para as cidades as responsabilidades outrora confiadas aos Estados, a noção de cosmopolitismo subjacente ao projeto das *idades refúgio* insere-se na linha de cruzamento entre diferentes tradições, constituindo uma proposta inovadora no âmbito das práticas de democracia e de cidadania. Parafraseando Derrida, diremos que as *idades refúgio* constituem lugares preciosos de experimentação. Independentes entre si e, dentro possível, autônomas em relação aos respectivos Estados, as *idades refúgio* desempenham um papel decisivo na reinvenção das estruturas jurídicas internacionais em nível de políticas de asilo e de acolhimento, contribuindo assim para ampliar os espaços de liberdade e de solidariedade. Trata-se, neste caso, de garantir os direitos de cidadania aos intelectuais ameaçados na sua liberdade de pensamento e na expressão pública da sua criativi-

dade. Mas, pelo seu caráter inovador, o exemplo das *idades refúgio* pode servir como referência problematizadora num processo mais alargado de reinvenção de cidadania.

### Considerações finais

A inquietação provocada pelas grandes questões humanitárias do presente que, de modo nenhum, nos pode deixar paralisados, obriga a reequacionar os modos concretos de viver a relação de proximidade com o outro, sobretudo quando o outro se nos apresenta na figura do refugiado, do deportado, do proscrito, do perseguido, do violentado, daquele que, por qualquer razão, vê ameaçado o seu estatuto cívico e social. Daquele que tende a perder, enfim, os seus poderes reais de cidadão. As preocupações derridanianas em torno das questões do cosmopolitismo universal conduzem-nos para essa constatação, convidando-nos a colocar a hospitalidade no coração da vida social, ou seja, a hospitalidade deverá estar presente em todos os âmbitos da vida humana. Não apenas como uma idéia universal reguladora, mas como competência prática, como marca da relação interpessoal, seja qual for o seu contexto de realização. Em todas as esferas do cotidiano, no plano da vida institucional ou na diversidade de territórios de sociabilidade humana, nos locais de trabalho ou de lazer, nos espaços privados ou públicos, é preciso instituir linhas de proximidade que ajudem a consolidar uma geografia desenhada à medida da humanidade do homem.

### Referências

BAPTISTA, Isabel. Lugares de hospitalidade. In: DIAS, C. M. M. (Org.). *Hospitalidade, reflexões e perspectivas*. São Paulo: Manole, 2002.

\_\_\_\_\_. *Dar rosto ao futuro: a educação como compromisso ético*. Porto: Profedições, 2005a.

\_\_\_\_\_. *Capacidade ética e desejo metafísico: uma interpelação à razão pedagógica (no prelo)*, 2005b.

---

BAPTISTA, Isabel. Para uma geografia de proximidade humana. *Revista Hospitalidade*, São Paulo, ano 2, n. 2, p. 11-22, 2. sem. 2005.

DERRIDA, Jacques. *De L'Hospitalité, Anne Fourmantele invite Jacques Derrida à Répondre*. Paris: Calmann-Lévy, 1997a.

\_\_\_\_\_. *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!* Paris: Galilée, 1997b.

\_\_\_\_\_. *Le concept du 11 de Septembre*. Dialogues à New York avec Gioavanna Borradori. Paris: Galilée, 2003.

LÉVINAS, Emmanuel. *Totalité et Infini*. Paris: Kluwer Academic, 1992.

KANT, Immanuel. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Seleção e tradução de Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1989.

RICOEUR, Paul. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990.

VOLTAIRE. *Dicionário filosófico*. São Paulo: Martin Claret, 2003.