

**Uma Responsabilidade Ético-Política para o
Contemporâneo:**

*O Trabalho de Demarcação de Fronteiras entre o Dentro e o Fora e a
Constituição do Entre como Espaço de Mediação na Fronteira dos Estados*

Luisianne Suely Silva Évora

Dissertação de Mestrado em Ciências da Comunicação

Agosto, 2021

(Versão Corrigida após Defesa Pública)

Dissertação apresentada para cumprimento dos requisitos necessários à obtenção do grau de Mestre em Ciências da Comunicação, área de especialização em Cultura Contemporânea e Novas Tecnologias, realizada sob a orientação científica da Professora Doutora Maria Augusta Babo

“Reconhece-te naqueles que não são como tu e eu.”

Carlos Fuentes

AGRADECIMENTOS

Um especial agradecimento à minha professora e orientadora, Doutora Maria Augusta Babo, pela incansável orientação e disponibilidade inabalável e, também, aproveito para expressar a minha gratidão e admiração por ter cruzado o caminho com uma professora cuja subjetividade é inigualável, com a qual todos aqueles que um dia foram estudantes neste curso tiveram a sorte de cruzar.

Um profundo agradecimento à Ana Cruz pela sua implacável disponibilidade em acompanhar, de perto, o meu trabalho durante todo o percurso, do início ao fim. Fruto de intensas discussões em conjunto e pelo seu apoio na correção ortográfica. Um trabalho que permitiu florescer mais uma amizade onde eu pensei que a relação mestre-discípulo tinha já sido extinta há muitos anos das nossas sociedades, eis que aqui a encontro, escondida, mas presente.

RESUMO

A presente dissertação tem o intuito de conduzir o leitor a uma reflexão crítica e aprofundada que parte da construção do sujeito para problematizar questões relacionadas com a construção e delimitação de fronteiras na era da globalização como reflexo do comportamento humano. O conceito de fronteira remete-nos para a ideia de alteridade, visto que estabelece uma separação entre o *eu* e o *outro*, entre o dentro e o fora, onde existe, conseqüentemente, sempre um “entre” que liga o dentro ao fora de uma fronteira. Ao invés de partir das fronteiras para perceber como experienciamos e acolhemos este outro, procurar-se-á conceptualizar a partir da configuração do sujeito, do individual ao coletivo, o modo de organização das nossas sociedades na era da globalização, tendo como horizonte o cosmopolitismo kantiano, em contraste com as sociedades tradicionais. Partindo das diferentes formas de subjetivação onde o contexto social aparece como causa e efeito, poder-se-á desenhar um quadro de comportamentos que refletem o que está na base da elaboração das nossas sociedades, dos motivos por detrás da demarcação de limites entre o *eu* e o *outro*, de uma certa ideia de hospitalidade e o papel da ética e da política nestas transmutações.

Partir-se-á inicialmente da ética de Paul Ricoeur, e posteriormente da perspectiva de Hans Jonas, para situar o sujeito no seio das transformações sociais e, por conseguinte, da sua relação com o outro como causa primária das transformações e novas dimensões que as sociedades modernas abarcam, como reflexo da própria transformação do agir humano. Tentar-se-á traçar o *fio de ariadne* que conduzirá o percurso desta análise, inicialmente antropocêntrico e posteriormente geopolítico, através da qual se optou por não priorizar um *corpus de análise* precisamente pela relevante transversalidade e atualidade do tema em contexto de *globalização*. Optou-se antes por uma constelação de análises individuais, no entanto todas ligadas entre si, que serviu de suporte para a sustentação do tema ao longo de toda a extensão da problemática.

PALAVRAS-CHAVE: Ética, Hospitalidade, Fronteiras, Alteridade, Cosmopolitismo.

ABSTRACT

This dissertation has the intention to lead the reader into a profound and critical reflection which has its starting point in the configurations of the *self* to raise questions related with the construction and delimitation of frontiers in the age of globalization as a reflex of human behavior. The concept of frontier leads us to the idea of alterity since it lays down on distinctions between the *self* and the *other*, between what belongs to the inner side and what is excluded as outsider, hence, because of this distinction, we can always place a "between" which connects the inner side to the outside of a frontier. Instead of departing from the conceptualization of frontier to understand how we experience and welcome the other, we intent to begin with de configuration of the subject, from individual to collective constructions, to understand the paths to social organization in the age of globalization, considering the Kantian idea of cosmopolitanism, in contrast with the traditional concept of society. Starting from the different forms of subjectivation of the self, where the social context if both the cause and effect, it will be possible to draw a frame of human social interactions that reflects what is on the basic structure of the construction of our societies, the motives behind the establishment and separation criterium between the *self* and the *other*, a certain idea of hospitality and the ethical and political role in these transmutations.

Our analyses will star with the ethical perspective of Paul Ricoeur with the aim of placing the subject within the social transformations and, therefore, in his relationship with the other as a primordial cause of modern's societies transformations and its new dimensions, as a reflection of the very transformation of the essence of human action. With Ariadne's thread we intend to establish the path that will lead us into this analysis, initially anthropocentric and then geopolitical, through which it was decided not to prioritize a single *analysis corpus* precisely due to the relevant transversality and actual context of *globalization*. Rather, it was decided to use a constellation of individual analysis, however all linked together, which held the sustainability of our main subject throughout all the extension of the work.

KEYWORDS: Ethics, Hospitality, Frontiers, Otherness, Cosmopolitanism.

ÍNDICE

BREVE INTRODUÇÃO	1
I. DA POSSIBILIDADE DE INCLUSÃO DA ALTERIDADE: um olhar sobre a intenção ética de Paul Ricoeur	5
1. Da Ética à Moral: o espaço de (re)encontro, os valores.....	7
2. O Duplo Papel da Proibição: <i>l'interdit</i>	8
II. A PERVERSÃO DA ÉTICA NO CONTEMPORÂNEO: da transformação da essência do agir humano	11
3. O Agir Político e a Ética do Futuro: o novo universo temporal da responsabilidade. 18	
III. UM OLHAR SOBRE AS FRONTEIRAS NA ERA DA GLOBALIZAÇÃO: aliado às novas formas de agir, o novo modo de organização social (o conceito de <i>borderless</i>).....	28
4. Entre o Estrangeiro e o Absoluto Outro: do outro lado da fronteira	38
5. A Constituição do “Entre” como Espaço de Mediação na Fronteira dos Estados: a hospitalidade na era da tecnologia	45
6. O Dentro e o Fora de uma Fronteira: da hospitalidade à <i>hos-ti-pitalidade</i>	50
IV. «Au-delà» do Cosmopolitismo: a nova ética.....	60
CONCLUSÃO	69
BIBLIOGRAFIA	72

BREVE INTRODUÇÃO

Com a presente dissertação tenciona-se desenvolver uma reflexão crítica sobre o comportamento humano e as suas influências no modo de organização das nossas sociedades dentro do contexto da globalização. Para tal, construir-se-á uma linha de pensamento que parte das configurações da subjetividade, do sujeito numa perspectiva filosófica, onde o *ethos* joga um papel fundamental na relação que o *eu* estabelece com o *outro*. O sujeito, visto aqui, como aquele que relaciona, aquele que se dá sempre numa confluência entre o "tu" (o outro a quem o eu se dirige) e o "eu" que se apresentam nesta relação de intersubjetividade.

Primeiramente, será desenvolvida uma análise dos modos de configuração do sujeito na sua relação com o outro através dos quais tentar-se-á problematizar o comportamento humano e, assim, analisar a sua influência sobre as transformações que ocorreram no modo de organização das sociedades contemporâneas.

O que permitiu revisitar a conceptualização da ética em Paul Ricoeur, no seu conceito mais original para justificar formas de relações inter-humanas tradicionais com o objetivo de contextualizar a temática. O objetivo será o de estabelecer a posição ética desta relação e, a partir daí, desenhar um quadro diacrónico que nos permitirá compreender a influência que as transformações sociais tiveram sobre a constituição do sujeito e a forma como o mesmo experiêcia e acolhe o outro, o estranho o exterior e, por último, os meios através dos quais parte a configuração identitária.

A escolha do tema foi motivada pela sua atualidade e emergência, pela sua transversalidade e importância no que toca a trilhar um caminho que nos leva a uma relação *complementar* entre a ética e a política no contemporâneo. Para tal, o filósofo alemão Hans Jonas permitir-nos-á desenvolver um panorama das nossas sociedades ditas tecnológicas e problematizar a ética na contemporaneidade, tendo em conta as novas dimensões do comportamento humano e as novas responsabilidades que o Humano passou a ter em consideração na modernidade.

Estas duas linhas de pensamento iniciais permitir-nos-ão contextualizar a ética na contemporaneidade e, a partir daí, desenvolver o quadro das suas mutações como efeito das transformações do comportamento humano. Problematizar o comportamento humano é um ponto de partida que nos permitirá, mais à frente, contextualizar e enquadrar todo o panorama por detrás da globalização, nomeadamente, a delimitação de fronteiras, a hospitalidade e o conceito de cosmopolitismo. Não é possível falar do conceito de

fronteira sem remeter para conflito, hospitalidade, alteridade e cosmopolitismo. Assim sendo, todos estes elementos são parte integrante da reflexão que se pretende aqui desenvolver para melhor colmatar a ideia de uma relação ético-política que tenha em conta ou que seja mesmo correspondente a uma nova dimensão da responsabilidade, a nível mundial, que se apresenta no horizonte da era da globalização.

A segunda parte desta dissertação propõe-se avaliar e problematizar o nosso objeto de análise: as fronteiras. Devido ao seu papel relevante no que toca ao discurso da globalização apresenta-se como uma das ramificações centrais da nossa discussão. Primeiramente, porque a questão das fronteiras remete-nos sempre para processos de separação e delimitação ligados a questões identitárias. Aqui a alteridade joga um papel fundamental visto que a configuração identitária se baseia nessa oposição *mesmo/outro*, tendo em conta a conceptualização de Maria Augusta Babo. O outro já contém em si a categoria da alteridade e a relação que esta categoria contém com a primeira categoria: o mesmo. O outro é, primeiramente, outro do mesmo e marca a cesura do sujeito, portanto, de uma divisão interna que define a identidade do mesmo, já não una e completa, mas que incorpora a alteridade. Nesse sentido, se não há identidade sem alteridade, o outro, de um ponto de vista conceptual, aparece como o fundador do mesmo. No entanto, dizer que o outro é sempre da ordem do mesmo, é reduzi-lo ao mesmo, deixando de ser, portanto, outro. Quanto mais o outro for outro, mais assegura a identidade do mesmo. Justamente aqui que esta aporia, que levaria o mesmo a definir a sua identidade em oposição ao outro, se torna relevante para a nossa análise, a questão do limite imposto pelo mesmo frente à ameaça do outro exterior para reforçar a sua identidade interna¹ – a *xenophobia*.

Em segundo lugar, e como consequência da primeira, porque a delimitação de fronteiras implica sempre uma certa violência que lhe é subjacente, a emergência da noção de hospitalidade torna-se aqui fulcral para a problemática do modo como percebemos e acolhemos o *outro*, o *estrangeiro*, outras culturas, outras comunidades que habitam *além-fronteira*. Revisitar a hospitalidade sob o signo de Jacques Derrida e Richard Kearney servirá de âncora para a análise aqui proposta. Problematizar o conceito de hospitalidade e, consequentemente, o seu oposto, a hostilidade, permitir-nos-á traçar um percurso ao longo das motivações por detrás da delimitação fronteiriça e perceber de

¹ Maria Augusta Babo. “Figuras de lo Mismo y de lo Otro: Entre lo Semiótico y lo Político”. *IN SIGNA, Revista de la Asociación Española de Semiótica* (ISSN ed. Electrónica: 2254-9307, ISSN ed. en papel: 1133-3634), n 30, 2021:170-71.

que forma a hospitalidade, mas também a hostilidade, está nela implicada de várias maneiras.

Dada a transversalidade do tema a ser discutido, optou-se por não privilegiar um *corpus de análise* precisamente pela possibilidade de poder traçar um mapa geopolítico a nível mundial que possa sustentar o tema em larga escala. Neste sentido, todas as amostras apresentadas ao longo do desenvolvimento do tema tiveram o intuito de, não só servir de ancoragem do mesmo, mas, conseqüentemente, demonstrar como é que o seu conjunto nos transfere para um ponto único de convergência que seria o próprio quadro complexo da globalização e o seu efeito paradoxalmente aparente. O objetivo desta dissertação foi o de responder à pergunta de partida que serviu de base para o desenvolvimento desta reflexão crítica, de perspectiva essencialmente comunicacional e não política: *Com a globalização permitindo cada vez mais ligações em rede, à escala global, e com a evolução das tecnociências, não estarão as sociedades contemporâneas cada vez mais próximas de um direito cosmopolita, tal como visionado por Kant, ou caminhamos cada vez mais para um distanciamento deste?* Para responder a esta pergunta de partida, tornou-se necessário elaborar um mapa das nossas sociedades globalizadas com o objetivo de captar todo o conjunto basilar que as sustenta e problematizá-las com o intuito de melhor compreender como ela se encontra estruturada e quais as suas repercussões no indivíduo e no coletivo.

O objetivo geral deste trabalho é dissecar um tema que dada a sua complexidade não é passível de ser esgotado na sua problematização, contudo torna-se urgente debruçarmo-nos sobre o mesmo devido a sua atualidade. A globalização veio tornar evidente todo o panorama de conflitos sociais, a nível ético, político-económico e moral que, hoje mais do que nunca, merecem a nossa atenção. O caminho indicado para melhor os solucionar, ou ao menos posicionar-nos no sentido certo em direção a uma solução, seria, não apenas a de trazer estes temas à luz do dia e pô-los sobre a mesa para se tornarem alvo de discussão, mas, atrever-me-ia a dizer que, se calhar, começa a tornar-se imperativo olhar para o problema através de novas perspectivas, novas posições, novos pontos de vista, ou mesmo de dentro para fora, ir ao cerne da questão. É aqui que se posiciona a motivação primordial da escolha do tema: de que forma olhar para o panorama dos conflitos presentes na era da globalização sem que apenas se problematize os mesmos de forma individual, mas sim o que se encontra na raiz destes conflitos, ou da própria globalização, ou, principalmente, o que se alterou na essência do comportamento humano e, conseqüentemente, passou a refletir-se na própria ideia de modernidade - onde

a globalização aparece como auge desta transformação. Ao olharmos para a base, portanto, para o comportamento humano podemos observar uma série de transformações que tiveram implicações fortes relacionadas com a tolerância, a hospitalidade, o outro e, conseqüentemente, com as fronteiras que apenas emergem como última manifestação, exteriorizada, destas transformações.

I. DA POSSIBILIDADE DE INCLUSÃO DA ALTERIDADE: um olhar sobre a intenção ética de Paul Ricoeur

Alteridade e reconhecimento são dois conceitos fundamentais para a base do entendimento ético tratados por Ricoeur em *Soi-même comme un autre* (1990), através dos quais ele fundamenta a ética do bem viver com e para o outro dentro das instituições justas. Para demonstrar em que medida estes dois conceitos podem ter um papel central na ética, é necessário, em primeiro lugar, compreender a distinção que o autor faz entre dois modelos de permanência no tempo – o *caráter* e a *promessa* - através dos quais fundamenta os princípios da mesmidade (*idem*) e da ipseidade (*ipse*). Enquanto a mesmidade, marcada pelo caráter, permite a (re)identificação de um sujeito como o mesmo, designa as disposições duráveis através das quais (re)conhecemos um sujeito distinguindo-o do outro (do não-mesmo), a ipseidade encontra-se mais próxima do comportamento, numa dialética que propõe uma inclusão, uma abertura ao *outro* através da palavra como promessa². Nesta dialética, Ricoeur defende o si como um cogito partido – no sentido de um sujeito que se constitui como tal na medida em que é atravessado pela alteridade -, sendo desta relação primária com o outro que o reconhecimento e a alteridade se apresentam como fundamentais para a ética ricoeuriana.

Ricoeur estabelece as diferenças que separam a ética da moral, tendo em conta duas perspectivas: a ética aristotélica, de caráter *teleológico*, e a moral kantiana, de caráter *deontológico*. Apesar dos dois conceitos remeterem para a ideia de costumes (*moeurs*), o autor foca-se na desconstrução da dupla conotação que adquirem em função do que pode ser *estimado como bom* (*estimé bon*) e o que se *impõe* como obrigatório. Assim, a ética como o suposto e a moral como *obrigatoriedade* encontram, na fronteira dos valores, o seu ponto de ligação onde, também, a possibilidade de comunicação e de reconhecimento se inscrevem. Ao articular as visões teleológica e deontológica à ação, ao nível dos predicados «bom» e «obrigatório», o autor fundamenta a sua replicação na designação do si (*désignation du soi*): a visão ética correspondendo a estima *de si* (*estime de soi*) em contraste com a moral que está ligada ao *respeito de si* (*respect de soi*). Neste sentido, as aporias do dever estabelecem as situações onde a estima de si aparece tanto como fonte quanto como recurso do respeito.

² Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*. Éditions du Seuil, Paris, 1990: 145.

Neste contexto, e apoiando-se no conceito aristotélico de «vie bonne» para fundamentar a ação ética, Ricoeur posiciona o alcançar daquilo que consideramos como uma «vida plena» na finalidade última da nossa ação. O que justifica que o(s) meio(s) estão ao alcance do nosso poder mais do que os fins, isto é, a escolha do curso da nossa ação não é baseada na finalidade porque esta não se encontra no campo da ação, mas sim da *tekhné*, aliada aos fundamentos instrumentais e ulteriores ao agir ético³. As regras morais, por sua vez, estão relacionadas com o campo vasto dos preceitos de ordem técnica, estética e estratégica, já que estes estão intimamente ligados às práticas que aquelas pretendem delimitar, mesmo não estando estes preceitos prescritos na moral.

Ricoeur recorre aos «etalons d'excellence» (padrões de excelência) de MacIntyre que, relacionando-os com a visão ética, permitem, em primeiro lugar, dar sentido à ideia de bem imanente de uma ação na prática, já que este fornece o primeiro suporte para a estima de si (*estime de soi*) - é apreciando as nossas ações que nós nos valorizamos como atores sociais - e, em segundo, dar uma visão do conceito normativo da moral⁴. Não obstante, a visão ética do autor centra-se nos três polos pronominais, «je», «tu», «il», que fecham o triângulo da relação entre ética e moral. Enquanto os polos «je» (*estime de soi*) e «tu» (*solicitude pour autrui*) estabelecem a relação de reciprocidade entre eu e o outro - o primeiro como liberdade da primeira pessoa à iniciativa, o segundo enquanto posição dialógica desta liberdade - o «il» (*les institutions justes*), por sua vez, representa o polo neutro deste triângulo, o da regra, da mediação objetiva entre duas liberdades a partir de uma situação ética já previamente estabelecida. Neste sentido, podemos observar que o polo «il» é exterior à relação ética pré-estabelecida entre os dois primeiros polos, atuando objetivamente de forma a tornar possível a liberdade do «je» (*soi*), tendo em conta a liberdade do «tu» (*autrui*), através de uma codificação de condutas e normas.

A similitude seria o fruto desta relação entre «estime de soi» e «sollicitude pour autrui»: é o que me permite afirmar que não posso estimar-me a mim-mesmo sem estimar o outro como mim-mesmo⁵. O pensamento do autor demonstra que o movimento não parte do polo «je», mas sim do «tu», do outro, sendo o seu surgimento já é em si um apelo

³ *Ibid.*, 204.

⁴ “De quelle manière ces étalons d'excellence se rapportent-ils à la visée éthique du bien-vivre? D'une double manière. D'une part, avant de qualifier comme bon l'exécutant d'une pratique, les étalons d'excellence permettent de donner sens à l'idée de biens immanents à la pratique. Ces biens immanents constituent la téléologie interne à l'action, comme l'expriment au plan phénoménologique les notions d'intérêt et de satisfaction qu'il ne faut pas confondre avec celles de plaisir.” (*Ibid.*, 207.)

⁵ *Ibid.*, 226.

ao qual eu respondo, quer no campo discursivo, quer no campo da ação. Por conseguinte, é uma resposta que, por sua vez, já contém em si a resposta do outro através da qual se estabelece uma relação assimétrica, um *outro* que Emmanuel Lévinas designará por «Visage d'Autrui»; «[...] se (il) situe d'emblée en position de hauteur jusqu'en son dénouement; il m'enseigne et me commande (en même temps qu'il me sollicite du sein de son humilité [...])»⁶.

Assim sendo, a intenção ética consiste em «transformar as diferenças de exclusão, em alteridades relacionais», na citação de Pierre-Jean Labarrière aplicada ao agir ético⁷.

1. Da Ética à Moral: o espaço de (re)encontro, os valores

No que aos valores diz respeito, encontramos-nos na fronteira que separa a ética da moral, mas, também, no espaço de ligação entre uma relação com o outro já eticamente mediada que, com a moral, é inserida no campo da lei e da norma com a intenção de elevar as condições da mesma à universalização e, assim, tornar possível a condição da minha igualdade e de liberdade perante a alteridade. É com o terceiro polo da intenção ética de Ricoeur, o polo «il» - o da regra e da instituição - que marcamos a passagem da ética para a moral. Próximo das noções abstratas de justiça, os valores remetem para uma regra já inscrita na cultura dos costumes que nos precede, como afirma René Simon na sua leitura de Ricoeur. A «étrange quasi-objektivité»⁸, como caracteriza Ricoeur, está ligada à sua aproximação tanto do polo «il» como do polo «je», já que os valores apelam para a questão da apreciação objetiva - «évaluation» - que, por conseguinte, apela às preferências subjetivas.

Em suma, os valores aos quais atribuo a minha preferência abrem espaço para a apreciação do *outro*, pelo que o fator de reconhecimento do direito do *outro* é acrescentado ao fator subjetivo da apreciação, isto é, ao poder particular (individual) de preferir uma coisa à outra⁹. Como um agregado misto entre as preferências de

⁶ René Simon, *Éthique de la responsabilité*. Ed. Cerf, Paris, 1993: 89.

⁷ *Ibid.*, 90

⁸ O caráter *quasi-objetivo* dos valores segundo Ricoeur parte, de um lado, de cada grupo particular dispor de um conjunto de valores subjetivos na sua formação histórica e local, e, por outro, ser a consciência destas mesmas particularidades o que abre o caminho da possibilidade de uma (re)formulação destes valores para o alcance de um consenso mais amplo. Em suma, através da consciencialização destas particularidades abre-se espaço à uma comunicação e consciência coletivas que têm em conta um *consensus* socialmente ampliado destes valores que, por sua vez, permite a sua universalização, logo, a sua legislação. Ricoeur, 1985: 44.

⁹ *Ibidem*.

consciências singulares e os acontecimentos já eticamente determinados, os valores demarcam o ponto de viragem em direção à moral. Esta que, através de condutas definidas pela presença da lei, condiciona as minhas vontades primárias ao abrigo de uma liberdade que tem em conta a possibilidade da liberdade do outro - logo, o dever apresenta-se como uma regra exterior e estranha à minha liberdade em prol de uma relação de igualdade para com a liberdade do outro¹⁰. Como observa Ricoeur, a posição da ética na liberdade torna-se quase que ambígua, no sentido em que ao mesmo tempo que mediatiza a liberdade, esta impõe-se como obrigação, a sua própria transgressão é uma proibição marcada pela severidade da moral, imposta por uma relação de comando e obediência que torna possível o caminho da liberdade e do reconhecimento mútuo. René Simon acrescenta ainda que a autoridade da lei aglomera o fator da proibição mantendo o «tu» (Tu não matarás) na sua formulação, o que adiciona o fator absolutamente anónimo de uma exigência de universalização e, por isso, de uma dimensão legislativa.

2. O Duplo Papel da Proibição: *l'interdit*

Já sobre o campo da moral, a proibição, juntamente com a lei e o imperativo, são as bases que constituem o conceito de «norma», dando forma à sua objetividade. Esta objetividade advém da própria exterioridade que a caracteriza e finalmente da sua pretensão à universalidade, que é alcançada com a lei.

A questão da proibição (*l'interdit*) aparece aqui duplamente caracterizada, no sentido em que ao mesmo tempo que comanda, ou prescreve uma conduta, esta só é possível devido à sua própria possibilidade de transgressão – a sua existência já indica em si que uma conduta negativa é possível. Nesta instância, Ricoeur observa que nos encontramos sob um estado de cisão (*état de scission*) que é marcado pela *quasi-transcendência* dos valores negativos, isto porque uma tal cisão está posicionada dentro do próprio seio da intenção ética como a sua face mais negativa. Este estado de cisão, interno ao sujeito ético, é o que torna possível a moral, isto é, o reconhecimento de que uma consciência moral é necessária para a possibilidade de uma relação de liberdade mútua que, ao estabelecer-se, estabelece também os limites da sua transgressão¹¹.

¹⁰ René Simon, *Éthique de la responsabilité*, 94.

¹¹ “[...] La scission se situe à un niveau plus profond: entre ce qu'on peut considérer comme un procès d'humanisation tendu vers une utopie mobilisatrice toujours à venir, d'une part, et ce qui, d'autre part, en

Nesse sentido, o proibido aparece sob a forma de transcendência que indica, por um lado, a possibilidade do que pode ser negado e, por outro, a impossibilidade ética de o fazer. Aquilo que Emmanuel Lévinas chamará de «*épiphane du visage*», a resistência daquele cuja presença não dispõe de resistência — «*pas de résistance*», no duplo sentido do termo em francês: *sem resistência*, ao mesmo tempo que, *passo de resistência* —, o *absolutamente outro*, como a própria resistência ética. Em prol disto, é concedido ao proibido o duplo papel de *defender* e de *autorizar*, de *traçar barreiras* e de *abrir o espaço* de ação que, por conseguinte, torna possível a abertura ao espaço de *troca (l'échange)* entre o *eu* e o *outro*, abrindo espaço à comunicação, à possibilidade de liberdade e de reconhecimento mútuo¹².

Observamos, no pensamento ricoeuriano, que o agir ético precede a moral em todas as instâncias que permitem uma relação de reciprocidade, igualdade e liberdade entre o *mim-mesmo* e o *outro*. A minha vontade interna comanda sempre a minha vontade arbitrária, sendo com a moral que esta relação se concretiza. A intenção ética posiciona os atores em situação de responsabilidade e de corresponsabilidade, acolhimento e reconhecimento. Contudo é através da mediação dos valores, e de todo o campo do domínio das imposições e obrigações (morais), que, apesar de todas as nossas diferenças, se torna possível a construção de uma vida coletiva e humanamente sensata. A lei posiciona-se em último lugar na cadeia que compõe a intenção ética, representando a exterioridade objetiva e regulada da nossa vontade mais íntima em contraste com a vontade do outro, abrindo, assim, a possibilidade para a universalização desta relação: *uma conduta prescrita deve ser válida para todos*¹³.

Assim, o duplo papel da proibição, que tanto proíbe como defende, marca esta delimitação, ou mesmo imposição, que é justamente o que torna possível o caminho do reconhecimento e da comunicação entre mim e mim-mesmo, entre eu e o outro como objeto primário da minha responsabilidade. No entanto, é também esta necessidade primária de defender que é concretizada com a proibição - *impede-me de matar*, de matar o outro - que representa a severidade da lei. Esta defesa primária torna possível o espaço da troca, mostra que, do ponto de vista da construção do sujeito, não é a moral que recorre aos recursos éticos para a sua realização, mas a ética que sente a necessidade de recorrer

moi et en nous, oppose une résistance à cette effectuation, prend le contrepied de cette «intention» et de ce procès. [...]” (Ricoeur, 1985: 44).

¹² René Simon. *Idem*. 1993: 107.

¹³ *Ibid.*, 110.

à moral como instância última para tornar possível a sua realização na prática. Com o seu caráter subjetivo e exterior à minha vontade particular, a moral já demanda a delimitação de fronteiras para que as variadas vontades particulares possam coexistir no mesmo espaço e, assim, ser legitimada numa vontade coletiva, isto é, dando espaço a possibilidade coexistência de vários grupos em comunidade. Neste sentido, a lei posiciona-se no final desta cadeia com o pressuposto de elevar as condutas de ações que, eticamente avaliadas e posteriormente prescritas, se apresentam como suscetíveis de serem acessíveis a todos universalmente.

II. A PERVERSÃO DA ÉTICA NO CONTEMPORÂNEO: da transformação da essência do agir humano

Através do conceito ricoeuriano de *intenção ética*, podemos retirar algumas características da forma de agir que nos ajudam a compreender o comportamento ético. Numa primeira instância, a relação intersubjetiva é estabelecida entre o polo «je» e o «tu», sendo a presença deste último, em si, aquele que me obriga e me comanda a uma posição de responsabilidade. Em segundo lugar, esta relação é já, em si, uma relação ética, na medida em que o «tu» é o primeiro sujeito da minha responsabilidade e, esta concretiza-se na prática através da minha ação. Por conseguinte, o terceiro polo «il», o polo neutro desta relação, instala-se como condição necessária para que a liberdade de um e de outro possam coexistir ao prescrever normas e condutas que universalizam essa possibilidade. A moral é, neste sentido, fundamental para a concretização prática do agir ético – dado o seu caráter objetivo e exterior ao meu projeto de liberdade, isto é, à minha vontade particular. Estas características, essencialmente antropocêntricas, são as que melhor definem e posicionam a intenção ética no seio de toda a essência do comportamento humano até então interpretada pelo pensamento ricoeuriano que, por sua vez, se baseia na segunda formulação do imperativo categórico de Kant, «agir de modo que trates a humanidade, tanto na tua pessoa, quanto na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio»¹⁴ Esta formulação é o que nos permite posicionar o ser humano como o objetivo primário da nossa ação e, simultaneamente, numa posição de responsabilidade ética.

É este conceito de «ética» sob o signo de Ricoeur - que nos fornece características essencialmente antropocêntricas do comportamento ético – que servirá de base para a fundamentação dos novos contornos que o comportamento humano seguiu. Aliadas às mutações tecno-científicas da modernidade, as novas formas de agir ultrapassam a capacidade de serem avaliadas tendo em conta uma ética pré-moderna. Para uma nova formulação da ética que tenha em conta as transformações da própria essência do agir humano, a tese de Hans Jonas¹⁵ sobre o conceito de *responsabilidade ética* é fundamental para o trabalho que queremos aqui construir, visto que procura compreender as implicações que uma sociedade, tecnologicamente transformada, pode ter no

¹⁴ Immanuel Kant. *Fundamentação da metafísica dos Costumes*. Trd. Paulo Quintela, Edições 70, 2004: 69.

¹⁵ Hans Jonas. *Le principe responsabilité: une éthique pour la civilisation technologique*. Les Éditions du Cerf, Paris, 1993.

comportamento eticamente considerado justo. Mais do que uma crítica à ética de Ricoeur, esta servirá de base para a interpretação, ou mesmo identificação, das implicações que as novas estruturas sociais vêm desencadear a nível ético-moral do comportamento humano.

A essência do comportamento humano sobre a qual H. Jonas se baseia para definir, ou mesmo (re)construir, o conceito de responsabilidade ética, tendo em conta uma sociedade transformada pelas tecnociências. As novas formas de agir, aliadas às tecnologias, vêm levantar uma série de novas questões, a nível global, sobre a posição da ética dentro deste novo quadro, tanto a nível do conceito de dever e obrigação, como a nível de poder do homem. Através destas problemáticas, o autor propõe-se a questionar – em que medida a técnica afeta a própria natureza do nosso agir, não que antes a técnica não se encontrasse ao nosso alcance, mas no sentido em que existe uma grande diferença, a nível do comportamento humano, entre a técnica moderna e a técnica pré-moderna.

Na perspetiva de H. Jonas, o conceito de *responsabilidade* tem duas características fundamentais que partilha com Emmanuel Lévinas, o autor de *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1978). Em primeiro lugar, a condição de refém que caracteriza a responsabilidade pressupõe que *ser responsável* é aceitar *ser refém* de tudo o que há de mais frágil e ameaçador – na perspetiva de H. Jonas, aceitar a nossa existência nesta nova civilização é, simultaneamente, aceitar que somos reféns de todo o porvir da sua continuidade. Em segundo lugar, a condição de irreversibilidade que caracteriza a *responsabilidade*, isto é, a dissimetria radical estabelecida nas relações inter-humanas. Esta dissimetria, na perspetiva de E. Lévinas, é vista como uma responsabilidade sem exigência, baseada na não-reciprocidade¹⁶ - *sou responsável ainda que não tenha resposta* - o próprio «Visage d'Autrui» na relação ética primária.

Tendo isto em conta, as transformações sociais de ordem tecno-científica do mundo moderno, e as suas implicações na natureza, são conteúdos essenciais que H. Jonas utilizará para fundamentar a sua tese sobre uma ética que já não consegue dar resposta às novas formas de agir, no que implica as normas do *bem* e do *mal*, isto é, do que difere um comportamento considerado justo de um não-justo. As formas de agir, completamente

¹⁶ Emmanuel Lévinas conceptualiza a responsabilidade como uma estrutura essencial da subjetividade. No sentido ético, pode ser entendida como a responsabilidade que tenho *pelo* outro mesmo que não seja recíproco, um reconhecimento sem exigência por aquele que se apresenta perante mim como um rosto nu, um rosto que na minha presença impede-me de o matar; “[...] *je suis responsable d'autrui sans attendre la réciprocité, c'est son affaire. C'est précisément dans la mesure où entre autrui et moi la relation n'est pas réciprocité, que je suis sujétion à autrui; et je suis « sujet » essentiellement en ce sens.*” (*Éthique et Infini: Dialogues avec Philip Nemmo*. 1982: 104). Esta sujeição ao *outro* é precisamente o que me torna refém (*otage*), mas é, também, essa mesma sujeição que me transforma em *sujeito – sujeito a*, — sujeito ao (à) servi-lo.

novas, encontram-se estreitamente ligadas à nova forma de *poder* do homem e às suas possíveis criações. O autor ainda afirma que o próprio espaço da prática coletiva, na qual entramos juntamente com a tecnologia, é, em si, um espaço virgem de teoria ética¹⁷. A ciência confere forças jamais conhecidas até agora e encontra na economia o seu impulso - a própria natureza é submetida à exploração do homem com o único propósito de servi-lo na sua conquista. Como forma de progresso, é entendido apenas a exploração do homem sobre a natureza e o seu conhecimento adquirido ao longo do tempo. As capacidades do homem, a sua curiosidade e ambição inextinguível refletem-se irresistivelmente no exercício do seu poder, de tal forma que não pode ser comparado às suas experiências passadas. Todo o conhecimento herdado até agora, relativamente ao que se entende por *comportamento justo*, já não é capaz de justificar a nova ordem de grandeza, muito pelo contrário, a própria conceptualização de comportamento justo já se encontra definida dentro do quadro das novas formas de experiência de vida.

Tanto a ética como as suas características até então conceptualizadas — a «*éthique du prochain*» no dizer de H. Jonas —, os seus princípios de misericórdia, honestidade, justiça, na sua imediatidade íntima, apenas são possíveis na esfera da proximidade da interação humana. Toda a ética tradicional é definida dentro do círculo da proximidade, caracterizada pelo comportamento não-cumulativo da ação, que tem o outro como sujeito primário da responsabilidade do homem. Toda a ética é portadora de um carácter de contemporaneidade, no sentido espaço-temporal da ação, já que a minha responsabilidade é para com aquele com quem partilho o mesmo espaço e tempo de vida. Toda a ética tradicional é antropocêntrica, no sentido em que o objeto de interesse e de responsabilidade do homem é *dele e para* com ele-mesmo e, para o agir dentro desta esfera, estima-se que a identidade *homem* é constante na sua essência e ele-mesmo não é um objeto de transformação técnica. O bem-fazer e o mal-fazer encontram-se próximos da ação, no sentido em que o ato imediato não comporta uma planificação a longo prazo; o lapso temporal para a previsão das circunstâncias é limitado¹⁸. A finalidade da ação é, em si, a sua própria concretização, isto é, a ação está em concordância consigo própria e não com os seus efeitos ulteriores, a finalidade da ação é alcançada com a sua concretização. Todas as máximas do passado apresentam esta restrição à ação imediata; por exemplo, «não faças ao teu *próximo* aquilo que não gostarias que te fizessem a ti

¹⁷ Hans Jonas. *Ibid.*, 14.

¹⁸ *Ibid.*, 22.

mesmo» - por outras palavras, faz aquilo que *podes* fazer pelos outros, desde que o *devas* fazer, e o teu fim, automaticamente, te será dado.

“Ce sont les vivants actuels et qui, d'une façon ou d'une autre, ont commerce avec moi qui ont droit à mon comportement pour autant qu'il les affecte par le faire ou par l'omission. L'univers moral se compose de contemporains et son horizon d'avenir se limite à leur durée de vie prévisible. [...] Toute moralité était ciblée sur ce cercle rapproché de l'agir¹⁹”

Segundo Hans Jonas, é exigida à ética toda uma nova dimensão de responsabilidade quando esta é confrontada com o novo quadro de transformações técnicas da modernidade. O comportamento humano adquire um caráter de grandeza, a nível planetário, dominado pela crescente forma de agir coletiva sobre a individual²⁰: o ator, o ato e o seu efeito já não se aplicam à esfera da proximidade, mas sim aos efeitos a longo prazo, e têm em conta a própria preservação da espécie humana e a biosfera inteira do planeta. A dominação substitui o espaço da contemplação da natureza, como afirma o autor, a possibilidade de uma aplicação prática está na própria essência teórica das ciências modernas da natureza, isto é, o potencial tecnológico é-lhe intrinsecamente inato e a atualização deste acompanha cada parte do seu crescimento. Assim, o poder e o seu uso ganham uma nova dimensão e interesse humanos, visto que são indispensáveis para a própria dominação da natureza.

Ao contrário da ética tradicional que parte do dever para alcançar o poder – assim como nos demonstra a máxima de Kant: *Se deves, então podes*²¹- H. Jonas explica a transformação inversa dessa correlação entre o dever e o poder. Devido a desenvolvimentos, ou mesmo transformações, do nosso poder – e, por poder entende-se o que o homem *pode* fazer, independentemente se *deve*, ou não, fazer – a própria essência do agir humano transforma-se. Nesse sentido, na base do dever, encontramos o poder – *se podes, então deves* - uma responsabilidade que posiciona o *dever* como complemento

¹⁹ *Ibidem.*

²⁰ Neste novo quadro de transformações, o que fornece o horizonte da nossa responsabilidade já não é mais o agente e o ato individuais, mas o agente e o ato coletivos, como afirma o autor, assim como o espaço da proximidade contemporânea da ação também é ela substituída pelo seu porvir indeterminado. (*ibid.*, 28)

²¹ Segundo Kant, se deixarmos-nos levar pelos impulsos, não teremos autonomia ética. Por conseguinte, a ideia de liberdade (seguir a lei) e autonomia (se dar a lei) devem estar aliadas à ideia de dever para que o nosso ato, moralmente definido, esteja em concordância com a nossa vontade e as leis universais que atribui a si próprio. Portanto, a ação praticada por dever rege-se inteiramente por ela livre de qualquer satisfação particular e finalidades ulteriores. A ação moral é determinada então, não pelo objeto da ação ou pela sua finalidade, mas pela preposição que a vontade rege unicamente pelo dever, ou seja, pela lei. (*Ibid.*, 86)

do *poder* e não como seu limite. Neste caso, como explica o autor, estamos perante uma responsabilidade que parte de um correlato de poder: a amplitude e o tipo de poder é que determinam a amplitude e o tipo de responsabilidade²².

“Si le pouvoir et son exercice courant croissent au point d'atteindre certaines dimensions, ce n'est pas seulement la taille mais également la nature qualitative de la responsabilité qui se transforme de telle sorte que les actes du pouvoir engendrent le *contenu* du devoir, que donc celui-ci est essentiellement une réponse à ce qui arrive. [...] Nous devons dire aujourd'hui : «Tu dois, car tu fais, car tu peux»”²³

A antecipação do perigo – a qual o autor denomina de «heuristique de la peur» – é a única possibilidade através da qual os novos princípios éticos podem ser compreendidos e, também, onde as novas obrigações correspondentes às novas formas do nosso poder se encontram inscritas. É a própria perspectiva ampliada de um porvir (*l'avenir*) que caracteriza o objeto da nossa responsabilidade atual, isto porque o progresso técnico, aliado ao marxismo, eleva a utopia ao nível extremo de um objetivo explícito, visto que a tecnologia e a sua característica retroativa introduzem na organização social toda uma nova dimensão que afeta tanto as relações sociais como o próprio sistema económico em si e, com isto, o nosso próprio interesse e forma de agir é, ele também, afetado pelo progresso materialista. A utopia, neste sentido, ganha dimensões extremas à medida que a nossa responsabilidade passa a ser a preservação do já adquirido. O que demonstra que o porvir da nossa responsabilidade atual se centra no perigo ou ameaça daquilo que ainda não existe — da capacidade de preservação da própria espécie humana em si²⁴.

“ [...] la promesse de la technique moderne s'est inversée en menace, [...]. Elle va au-delà du constat d'une menace physique. La soumission de la nature destinée au bonheur humain a entraîné par la démesure de son succès, qui s'étend maintenant également à la nature de l'homme lui-même, le plus grand défi pour l'être humain que son faire ait jamais entraîné. Tout en lui est inédit, sans comparaison possible avec ce qui précède, tant du point de vue de la modalité que du point de vue de l'ordre de grandeur. [...]”²⁵ .

É justamente a transformação na natureza do comportamento humano que, aos olhos do autor, exige, também, uma (re)formulação do que se entende por ética – já que

²² *Ibid.*, 177.

²³ *Ibid.*, 177.

²⁴ *Ibid.*, 15

²⁵ *Ibid.*, 13.

esta se encontra diretamente relacionada com a ação. A necessidade de o homem criar fronteiras entre a natureza e o seu espaço de habitação – o artefacto da cidade, como exemplifica o autor – demonstra a sua necessidade de criar algo de carácter permanente mesmo que, de certa forma, superficial. A nossa própria existência desenrola-se à volta do que muda e do que permanece com o tempo: o primeiro ligado à nossa existência limitada sobre a terra, enquanto o segundo ligado à natureza em si que permanece imutável. O quadro inter-humano que engloba todo o domínio da ética tradicional enquadra-se neste espaço da cidade – *l'artefact de la cité* - que é, também, o que forma todo o domínio da nossa responsabilidade – na cidade, o homem cuida de si-mesmo e, igualmente, da sua existência²⁶.

Por conseguinte, o que o autor enfatiza é a introdução de objetos inteiramente novos (o artefacto técnico) na dimensão da nossa responsabilidade – a biosfera inteira do planeta –, resultado da invenção da ciência ambiental²⁷. Não é apenas a natureza da ação humana que se altera, mas um novo objeto – a natureza artificial – é enquadrado no nosso dever de responsabilidade, já que temos poder sobre ela. Assim, o que se altera no contemporâneo é a dimensão espaço-temporal que ocupa a nossa responsabilidade, pelo que a importância do aqui e do agora de uma ação é substituída pela extensão temporal dos seus efeitos a que a própria *praxis* técnica dá início, desenvolvendo, assim, uma nova dimensão da responsabilidade: o carácter cumulativo da ação, isto é, os seus efeitos.

“ [...] Mais l'auto procréation cumulative de la mutation technologique du monde déborde en permanence les conditions de chacun des actes qui y contribuent et elle traverse seulement des situations sans précédent, devant lesquelles les enseignements de l'expérience sont impuissants. Et même le cumul comme tel, non content de modifier son origine pour la rendre méconnaissable, peut dévorer la condition fondamentale de toute la série, sa propre présupposition. Tout ceci doit être moralement responsable”²⁸.

²⁶ *Ibid.*, 21.

²⁷ Na medida em que o homem ganha consciência da vulnerabilidade da natureza, na sua intervenção técnica sobre ela, esta ganha uma nova dimensão: o que, pela primeira vez, vem introduzir o domínio da preservação da biosfera na responsabilidade do homem, uma dimensão que nunca antes esteve envolta nos interesses das relações inter-humanas. O autor considera esta descoberta do homem como uma das primeiras modificações maiores de ordem técnica que vem resultar numa nova ciência da preservação do ambiente. O perigo, o próprio medo dos efeitos que esta intervenção na natureza pode ter sobre a espécie humana, é o que faz com que esta o torne num dos seus objetos de responsabilidade. Nesse sentido, uma responsabilidade sobre tamanha dimensão é algo que nunca poderia limitar-se à esfera da proximidade e do imediato, visto que a sua preservação advém dos efeitos causais dada a sua imprevisibilidade. (*ibid.*, 24)

²⁸ *Ibid.*, 25.

O conhecimento adquire uma nova dimensão de grandeza para corresponder à amplitude causal da nossa ação. H. Jonas sublinha a distinção entre «savoir prévisionnel»²⁹, mais próximo de uma significação ética, no sentido em que corresponde ao conhecimento ligado à experiência de vida e, simultaneamente, exige um reconhecimento da obrigação do *saber* no controlo do si-mesmo sobre o nosso poder excessivo, e «savoir technique» que engloba o conhecimento técnico ligado à responsabilidade do homem para com a preservação da sua espécie. O homem e a preservação da sua própria existência e essência, no tempo, escapam ao seu poder e capacidade limitada de agir em contraste com a amplitude da sua responsabilidade, uma dimensão para a qual o universo ético carece de capacidade de responder dado ao seu carácter antropocêntrico e de proximidade. Uma tal significação ética teria de ter em conta uma responsabilidade para com o porvir indeterminado e um comportamento que dispõe de uma concordância entre os seus efeitos últimos e a sobrevivência da humanidade. Quando a nossa responsabilidade ganha novas dimensões que escapam ao tempo e espaço da duração de vida, o outro a quem a nossa ação é direcionada em primeiro lugar, passa a ser o objeto secundário da nossa responsabilidade. A própria preservação da espécie humana e de tudo o que na sua existência nos é ainda desconhecido, guia os nossos objetivos de poder e conhecimento, uma tal responsabilidade pede igualmente uma ética inteiramente nova.

O que aos olhos de H. Jonas acontece na modernidade é a própria superação do *homo sapiens* pelo *homo faber*. Este associa o seu triunfo sobre o objeto externo como evolução que, conseqüentemente, o distingue dos seus antecessores, na medida em que o universo tecnológico se propaga e ocupa crescentemente um espaço central na vida subjetiva dos fins humanos, a sua criação cumulativa é a exigência do seu carácter próprio: o já criado exige o seu aperfeiçoamento constante, logo, é dotado de um carácter de *mise en oeuvre* de constante recomeço na esfera da produção. Assim sendo, se a esfera da produção passa a investir no espaço da ação essencial do homem, então a moralidade deve ser aplicada à esfera da produção, de onde até agora esteve à margem devendo fazê-lo, segundo o autor, na forma de políticas públicas³⁰.

“Jamais dans le passé la politique publique n'avait eu affaire à des questions de cette ampleur et recouvrant de telles latitudes de

²⁹ *Ibid.*, 26.

³⁰ *Ibid.*, 28.

l'anticipation projective. En effet, l'essence transformée de l'agir humain modifie l'essence fondamentale de la politique”³¹.

3. O Agir Político e a Ética do Futuro: o novo universo temporal da responsabilidade

A nova dimensão da responsabilidade na modernidade já transporta consigo as transformações de ordem técnica, através das quais a ação coletiva ganha uma certa predominância sobre a ação individual. Se o conhecimento previsível (*prévisionnel*)³², aliado às novas dimensões do nosso poder que a tecnociência fornece, ocupa uma posição central no espaço de ação, então a própria ação fornece-nos uma característica essencialmente nova, que é o peso dos seus efeitos porvir e as suas implicações humanas. Neste sentido, a finalidade de uma ação ganha um grau de importância que se sobrepõe, ela mesma, à própria ação, ou seja, a ação passa a carregar o peso da justificação dos meios que utiliza para alcançar os seus objetivos últimos. Neste contexto, a fronteira que separa *cidade (Urbe)* de *natureza (physis)* desvanece-se à medida que a natureza passa a ser incluída no universo artificial do homem. Para H. Jonas o que desaparece é a diferença que separa o artificial do natural, já que este passa a fazer parte do trabalho artificial do homem com o objetivo de o preservar³³. A questão da *totalidade* do trabalho humano – que atuava até então *sobre si-mesmo e para si-mesmo* – dá espaço à *fragmentação*, no sentido em que o novo caráter do trabalho do homem requer uma dimensão de *abertura* ao aperfeiçoamento que o próprio artefacto técnico exige – a ação tem em vista o seu efeito por porvir. Novas questões passam a ocupar o centro da responsabilidade: «o mundo, o qual hoje construímos, fornece condições para a habitação de uma geração futura?»; o que implica a sua inclusão no quadro das leis da «cidade», mesmo que a resposta a uma tal pergunta carece de plausibilidade e de demonstração. Por conseguinte, uma responsabilidade que incorpora uma *obrigação* prática, a respeito da posteridade, e que tem como princípio de decisão a ação presente, a sua proposição *moral* já não se enquadra nos imperativos da ética da simultaneidade de antigamente³⁴.

³¹ *Ibidem*.

³² O caráter previsível do conhecimento é aqui visionado como a capacidade de antecipar acontecimentos e então, tomar decisões. Um conhecimento que, ao aliar-se às novas formas de poder, adquire a sua capacidade máxima de efetividade. Toda a sua função concentra-se em projetar e fazer com que a ação presente corresponda a essa expectativa no futuro, logo, o fim é o seu objetivo primeiro e o presente, apenas um meio para o alcançar.

³³ *Ibidem.*, 29.

³⁴ *Ibidem*.

“ [...] La présence de l’homme dans le monde était une donnée première, ne posant pas question, d’où toute idée de l’obligation dans le comportement humain prenait son départ. Désormais elle est devenue elle-même un *objet* d’obligation – à savoir l’obligation de garantir pour l’avenir la première prémisses de l’obligation, c’est-à-dire justement la simple présence de candidats pour l’existence d’un univers moral au sein du monde physique; et cela veut dire entre autres préserver le monde physique de manière que les conditions d’une telle présence restent intactes; et cela veut dire protéger leur vulnérabilité contre la menace d’une atteinte portée à ces conditions”³⁵.

O autor exemplifica a diferença que tais transformações, ao nível do imperativo categórico, podem implicar na ética. Em primeiro lugar, o imperativo categórico kantiano – «Agis de telle sorte que tu puisses également vouloir que ta maxime devienne une loi universelle» – exprime uma razão em acordo consigo própria, à medida que supõe a existência de uma comunidade de atores humanos. Neste sentido, a ação está em concordância consigo mesma e, sem se contradizer, mantém-se presente como um exercício universal desta mesma comunidade. Em contrapartida, tal imperativo, adaptado às novas formas de agir que abrangem os novos objetos de ação deveria, segundo o autor, ser (re)formulado desta forma: «Agis de façon que les effets de ton action soient compatibles avec la permanence d’une vie authentiquement humaine sur terre»; ou de forma negativa: «Agis de façon que les effets de ton action ne soient pas destructeurs pour la possibilité future d’une telle vie»³⁶. Em segundo lugar, por efeito, a (re)formulação do *novo* imperativo categórico tem uma maior predominância no campo das políticas públicas do que no da conduta privada. Como explica o autor:

“L’impératif catégorique de Kant s’adressait à l’individu et son critère était instantané. Il exhortait chacun d’entre nous à considérer ce qui se passerait si la *maxime* de son acte présent devenait le principe d’une législation universelle ou s’il l’était déjà à l’instant même: la cohérence ou l’incohérence d’une telle universalisation *hypothétique* devient la pierre de touche de mon choix *privé*. Mais qu’il puisse y avoir une quelconque vraisemblance que mon choix privé devienne effectivement une loi générale ou qu’il puisse seulement contribuer à une telle généralisation, n’était pas une partie intégrante de ce raisonnement”³⁷.

³⁵ *Ibid.*, 30.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ *Ibid.*, 31.

O novo imperativo categórico distingue-se do kantiano da seguinte forma: por um lado, não é o ato em acordo consigo próprio que o caracteriza, mas sim os seus *efeitos* últimos em concordância com a sobrevivência da humanidade porvir. Por outro lado, as consequências *reais* da ação não são de forma alguma consideradas, já que o princípio é o da constituição subjetiva da autodeterminação e não o da responsabilidade objetiva. A universalização a que este imperativo categórico aspira para a sua efetividade não é de todo hipotética, as ações de caráter coletivo, quando submetidas ao *novo* imperativo categórico, *totalizam-se* na progressão da sua impulsão e, por sua vez, o universo temporal é acrescentado ao quadro da moralidade. A dimensão temporal que, até então, se encontrava ausente da perspectiva *instantânea* do imperativo categórico de Kant, ganha uma posição central na ação - como afirma o autor: *notre impératif [kantiano] s'extrapole vers un avenir calculable qui forme la dimension inachevée de notre responsabilité*³⁸.

A figura do herói é um exemplo pertinente daquele que escolheu a vida de aventuras ao invés de uma vida pacata, mas longa. A sua figura evidencia as características próprias da modernidade, as suas ações se encontram presas ao novo imperativo categórico. O herói é aquele que antecipa a sua morte ao escolher o caminho do perigo, com o pressuposto de que as suas aventuras serão contadas mesmo depois da sua morte, o que implica desde logo, a promessa da imortalidade. Mesmo que tais ações sejam a escolha individual do herói, a sua imagem já é uma conotação de alguém que arriscou a sua vida em prol das gerações seguintes. Na perspectiva de H. Jonas, o novo imperativo categórico afirma que nós temos o *direito* de escolher como queremos viver a nossa vida, de a pôr em risco, mas não a da humanidade. Não temos o direito de sacrificar o *não-ser* (*non-être*), aquele que ainda não existe, o sujeito *por vir* das gerações futuras em favor da geração atual, nem mesmo de a pôr em risco³⁹.

Qual seria, então, a relação da ação política com uma dimensão ética de conquista da vida futura? Segundo o autor, estão intimamente ligadas uma à outra. Três são os exemplos que utiliza para fundamentar esta relação e que, conseqüentemente, podem refutar toda a ética anterior a ela. Em primeiro lugar, a conduta da vida terrestre passa a ser guiada pelo sacrifício da felicidade pessoal na perspectiva de salvação eterna da alma. Em segundo, a própria preocupação do legislador e do homem político sobre o bem-estar comum porvir. Por último, como efeito dos dois primeiros acima referidos, a constituição de uma política que tem por base a utopia, no sentido em que integra uma disponibilidade

³⁸ *Ibid.*, 32.

³⁹ *Ibid.*, 31.

total para a utilização dos presentes habitantes da terra como simples meio para a realização de objetivos que os ultrapassam ou, mesmo, que os anulam se se apresentarem como obstáculos à realização dos mesmos. Para o autor, este último é o exemplo mais notável no marxismo revolucionário, visto que o desenvolvimento tecnológico, aliado ao conhecimento e ao poder, vem inserir a representação materialista do desenvolvimento das sociedades no centro do interesse do homem⁴⁰.

Em qualquer um dos três casos, principalmente no primeiro e no terceiro, o porvir é considerado como o caminho possível para o alcance de um valor absoluto que vai para além do *presente* e que, por conseguinte, reduz o presente a uma simples *preparação* para o futuro. O valor, através do qual a avaliação em matéria de conhecimento de um ato forma uma componente essencial da decisão ética, na sua absolutização, (re)posiciona-se à margem da decisão ética ou, mesmo, para além do considerado como uma decisão ética até então conhecida. Na perspetiva de H. Jonas, o valor absoluto carece igualmente da ligação *causal* entre um ato e o seu resultado esperado, visto que tal ligação é essencial na ética da simultaneidade e, neste sentido, ao renunciar a ela, está a renunciar também à posição ética da ação⁴¹.

É justamente o homem político, como Hans Jonas o caracteriza, que é pertinente para fundamentar o novo conceito de responsabilidade que tem em vista o futuro, visto que as novas formas de agir encontram-se fundamentadas na ação coletiva mais do que no ato individual. Se toda a configuração social está baseada numa política da utopia, aos olhos do autor, tal é resultado da necessidade do legislador de desenvolver uma política viável, onde a mesma é vista como a prova da sua durabilidade. Sobre o aspeto temporal, esta mesma durabilidade traz uma característica de constância na sua configuração que é o próprio garante do seu porvir. Por conseguinte, a previsão do homem político consiste na sabedoria que ele dedica ao *presente*⁴², o aspeto durável resulta como efeito secundário da sua ação presente, que é válida para todo o porvir.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ *Ibid.*, 34.

⁴² Na perspetiva do autor, o caráter de constância das ações políticas encontra-se fundamentado no próprio modo como a política está organizada, visto que esta, na implementação dos critérios de “boa ordem”, carece de consciência da sua incapacidade de prever o futuro. Então, todo o fundamento da ação política encontra-se na justificação de que toda a sua criação, no presente, não é mais do que uma projeção daquilo que pretende que prevaleça no futuro. Neste sentido, o futuro é tanto uma ameaça para o até agora construído, em matéria de imprevisibilidade, como ele mesmo é constantemente ameaçado, no sentido em que o futuro é perpetuado no presente, isto é, a sua projeção fundamenta toda existência do presente. (*ibid.*, 34).

“Sans doute l'agir politique couvre-t-il une extension temporelle de l'effet et de la responsabilité plus vaste que celle de l'agir privé, mais dans la conception pré-moderne son éthique n'est nullement autre que l'éthique de la présence, appliquée à des formations de vie de plus grande durée⁴³”.

Como um fenómeno inteiramente moderno, a política da utopia pressupõe uma escatologia da história dinâmica, de antemão desconhecida, como afirma Hans Jonas. Aqui verifica-se uma expectativa do futuro à escala coletiva, onde o “aqui” e o “agora” são substituídos pela expectativa final. Como o objetivo final não pode ser previsto porque a sua realização não é confiada à ação no momento da sua realização, passa a ser pressionado através da ação no presente (*hâter la fin /precipitar o fim*), isto é, a própria ação presente é praticada tendo em conta a sua finalidade como objetivo principal.

“ [...] ils veulent provoquer par une ultime secousse de l'action humaine le royaume messianique ou le royaume millénaire, dont ils estiment le temps venu. En effet certains mouvements chiliastiques, en particulier au début des temps modernes, conduisent déjà dans les parages d'une politique utopique, en particulier lorsqu'ils ne se contentent pas d'une secousse et de la préparation du chemin, mais qu'ils font déjà positivement les premiers pas avec l'établissement du royaume de Dieu, dont il sont une représentation *matérielle*. Pour autant que dans cette représentation les idées d'égalité et de justice sociales jouent en rôle, la motivation spécifique de l'éthique utopique moderne est déjà présente⁴⁴.”

É com o *progresso* moderno que tais transformações, quer a nível de comportamento, quer a nível do conhecimento aliado ao poder, adquirem a capacidade para pressupor que todo o presente é uma etapa preparatória para o que há de vir. H. Jonas defende que tais transformações marcam a rutura com o passado e todo o carácter de atualidade (*événement/acontecimento*) da ética que o segue, assim como a própria estabilidade da natureza humana que ela pressupõe. A nova filosofia da história, o *marxismo*, e toda a ação ética que lhe corresponde baseia-se num porvir que nem os seus atores, nem as suas vítimas, assim como os seus contemporâneos poderão beneficiar. Toda a nossa obrigação no presente já é resultado desse porvir indeterminado e não de uma responsabilidade com o bem ou mal-estar dos nossos contemporâneos onde, por conseguinte, as normas desse presente são elas também transitórias ou mesmo, como afirma o autor, «inauthentiques» / inautênticas. O autor propõe ainda que esta ética –

⁴³ *Ibid.*, 35.

⁴⁴ *Ibid.*, 36.

escatológica e revolucionária – se afirma como uma ética *transicional*, no sentido em que representa a etapa preparatória que criará condições para receber a «ética autêntica» no futuro. Assim, a ética escatológica tem o pressuposto de desenvolver condições no presente para que, ela mesma, seja abolida no futuro dando lugar à ética autêntica.

Em suma, é apenas com o progresso moderno que se desenvolvem condições para a existência de uma ética do futuro que tem em conta um conhecimento previsional, onde a própria responsabilidade assume uma extensão temporal. O universo temporal da responsabilidade é caracterizado pela amplitude do seu objeto (toda a humanidade porvir), pela profundidade do seu propósito (toda a essência do homem porvir) e, por último, pelo progresso técnico e todo o poder que lhe é associado⁴⁵.

Nessa conquista do futuro encontramos-nos perante aquilo que Emmanuel Lévinas⁴⁶ denomina o paradoxo da dualidade existência/existente: pois aquele que existe não pode conquistar nada que ainda não existe. O desenvolvimento das ciências biológicas no séc. XIX aparece como o principal influenciador dessas novas interpretações da vida, enquanto a economia abre espaço onde a luta pela existência aparece na forma de luta por um porvir. O Homem apreende a sua existência em si e transforma-a no objetivo principal da sua luta pela vida, uma luta do já existente pela prolongação da sua existência.

O agir político, ao cobrir uma extensão temporal da responsabilidade, no dever para com o futuro, tende a desenvolver hipóteses através das quais justifica as suas ações no presente. Isto é, a ação está em função constante de algo que não existe (ou ainda não existe) - um futuro que, por conseguinte, faz com que cada atitude presente seja uma preparação constante para receber o futuro. Ao desenvolver hipóteses do que se pretende para o futuro, tendo em conta o que está em nosso poder hoje (poder, riqueza económica, territorial, etc.), a minha ação tem o objetivo de evitar o fracasso ou a perda do já adquirido até agora e é através deste medo do fracasso ou do perigo da perda que escolho a melhor forma de agir para corresponder à esta mesma hipótese. Poder-se-ia ainda especular que o que está na origem da maioria das guerras é esse próprio medo de perder o já adquirido: os Estados agem em resposta às possíveis ameaças futuras relacionadas com os seus poderes, riquezas, culturas, identidades e em resposta à própria hipótese de expansão das mesmas. A maioria dos Estados mantém as suas forças militares sempre prontas para agir no caso de *vir a existir a possibilidade de um tal conflito*: para evitar

⁴⁵ *Ibid.* 37.

⁴⁶ Emmanuel Lévinas. *De L'Existence a L'Existant*. Librairie Philosophique J. VRIN. 1978: 29.

uma “suposta” invasão no futuro (hipótese) age-se, no presente, de forma a defender-se da mesma, e isto acontece porque, quando se vive preservando algo que não existe, as incertezas aumentam com o medo de nunca o alcançar. Em consequência disto, a guerra, na maioria das vezes, surge como efeito desta tensão de presença, ou mesmo, da existência constante de forças militares. São as nossas ações do *presente que* ditam o futuro e não o contrário. Na perspectiva kantiana, a única razão pela qual deveria existir guerra, seria para a necessidade de um Estado se defender de uma invasão e, nesse caso, os militares seriam o próprio povo que, de forma voluntária, se disponibilizariam para defender o seu território⁴⁷.

“Os Estados estimulam-se reciprocamente a ultrapassar-se na quantidade de mobilizados que não conhece nenhum limite, e visto que a paz, em virtude dos custos relacionados com o armamento, se torna finalmente mais opressiva do que uma guerra curta, eles próprios são a causa de guerras ofensivas para se libertarem de tal fardo; [...] Uma coisa inteiramente diferente é defender-se e defender a pátria dos ataques do exterior com o exercício militar voluntário dos cidadãos realizado periodicamente⁴⁸.”

É precisamente o caráter cumulativo que a ação vem adquirir, juntamente com as novas dimensões da nossa responsabilidade, que servirá de base para justificar todo o modo de organização político das nossas sociedades. É esta alteração do modo de agir e as responsabilidades que temos para com o «próximo» que levam às implicações na construção de fronteiras que, por conseguinte, afetam a própria relação que temos com o outro (no processo de aceitação e acolhimento). A divisão e disputa de territórios, as questões identitárias, socio-económicas que, consequentemente, levam a delimitação de fronteiras são, portanto, todos reflexos das novas dimensões que o comportamento humano vem adquirir – onde o agir político aparece como agente principal na nova ordem

⁴⁷ Acerca desta perspectiva kantiana, temos como agente o caso da invasão chinesa no Tibete em 1950. A integração do Tibete na República Popular da China, apesar de ter sido considerado operação de «libertação pacífica do Tibete» pela China, de acordo com várias ONGs, congresso americano, analistas militares e os media, Tibete não teve outra escolha senão assinar o acordo de 17 pontos que deixaria a região sob o controle soberano da China - mais tarde denunciado pelo Dalai Lama no exílio em 1959. A única razão pela qual Tibete dispôs-se, inicialmente, para uma guerra foi com a única razão de defender o seu território contra a invasão da China e nunca para uma batalha de disputa territorial com a mesma, que apenas tinha interesses em retomar o território por razões económico-geográficas. Isto porque, qualquer conflito por parte de Tibete é contra a própria filosofia religiosa budista que está estreitamente ligada à práticas culturais e governamentais – isto porque o governo foi liderado por líderes budistas até 1959. O que se observa aqui é a absorção de um Estado através de invasão populacional (a chinesa) que pressupõe a diluição da população tibetana de forma a anular um povo, uma cultura, através da imposição de força.

⁴⁸ Immanuel Kant. *A paz perpétua e Outros Opúsculos*. Trd. Artur Morão, Edições 70. 2020: 132.

daquilo que poderíamos denominar de «justificações de consciência». As «justificações de consciência» nada mais são do que amortizadores para a nossa consciência que nos permitem transgredir fronteiras ou limites que, do ponto de vista ético, seriam consideradas invioláveis. Aliadas às novas formas de agir, estas justificações aparecem como uma das consequências da nova dimensão temporal da nossa responsabilidade – que ao ter como objeto o porvir indeterminado, faz com que certas ações no presente sejam justificadas através da sua finalidade ulterior ou mesmo, se sirvam dessas bases para justificar ações perversas – e, por sua vez, são estas mesmas justificações de consciência que aparecem como uma das causas da des-responsabilização, ou mesmo ausência de tolerância, que temos para com o «próximo», o outro - ao mesmo tempo que são as mesmas que permitem «matar» o outro se este se apresentar como uma ameaça para o futuro da nossa humanidade. O *outro*, de quem sou responsável, torna-se num «mal menor» a ser *transgredido*. Temos o exemplo de algumas ações com desfechos perversos da lei de «legítima defesa»⁴⁹, implementado nos nossos Estados modernos como direito de alguém se defender de qualquer ameaça contra si ou terceiros que ameaçam pôr em causa os direitos humanos básicos. No entanto, os meios jurídicos implementados por vários Estados, tendo em conta o direito do cidadão se defender de ameaças, têm as suas implicações na própria liberdade do outro na medida em que podem ter desfechos perversos estreitamente relacionados com as novas ambições que abarcam o comportamento humano. A lei «Stand Your Ground», implementada em 30 Estados nos EUA, apresenta-se como um recurso do que se pretende aqui discutir. A diferença desta lei para com as outras nos EUA – como é o caso de «Castle Doctrine» e «Duty to Retreat»⁵⁰ - é precisamente o facto de não exigir qualquer dever de retirar-se antes do uso de força durante uma autodefesa e de não dispor de qualquer espaço de propriedade de ação – portanto, excluindo a defesa de propriedade da casa e de retirar em momento de perigo. Imposta com o intuito de servir de medidas de «lei e ordem» para proteger pessoas

⁴⁹ A lei da legítima defesa confere um direito a um agente se este vir ameaçada a sua vida e não tiver outra escolha senão defender-se. «Age sem culpa quem praticar um facto ilícito adequado a afastar um perigo atual, e não removível de outro modo, que ameace a vida, a integridade física, a honra ou a liberdade do agente ou de terceiro, quando não for razoável exigir-lhe, segundo as circunstâncias do caso, comportamento diferente.» *IN* Artigo 32º e 35º do Decreto de Lei 48/95, Diário da República n.º 63/1995, Série I-A de 1995-03-15. Disponível em: <https://www.findlaw.com/criminal/criminal-law-basics/states-that-have-stand-your-ground-laws.html>

⁵⁰ A lei «Castle Doctrine» implica o direito de não se retirar de uma situação de perigo caso o mesmo abranger a propriedade do dono da casa ou, como em alguns Estados, o espaço de trabalho. Ao passo que o «Duty to Retreat» implica o dever de retirar-se de uma situação de perigo se tal puder ser feito em segurança. *IN* “States that have Stand Your Ground Laws”, junho 2020. Disponível em: <https://www.findlaw.com/criminal/criminal-law-basics/states-that-have-stand-your-ground-laws.html>

forçadas a tomar decisões difíceis em situações de perigo, a lei “Stand Your Ground” levantou uma série de questões éticas e várias controvérsias à medida que ela foi sendo implementada em outros Estados, desde a sua entrada em vigor em 2005 na Flórida. Segundo John Oliver, “Stand Your Ground” é uma lei que não só permite que pessoas com posse de armas possam disparar e matar outra pessoa, como esta ação é ela mesma baseada em percepções de medo – algo que por si só já é subjetivo e difícil de ser verificado. Com isto várias são as implicações associadas à mesma, nomeadamente, a dificuldade em determinar se quem o põe em prática é considerado culpado ou inocente, devido a justificação de qualquer tipo de defesa ser baseada em percepções subjetivas de medo⁵¹.

Não obstante, as justificações de consciência permitem não só justificar ações que por si só implicaria avaliações de nível ético como, conseqüentemente, são as mesmas que levam a que certas barreiras - devido a dimensão ética da nossa responsabilidade e tolerância para com o outro - sejam transgredidas sem qualquer tipo de questionamento da efetividade qualitativa de tais atos. Estas justificações permitem-nos, então, livrar-nos de qualquer responsabilidade sobre o nosso ato presente a favor de uma finalidade “bem justificada”. O caso da USCCA (US Concealed Carry Assistance) – da indústria de segurança que oferece assistência especial em auto-defesa – parece-nos um exemplo por excelência de como existem algumas práticas implementadas que, apesar de servirem de base para boas práticas sociais de defesa, permitem, também, que ações controversas possam passar despercebidas dependendo da intenção daquele que as pratica. A mesma empresa oferece um cartão de associado onde se pode encontrar frases pré-construídas e instruções passo-a-passo de como prosseguir durante uma chamada para a polícia depois de disparar contra alguém⁵². A problemática não está associada a criação de indústrias de

⁵¹ Em 2012 quase 70% dos que proclamaram legítima defesa saíram ilesos de qualquer penalidade judicial devido a lei “Stand Your Ground”. Nos Estados onde esta lei foi implementada verificou-se um aumento em 11% de violência – e um aumento de 600 homicídios cometidos por ano - ao passo que nos Estados onde esta não foi adotada verificou-se uma redução da violência em 2,3%. A par disso, ainda se verifica um aumento ainda maior das desigualdades quando esta lei se encontra no quadro inter-racial – visto que é baseado em percepções subjetivas de medo, suscita ainda mais dúvidas sobre do que se pretende mesmo defender: se é da violência ou mesmo de outros aos quais não nos identificamos. *IN* John Oliver, Last Week Tonight: Stand Your Ground, 17 de Maio de 2021. Disponível em:

https://www.youtube.com/watch?v=vTF-Kz_7L0c&list=PLlcVkb-P1DnML0OSfJq8dS2dHKJPv5KOa

⁵² A saber, o argumento que permite justificar uma defesa também pode facilmente encobrir uma ação injusta, no cartão disponibilizado pela USCCA podemos encontrar a sugestão de procedimentos a seguir após uma situação destas: “I was attacked, feared for my life and had to defend myself”. *IN* Post-Incident Instructions, USCCA. Pelo facto de ser baseado em elementos subjetivos de percepções de medo da parte daquele que se sente ameaçado, torna-se difícil assegurar a veracidade do argumento de quem aplica a lei do “Stand You Ground”. E isto pode ser verificado através das notas acima referidas da percentagem de

auto-defesa nem ao desenvolvimento de práticas que implicam legítima defesa, o problema encontra-se mais próximo do modo como estas leis são aplicadas, de que forma realmente protegem e a quem realmente protegem - a forma como funcionam na prática e, por último, as próprias intenções de quem as utiliza.

Mostrar-se sempre pronto para atacar não nos parece, portanto, uma boa forma de amenizar conflitos, como o próprio Kant observa, antes aumenta ainda mais as tensões existentes e serve de motor de maiores conflitos. Desenvolver práticas de ataque e de defesa pode sim prevenir vidas, no entanto também é importante que se vá ao cerne da questão para se tentar perceber o que, na base, desencadeia tais atos que requerem defesa. Tais conflitos representam precisamente o reflexo de uma identidade que se fecha sobre si mesma, de uma defesa da nossa identidade que consideramos tão una e que nega a transcendência. O levantamento de fronteiras não poderia ser mais do que uma manifestação daquilo que na modernidade tardia representa, *para nós*, o estranho, o impuro que vem assolar e perturbar a identidade una do eu.

peças que saem ilesos de uma situação onde esta lei é aplicada – devido ao facto de esta lei servir de base para a justificação de um ataque em legítima defesa.

III. UM OLHAR SOBRE AS FRONTEIRAS NA ERA DA GLOBALIZAÇÃO: aliado às novas formas de agir, o novo modo de organização social (o conceito de *borderless*)

Vimos até agora que o novo conceito de responsabilidade - que cobre uma extensão temporal da ação - encontra a sua fundamentação mais concreta na ação coletiva, mais que no ato individual, já que o homem passa a ter uma responsabilidade para com a preservação da sua própria existência e, simultaneamente, com a ecossfera inteira do planeta, isto é, perde o seu caráter estritamente antropocêntrico. Vimos, com Hans Jonas, que este novo universo temporal da responsabilidade está, por conseguinte, diretamente relacionado com as políticas públicas, logo, com o ato do homem político. Tendo isso em conta, definir-se-á o conceito de fronteira de acordo com a contextualização acima apresentada na tentativa de compreender quais são os efeitos da ação política na constituição de fronteiras. Consecutivamente, explorar-se-á como estas *novas* fronteiras refletem as novas formas de organização socio-governamental no contemporâneo e em que medida se distinguem da antiga conceptualização de fronteira.

A fronteira consiste em delimitações físicas, geográficas, ideológicas e simbólicas quando ligadas a questões emocionais e racionais de uma determinada visão do mundo que orientam uma forma padrão de ação e pensamento de um grupo, desenvolvidas pelo homem e têm a função de *distinguir/separar, delimitar/defender*. Ao ser estabelecida, a fronteira tende a distinguir entre o dentro e o fora, o conhecido e o desconhecido e, simultaneamente, representar os limites entre estas mesmas distinções, ou seja, onde o *fora* termina e começa o *dentro*, o que pertence a um espaço (territorial) ou ideologia (religião, crenças) e o que se encontra excluído desta. Segundo Maria Regina Marchueta, desde o início dos tempos existiram fronteiras, naturalmente construídas, mares, terras, desertos, rios e montanhas, que, até hoje, separam territórios. No entanto, as fronteiras podem ser ideológicas, históricas, culturais, civilizacionais, políticas, isto é, convencionalmente construídas pelo homem⁵³. Na antiguidade, a noção de fronteira era de extrema importância para as religiões, onde assumia um forte sentido simbólico e tinha a função *mágica* de «exorcizar» a sociedade e de expulsar para fora todas as forças malignas, mantendo dentro do espaço apenas as divindades que tinham a função de proteção⁵⁴. Neste contexto, as fronteiras demarcavam o espaço de atuação dos deuses,

⁵³ M^a Regina Marchueta. *O Conceito de Fronteira na Época da Mundialização*. Ed. Cosmos, Instituto da Defesa Nacional. Lisboa, 2002: 24.

⁵⁴ *Ibid.*, 26.

mantendo os demónios para além dos seus limites, onde habita o desconhecido. Segundo Richard Kearney o conceito de «bode expiatório» surge desse segmento da dualidade puro/impuro, da necessidade de expulsar o *outro* e, assim, distinguindo-o do *mesmo*. O povo «escolhido» de Deus executava um ritual, anualmente, «O Grande Dia da Expição»⁵⁵, onde se sacrificava dois bodes como forma de limpar os pecados. Durante este ritual, um padre escolhia dois bodes, um deles com o nome *Azazel* (impuro) e o outro como Yahweh (o puro). Os dois eram sacrificados e o sangue deste último era derramado sobre as cortinas e todos os cantos do santuário segundo o “rito de expiação pela impureza dos Israelitas” e, assim, eliminando toda a impureza destes. Já no bode considerado impuro eram «depositados» todos os pecados e males do povo israelita e enviado para viver no deserto, fora dos limites da cidade e, assim, expulsava-se da comunidade todo o mal existente. Neste contexto, o bode era sacrificado para conter o mal, sendo ele próprio inocente, visto que não tinha nenhuma relação com os males, os quais lhe eram incutidos. Com a performance deste ritual o povo ficava liberto dos seus pecados e livre para representar a nação *sagrada*, ao serviço do Senhor⁵⁶.

Este conceito de fronteira, ligado ao sagrado, que separa e distingue na base da dualidade puro/impuro, encontra o seu fundamento concreto especificamente no domínio simbólico, visto que a própria noção de impureza é, ela mesma, uma ideia relativa. Como a própria antropóloga Mary Douglas explica: «a impureza nunca é um fenómeno único, isolado: onde houver impureza, há sistema»⁵⁷. Estes rituais, relacionados com a expulsão do impuro, como exemplificado acima, demonstram-nos uma certa ordenação e classificação através das quais pretende-se eliminar/repelir os elementos impróprios: «concebemos a impureza como uma espécie de compêndio de elementos repelidos pelos nossos sistemas ordenados». Nesse contexto, a impureza representa o resíduo, o abjeto repellido do nosso esquema de organização/classificação. A santidade, como afirma a autora, está ligada ao atributo de Deus, a sua própria raiz etimológica significa separar (*set apart*), ao mesmo tempo que a ideia de santidade abrange também a de totalidade (*completeness*): «a lei exige-a [a perfeição física] a todas as coisas apresentadas ao Templo e a todas as pessoas que dele se aproximam: os animais oferecidos não podem ter deformidades, as mulheres têm de ser purificadas após o parto, os leprosos devem

⁵⁵ Referência ao texto bíblico, Levítico 16. In KEARNEY, Richard. *Strangers, Gods and Monsters: Interpreting otherness*. Ed. Taylor & Francis, e-Library, 2003: 26.

⁵⁶ *Ibid.*, 27.

⁵⁷ Douglas, Mary. *Pureza e Perigo: Ensaio sobre a noção de poluição e tabu*. Trd. Sónia P. da Silva. Edições 70, 2000: 30.

estar separados dos outros homens [...]»⁵⁸. A própria ideia de santidade era expressa de modo «exterior, físico, na exigência do corpo considerado como um receptáculo perfeito»⁵⁹. Tanto Mary Douglas como Giorgio Agamben problematizam a ambivalência do termo *sagrado* ao estar sempre associado à noção de impureza, tabu e, portanto, muitas vezes difícil separar e demarcar um limite entre os dois. Agamben analisa o conceito de *tabu*, que resgata da obra de Robertson Smith (1889) – *Lectures on the religion of the Semites* – através do qual reitera a ambiguidade do termo que, tanto remete para regras de santidade do que pertence aos deuses, como remete, paralelamente, para as regras de impureza daquele/daquilo que é afastado ou isolado de tudo o que é sagrado e humano⁶⁰: «[...] entre as duas espécies de tabu não há uma clara linha de demarcação, e também em povos mais evoluídos a noção de santidade e a de impureza tocam-se muitas vezes⁶¹»⁶². No entanto, as fronteiras seriam apropriadas pelo homem moderno – político - com o intuito de estabelecer limites entre territórios e grupos diferenciados e, simultaneamente, contribuir para o desenvolvimento dos seus interesses particulares. A fronteira surge, nesse sentido, da necessidade, não só de proteger, mas também de fundar o próprio sentido de identidade na oposição entre o *eu* e o *outro*, entre o conhecido e o desconhecido⁶³. No plano político a ideia de fronteira, como limite de direitos de propriedade, vem constituir o espaço de domínio do Estado e do soberano e, por conseguinte, transferir o direito privado para o direito público das relações entre Estados⁶⁴. Neste contexto, a fronteira assume tanto a função de organizar diferentes grupos, dividindo-os, como a de construção de identidade baseada na alteridade, distinguindo-os. Por conseguinte, a ideia de identidade constitui-se com base em diferenciações, isto é, na oposição ao *outro*, instala-se um «eu» que apenas existe na dualidade mesmo/não-mesmo. Visto que o não-mesmo pressupõe o outro, como afirma Maria Augusta Babo, o outro já é o próprio fundador do mesmo, pois não existe identidade sem alteridade. Esta oposição, através da qual a identidade do mesmo é instalada, só é possível porque o outro é sempre o outro do mesmo, deixando de ser,

⁵⁸ *Ibid.*, 41.

⁵⁹ *Ibid.*, 42

⁶⁰ Agamben, Giorgio. *O Poder Soberano e a Vida Nua: Homo Sacer*. Ed. Presença, Lisboa 1998:76.

⁶¹ Robertson Smith, 1889:152-53, *apud* Agamben, 1998: 77.

⁶² Agamben ainda reafirma que «O puro e o impuro não são, portanto, dois géneros separados, mas duas variedades do mesmo género, que compreende as coisas sagradas [...] Com o puro faz-se o impuro e vice-versa: a ambiguidade do sagrado consiste na possibilidade desta transmutação.» (Durkheim, 1912: 446-48, *apud* Agamben, 1998:78).

⁶³ Marchueta, *idem.*, 24.

⁶⁴ *Ibid.*, 26.

portanto, outro – esta aporia leva o mesmo a ser definido em oposição ao outro: «Cuanto más el otro es Otro, más asegura la identidad de lo Mismo»⁶⁵. As primeiras barreiras – fronteiras- já se encontram instauradas, politicamente, nesta separação identitária estabelecida pela aporia mesmo/outro. Aqui o outro apresenta a primeira exteriorização, portanto, um limite que vem reforçar a identificação do mesmo, visto que a alteridade se mostra como um «absoluto inegável»⁶⁶.

Não obstante, as fronteiras têm sempre subjacente um caráter de conflito, hostilidade e violência dado o seu duplo sentido defensivo/ofensivo que, segundo Regina Marchueta, está relacionado tanto com ideais de expansão e conquista territorial, exercidos através de poder, como com sentimentos de medo do desconhecido, onde servem de proteção contra possíveis invasões de grupos externos considerados hostis⁶⁷. Neste seguimento, a autora distingue fronteiras «móveis» de fronteiras «estáticas», as primeiras revelando um caráter expansionista de territórios em novas conquistas, ao passo que as segundas revelam um caráter defensivo, mais estável e duradouro, que tende a demonstrar uma certa renúncia à anterior dinâmica expansionista. Embora mesmo de caráter conservador, as fronteiras estáticas tendem a reagir a desafios externos quando ameaçadas, a fim de preservar a paz⁶⁸.

A contextualização histórica da noção de fronteira como princípio de territorialidade surge com a queda do feudalismo e o início da construção do Estado, modelo estritamente territorial submetido ao poder absoluto do soberano, que representa a função e reputação da eficácia política. Da construção do Estado deriva a formação do Estado-Nação (povo – território – nação) de caráter étnico-cultural, que tende a concentrar e fechar, ainda mais, um povo sobre si mesmo ao fazer coincidir as fronteiras territoriais (do Estado) com as linguísticas, culturais e económicas e, assim, isolando-o de outras sociedades estrangeiras. Como observa Marchueta, o caráter tanto unificador como divisório das fronteiras dos Estados-Nação, está mais relacionado com a vertente social e política do que com questões geográficas ou religiosas⁶⁹. Assim o novo conceito de fronteira, ligado ao Estado-Nação, surge como unidade estruturante da nação que, simultaneamente, representa um dos elementos de exercício de poder. À medida que a

⁶⁵ Maria Augusta Babo. “Figuras de lo Mismo y de lo Otro: Entre lo Semiótico y lo Político”. *IN SIGNA, Revista de la Asociación Española de Semiótica* (ISSN ed. Electrónica: 2254-9307, ISSN ed. en papel: 1133-3634), n 30, 2021:172.

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ Marchueta, *idem.*, 26.

⁶⁸ *Ibid.*, 28.

⁶⁹ *Ibid.*, 29.

religião vai perdendo o seu poder sobre a constituição política dos Estados, as fronteiras perdem, simultaneamente, o seu antigo significado simbólico ligado à religião. Surgindo da necessidade cada vez maior de um instrumento de controle social, tanto interno como externo, a ideia de fronteira demonstra um caráter cada vez mais abstrato e convencional e, embora a sua função rígida tradicional de delimitação física entre espaços geográficos tenha ainda alguma importância, esta tende a desvanecer-se à medida que a aceleração das formas de comunicação e trocas interculturais e económicas vai adquirindo força a nível mundial⁷⁰.

Todas as transformações que a ideia de fronteira foi sofrendo ao longo dos tempos demonstram-nos o quanto o conceito é estritamente convencional e abstrato. A sua simbologia altera-se à medida que a própria ideia de organização social se vai alterando e, claro, à medida das transformações que esta vai sofrendo ao longo dos tempos. Embora sempre presente, o conceito de fronteira tende a ajustar-se à ideia que o homem tem sobre o meio que o rodeia e às próprias transformações técnicas que o envolvem. Se antes as fronteiras tinham um significado simbólico religioso muito mais presente, este estava ligado ao fato de as próprias sociedades estarem constituídas em torno do poder da igreja sobre a *polis*. À medida que o poder sofre uma descentralização da igreja e passa a constituir-se em torno do Estado, o conceito de fronteira ganha um sentido mais próximo de direitos de propriedade e territorialidade e, conseqüentemente, um caráter socioeconómico – diminui o seu significado religioso/espiritual e ganha um lado mais representativo e materialista. No entanto o sintoma nacionalista, a partir do séc. XIX e XX, vem introduzir novos contornos à volta da delimitação fronteiriça e traz consigo uma nova problemática inerente ao próprio sistema de configuração das fronteiras, o que traz todo um novo panorama de conflitos associado a ele. Contextualizando, com o avanço exponencial das formas de comunicação entre povos e com o aumento das possibilidades de trocas, culturais e económicas, a nível mundial, o conceito rígido e tradicional de fronteira, ligado a ideias de separação, territorial e ideológica e de expansão conflituosa, vai-se desvanecendo. Substituído pelo novo fenómeno de *grandes espaços*⁷¹, o conceito de fronteira surge como consequência de novas perspectivas políticas de organização socioeconómica. O projeto europeu, que se constituiu após a segunda Guerra Mundial, é um exemplo concreto do que se encontra na origem desses grandes espaços: inicialmente, união política e económica entre Estados e, mais tarde, «livre circulação» – concluída

⁷⁰ *Ibid.*, 35.

⁷¹ *Ibid.*, 37.

com o conceito de Mercado Único baseado nas «quatro liberdades» (livre circulação de mercadorias, de pessoas, serviços e capitais)⁷² É neste princípio que se fundamenta a ideia de “Europa sem fronteiras”, pressupondo o desenvolvimento de *grandes espaços* que funcionam como intermediários da mundialização, como explica Marchueta⁷³, recorrendo à globalização, de forma a esbater a fronteira unitária tradicional que, embora ainda com características assentes a nível geográfico, tende, de forma crescente, para uma maior transparência, permeabilidade, porosidade e mobilidade.

É com a perda e, mesmo, desvalorização das fronteiras físicas, como efeito da criação de grandes espaços, que vai verificar-se uma proliferação do sintoma nacionalista à volta de novas fronteiras físicas «reerguidas» por razões xenófobas. No final do século XX, pode observar-se uma (re)construção de “muros” de delimitação identitária como consequência da abertura e polarização de fronteiras territoriais: com a queda do Muro de Berlim (físico) e Cortina de Ferro (ideológico-ideológico-imaginário) no final da Guerra Fria, verificou-se uma propagação de conflitos relacionados com questões identitárias, religiosas e étnicas que, por conseguinte, veio resultar na construção de novos “muros” físicos como é o caso do Muro da Cisjordânia – em construção desde 2002, pelo Estado de Israel, à volta da Palestina com o objetivo de separar os árabes dos judeus -, o Muro de EUA/México – construído a partir de 1994 na fronteira territorial entre Estados Unidos e México. Este último, controverso no que toca a sua finalidade última, visto que o tratado de NAFTA (sigla em inglês para Tratado Norte-Americano de Livre Comércio) engloba tanto o México, como os EUA e o Canadá (este último, não dispendo de qualquer barreira física imposta ou conflitos fronteiriços com os EUA). Outro conflito que vem reforçar esse retorno de delimitações fronteiriças, ligado a questões de identidade, é a guerra dos Balcãs no final do séc. XX – a desintegração da Jugoslávia de Tito levou a que líderes pós-titistas recorressem ao nacionalismo para se legitimarem na «nova ordem» europeia⁷⁴ - e, enfim, a guerra da Síria, no séc. XXI – que levou ao fechamento das fronteiras europeias devido ao elevado fluxo de sírios que fugiam da guerra no seu país, especialmente na rota dos Balcãs por onde podiam prosseguir a pé.

⁷² “A história da União Europeia” disponível IN https://europa.eu/european-union/about-eu/history_pt.

⁷³ Regina Marchueta, *Idem*, 39.

⁷⁴ Como afirma Carlos Santos Pereira IN *Da Jugoslávia à Jugoslávia* (1999), em relação ao projeto de confederação balcânica para a «nova ordem» pós-guerra fria: «Um novo “muro”, empurrado lá mais para leste, mas talvez ainda implacável. [...] Transformados pela história de uma zona de instabilidade permanente, atirados para uma marginalidade constante, os Balcãs não viveram os processos sociais e económicos que serviram de cadinho ao amadurecimento da democracia na Europa Ocidental.» (1999: 643).

Este reforço das fronteiras externas da Europa, controverso e ambíguo na sua dimensão político-ideológica, portanto, simbólica, surge como sintoma de nacionalismo-xenofobia numa época em que o próprio projeto europeu se assume como uma «Europa sem fronteiras». O pico histórico das migrações ilegais na Europa, que foi atingido em 2015 com a guerra da Síria, levou a que vários países europeus que fazem fronteira com os países não pertencentes à UE reforçassem ou mesmo criassem barreiras para impedir a rota migratória daqueles que procuram asilo noutros países, como é o caso da Hungria. Ao longo da fronteira com a Sérvia (país não pertencente à UE), a Hungria levantou em 2015, no pico da crise migratória, uma vedação de arame farpado para se proteger contra migrantes que tentavam chegar à União Europeia por terra⁷⁵. Entretanto, apenas dois anos depois em 2017, levantou uma nova (segunda) vedação na fronteira com a Sérvia – recordando que o país é uma das principais portas de entrada para aqueles que pretendem chegar à UE por terra, pela rota dos Balcãs⁷⁶.

No contexto da globalização, as fronteiras adquirem novos significados que tendem a refletir as novas formas de organização social baseadas em interligações de potências mundiais. As abordagens sociológicas sobre esse conceito de fronteiras invisíveis, permeáveis, exploram a ideia destas como «seres» subjetivos, estreitamente ligados a definições individuais e de grupo que são, por sua vez, construídas com base em experiências subjetivas. Uma das abordagens, que inclui o conceito acima definido, foca-se no ser humano e nas suas ações, propondo uma imagem da sociedade em constante movimento e transformação e, conseqüentemente, transformando padrões da ação humana e, logo, modos de interação. Esta abordagem sobre o conceito de fronteira desenvolve-se em duas direções, a direção *sociopsicológica* e a direção *centralista*⁷⁷. A primeira direção aponta para as motivações, razões, atitudes e intenções que levam ao estabelecimento de fronteiras, ao passo que a segunda se encontra focada em questões relacionadas com os valores, símbolos e regras. Nesta perspetiva, o conflito inerente às fronteiras encontra-se presente nas variáveis *transicionais* (*soft variables*) como o valor simbólico e cultural que define a percepção interna da separação entre o que é «meu,

⁷⁵ Ana Gomes Ferreira IN “O arame farpado na fronteira entre Hungria e a Sérvia tem pedaços de roupa”, *O Público*: Agosto de 2015. Disponível em: <https://www.publico.pt/2015/08/30/mundo/noticia/o-arame-farpado-na-fronteira-entre-a-hungria-e-a-servia-esta-cheia-de-pedacos-de-tecido-1706429>

⁷⁶ José Fialho Gouveia IN “Hungria levanta uma nova vedação na fronteira com a Sérvia”, *Jornal Diário de Notícias*, Fevereiro de 2017. Disponível em: <https://www.dn.pt/mundo/hungria-levanta-nova-vedacao-na-fronteira-com-a-servia-5694905.html>

⁷⁷ Klusáková, Luda e Ellis, Steven G. *Frontiers and Identities: Exploring the research area*. Ed. Plus – Pisa University Press, 2006: 17-18.

nosso» (conhecido) e o seu oposto (o que é deles- o desconhecido). Esta nova abordagem caracteriza a fronteira como não-territorial: histórica, simbólica e psicológica. Na contemporaneidade, surgem várias teorias sociológicas sobre o conceito de fronteira que têm em conta a dualidade estrutura/cultura que passa a fazer parte da sua configuração. Esta segunda abordagem demonstra-nos que, à medida que a cultura *fornece* recursos sobre a ação partindo dos valores (que define os seus objetivos), das normas (que especificam os seus significados), o símbolo e os códigos que expressam o seu conteúdo cognitivo, a ação, em si, está constantemente a moldar e a definir a cultura como um cúmulo de ações coletivas e individuais⁷⁸.

Esta abordagem sociológica enquadra-se na fase de modernidade tardia em que nos encontramos, juntamente com as novas tecnologias, onde a noção de fronteira está estritamente ligada à ecologia social, centrando-se na análise das relações entre o território e a comunidade que o habita. As novas formas de organização social – que surgem, simultaneamente, como efeito e causa da globalização – tendem a refletir a própria ideia que temos sobre fronteira, já que o homem político representa uma peça fundamental nestas transformações, o que, de certa forma, nos ajudará a compreender o que se encontra na base do estabelecimento destas novas fronteiras. Tendo em conta que nesta perspetiva, dentro do contexto político, cultural e económico, as fronteiras são constantemente criadas, moldadas e transformadas de acordo com os agentes sociais (grupos e indivíduos), elas indicam então a existência de uma relação dialética entre *condições estruturais, novas necessidades e objetivos sociais*⁷⁹. Se por um lado, as fronteiras servem para delimitar territorialmente o espaço de atuação de um grupo ou comunidade e, assim, proteger os seus recursos materiais e simbólicos, por outro lado, estas mesmas fronteiras são construídas tendo por base objetivos e necessidades específicos destes mesmos grupos e comunidades, o que faz com que a fronteira represente, simultaneamente, o recurso a que recorrem para distinguirem-se de outros e o reflexo deste comportamento baseado em sentimentos de pertença e de identidade.

Numa época de mundialização, onde a tecnologia representa um papel importante quer como impulsionador das novas formas de relação inter-humanas quer como ameaça a estas, o seu carácter permeável permite ultrapassar quaisquer tipos de barreiras para a sua efetividade fazendo com que, simultaneamente, seja posta em causa a própria função e fragilidade das fronteiras. O poder, aliado às tecnologias, e às novas responsabilidades

⁷⁸ *Ibid.*, 19.

⁷⁹ *Ibidem.*

das políticas públicas para com a ecosfera planetária, vem evidenciar um caráter inteiramente novo que as fronteiras adquirem com a globalização. Cada vez menos ligadas ao conceito de delimitação territorial e de segurança, as fronteiras representam, mais do que nunca, os efeitos da alteração dos próprios interesses, de caráter coletivo, do homem. As novas responsabilidades, que surgem como efeito da transformação da essência do agir humano, correspondem às novas finalidades que as políticas públicas adquirem ao incluir, nas suas obrigações, a ecosfera inteira do planeta, o que faz com que as fronteiras, hoje, trabalhem para a sua própria diluição futura. Neste contexto, as novas fronteiras tendem mais para a função de estabelecer, ou mesmo desenvolver, relações e defender ideais relacionados com o futuro económico e político entre potências mundiais, do que de delimitação do espaço de atuação dos interesses nacionais. Na perspetiva de Marchueta a noção de interesse nacional vai-se tornando cada vez mais expansionista tendo em vista questões que estão para além do território do Estado, devido a efeitos impulsionados pelos processos de cooperação, integração e mundialização, fazendo com que estes tenham projeções para os domínios transnacionais⁸⁰.

No entanto, os efeitos da globalização tendem a desenvolver novas formas de alienação no que diz respeito à integração, sentido de pertença e identidade. O modo de organização dos *grandes espaços* não só parece constituir exceção, no modo de adesão de outros Estados (pelo seu caráter estrangeiro) à nova ordem regional, como as próprias tentativas de adesão de outros Estados são orientadas por estratégias políticas de poder pessoal ou de consolidação dos Estados dominantes⁸¹ - um exemplo disso seria o próprio caráter eurocêntrico do modelo europeu de integração. Tudo isto evidencia a forma crescente de desterritorialização das políticas públicas e da noção de cidadania, visto que o próprio Estado vai perdendo a sua força de intervenção política, de caráter soberano, à medida que a desvalorização territorial cresce como sintoma da formação de grandes espaços. Este fenómeno vem provocar uma crescente dissimetria a nível regional, embora a simetria seja indispensável para o sucesso de qualquer forma de integração que, conseqüentemente, cria espaço para o desenvolvimento de conflitos ligados a sentimentos de pertença e de representação na ordem internacional. Como afirma Marchueta:

“Paralelamente à formação de grandes espaços, relativamente aos quais ainda pairam dúvidas quanto à sua verdadeira natureza, seja ela de integração ou de simples cooperação, parece apontar-se para uma nova

⁸⁰ Marchueta, *Idem.*, 42.

⁸¹ *Ibid.*, 43.

hierarquia das potências, em função das respectivas capacidades, potencial de riqueza e inovação tecnológica, que venha preencher uma função reguladora do sistema, caído em desordem e desarticulação⁸².”

Todas estas problemáticas que emergem com a questão de delimitação das fronteiras na era da globalização merecem profundas reflexões sobre o que se pretende realmente delimitar, incluir/excluir. Tendo em conta que o sintoma nacionalista traz consigo todo um novo panorama de conflitos fronteiriços - consequentes da criação de grandes espaços - este vem exteriorizar o nosso medo mais íntimo do estranho, do outro, de perda de identidade antes protegida pelas nossas fronteiras muito bem delineadas. Vários conflitos desenvolvidos em torno de fronteiras desde o final do séc. XX são consequências da proliferação de discursos nacionalistas, propagandas de movimentos independentes e discursos de etnicização resultando em xenofobia; a desintegração da Federação Jugoslava de Tito - apesar da maior parte da população não se considerar jugoslava⁸³- é um exemplo por excelência de como a proliferação de discursos nacionalistas pode levar a conflitos de partilha territorial entre regiões multiétnicas, intervenções internacionais com desfechos perversos e mesmo à guerra, como analisa Carlos Santos Pereira:

“[...] Foram o reconhecimento da Eslovénia e da Croácia (imposto pela Alemanha) e o reconhecimento precipitado da Bósnia (produto de arranjos entre europeus e americanos) os grandes responsáveis pelo sangue que corre na ex-Jugoslávia. O Mundo assistiu impassível à destruição de um país, esquecendo que, mesmo de um ponto de vista jurídico-constitucional, as secessões eslovena e croata eram absolutamente ilegais. Franceses, espanhóis e britânicos deram a bênção às independências eslovena e croata ao mesmo tempo que em casa reprimiam as aspirações de corsos, irlandeses ou bascos.”

A guerra dos Balcãs surge da tentativa de uma «limpeza étnica» impulsionada pela “ordem internacional”, afirma o autor, dada a não aceitação do Império Otomano, quer nos Balcãs quer na Europa, pela presença de muçulmanos que até hoje gera conflitos na área, ainda denominados numa revista paquistanesa de «Os muçulmanos da Bósnia, ‘os

⁸² *Ibidem*.

⁸³ Segundo José Cutileiro *IN Vida e Morte dos Outros: A comunidade internacional e o fim da Jugoslávia*, mesmo durante a era titista, eram poucos os da República Federal da Jugoslávia que se consideravam jugoslavos. Como indicou o censo de 1981, apenas 5% da população se tinha declarado «jugoslavo»: se fossem parte de uma das «nações constituintes» das repúblicas consideravam-se sérvios, croatas, eslovenos, montenegrinos, macedónios ou muçulmanos (da Bósnia) ou se pertenciam a apenas uma «nacionalidade» - neste sentido tendo a pátria-mãe fora das fronteiras da Federação - eram checos, húngaros, albaneses, turcos, etc. (2003:19).

palestinianos da Europa'». Uma política de «homogeneização étnica» implementada pela cena internacional com o intuito de desintegrar a possível concorrência da ex-Jugoslávia no quadro de potências mundiais, com fins económicos e geopolíticos⁸⁴.

4. Entre o Estrangeiro e o Absoluto Outro: do outro lado da fronteira

Tendo em conta as variadas conceptualizações que a ideia de fronteira vai adquirindo ao longo do tempo como resultado da constante transformação das sociedades, revelou-se pertinente explorar um outro papel comum a todos os significados atribuídos às fronteiras para colmatar o trabalho que queremos aqui construir. Este papel seria precisamente o das representações e categorias atribuídas àquele que habita além-fronteira e a questão jurídico-política que recai sobre quem vem de fora. A figura do estranho que se encontra para lá dos limites da fronteira está diretamente ligada ao que esta pretende defender-se, assim, separá-la do considerado conhecido e, do ponto de vista de um Estado, preservar (ou mesmo afirmar) a sua identidade em oposição ao outro. É precisamente neste contexto que, na conceptualização de Maria Augusta Babo, emerge a figura do *estrangeiro* (do grego ξένος, *xénos*) - que surge da negação do mesmo e que pressupõe o outro - e a do *absoluto outro* (do grego βάρβαρος, *bárbaro*) - que por sua vez resulta da dupla negação do outro e do mesmo, o absolutamente estranho.

Kearney e Semonovitch, por sua vez, alertam-nos para a ambiguidade do termo *estranho*, reconhecido tanto como *estrangeiro*, dotado de um nome e processos de identificação, como *absoluto outro* que contrasta com o primeiro por não ter um rosto ou qualquer forma de identificação que esteja em concordância com os nossos fatos categóricos, políticos, psicológicos ou sociais⁸⁵. Como explicam os autores, tanto a figura do *estrangeiro* como a do *absoluto outro* revelam as duas faces do estranho e representam

⁸⁴ A pluralidade étnica, a intervenção política dos Estados Unidos e da NATO na Guerra dos Balcãs não só contribuíram para a migração interna de refugiados e deslocados de Krajina em massa (cerca de 1,5 milhões em 1995) como, também, foram um dos grandes catalisadores do prolongamento da guerra nos Balcãs e da criação de uma maior tensão étnica na região com consequências económicas devastadoras: “[...] A guerra devastou a Jugoslávia, mas atingiu igualmente a economia dos países vizinhos. Veio cortar circuitos comerciais vitais, paralisou o Danúbio, secou sectores de atividades inteiros. Cálculos dos FMI e do Banco Mundial dizem que a questão dos refugiados poderá custar, só no imediato, algo como 300 milhões de dólares; outros falam em 800 milhões. Os auxílios internacionais dificilmente chegarão para colmatar o problema- muito menos para reabsorver no futuro os dramas económicos e sociais em perspectiva. [...]” Pereira, Carlos Santos. *Da Jugoslávia à Jugoslávia: Os Balcãs e a Nova Ordem Europeia*. Ed. Cotovia, Lisboa, 1995:633-34.

⁸⁵ RICHARD, Kearney & SEMONOVITCH, Kascha. *Phenomenologies of the Stranger: Between hostility and hospitality*. Fordham University Press-NY, 2011: 6.

o limite como o “*mi-lieu* entre o *non-lieu* do sem-nome e o *lieu* do nomeado”⁸⁶. Neste contexto, o considerado *estranho* pode manifestar-se de várias formas, sofre metamorfoses de acordo com o contexto cultural e sociopolítico das fronteiras onde é experienciado.

Uma outra questão que separa estes dois polos da estranheza, aos olhos de Jacques Derrida, seria justamente a questão da língua, na medida em que o acolhimento, o asilo ou convite - o *passo a mais* (*pas d’hospitalité*)⁸⁷ - passa, primeiramente, pelo endereçamento ao outro ou pela língua⁸⁸. A língua, onde as significações culturais, os valores e as normas habitam, condiciona e distingue o *estrangeiro* do *absoluto outro*, sendo o que afasta este último de «nós» é precisamente o fato de não conhecer a língua, um bárbaro⁸⁹ no sentido grego do termo. A língua, ao olhar de Derrida, representa a primeira violência, a primeira barreira imposta àquele que vem de fora, no sentido em que o *estrangeiro* é primeiramente estrangeiro à língua do direito na qual o dever de hospitalidade, de acolhimento se encontra formulado⁹⁰. Já o absoluto outro como tal, para além de não conhecer a língua, apenas pode ser apreendido como “transcendência imanente” - na fenomenologia husserliana - já que se encontra fora do alcance interpretativo do sujeito, como um “tornar-se consciente” de uma alteridade que transcende a minha própria consciência⁹¹. O estranho, ao caminhar na nossa direção, apresenta a sua face como *estrangeiro*, alguém que não fala como os outros, alguém que, como explica o autor, tem de pedir hospitalidade numa língua que lhe é estranha, que lhe é imposta pelo hospedeiro (o poder, o Estado, o dono da casa, o rei)⁹².

Neste sentido, importa referir a noção de hospitalidade pela sua relevância quando se fala da figura do estrangeiro (*xénos*) precisamente por ser onde as condições de

⁸⁶ *Ibid.*, 5.

⁸⁷ Derrida aproveita-se da própria indecidibilidade do termo francês «*pas*» que, num duplo sentido, remete tanto para «passo» - um passo de hospitalidade- (substantivo, *passo*) como para «não»,(advérbio de negação, *não*) partícula de negação ou privação -não há hospitalidade- para demonstrar o «registro contraditório ou aporético da *hospitalidade*». Como o próprio autor afirma, a questão da tradução aqui remete precisamente para o paradoxo com que nos defrontamos ao falar de hospitalidade, tanto como o limite possível/impossível, como o *passo* que significa a marcha e, simultaneamente, a perversão da hospitalidade, a sua impossibilidade: «O passo que aproxima des-afasta, reduz e abre ao mesmo tempo, com um mesmo passo que nega e arrebat, ele mesmo, a sua própria distância.» *IN* Derrida, Jacques. Dufourmantelle, Anne. *Da Hospitalidade*. Trd. Fernanda Bernardo. Ed. Palimage, Coimbra, 2019: 95 (N.T, p. 59).

⁸⁸ *Ibid.*, 82.

⁸⁹ Sobre o termo *bárbaro*, (do grego, *βάρβαρος*) era utilizado pelos gregos na Grécia antiga para designar os estrangeiros e os povos cuja língua materna não era a grega (Bárbaro significava “não grego”).

⁹⁰ Derrida *em* Derrida e Dufourmantelle. *Da Hospitalidade*, 35.

⁹¹ Kearney & Semonovitch. *Phenomenologies of the Stranger*, 8.

⁹² Derrida *em* Derrida e Dufourmantelle. *Da Hospitalidade*, *idem*.

entrada/visita, através das quais o estrangeiro é recebido pelo Estado, nação, dono-da-casa/o senhor, o hospedeiro (*l'hôte*), se encontram inscritas. De acordo com a obra *Dictionary of Indo-Europeans Concepts and Society* (2016) de Émile Benveniste, a palavra «convidado» no latim remete tanto para *hostis* como *hospes* › *hosti-pet-*. A noção originária do termo *hostis*, transmitia a ideia de *igual por compensação* - *hostis* é aquele que retribui a minha oferta (*gift*) com uma contra-oferta (*counter-gift*)⁹³. A conotação de «inimigo» que o termo adquire mais tarde, segundo o autor, pode estar ligado às próprias formas de relações sociais entre *clãs*, de reciprocidade, às quais sucederam as relações exclusivistas de «*civitas to civitas*» (entre *civis*). Da evolução do significado do termo *hostis* para «inimigo», emergiu a necessidade de um novo termo que designasse a hospitalidade, o outro recebido como convidado. Assim, *hosti-pet-*, derivando de *hostis* com o sufixo *-pet*, [- *pet* que também aparece na forma de *pot* (latim *potis*, Gr. *pótis*) ou *-pt-* (latim *-pte-*, *i-pse*), que significa identidade pessoal], emerge como resultado dessa mutação do termo para identificar aquele que, de forma predominante, representa a hospitalidade, que é hospitaleiro. Em suma, o termo *hostis*, que inicialmente representava o convidado, é substituído pelo termo *hospes* - que remete para *hosti-pet* (*-pot mestre/master*) – que significa literalmente «the guest-master», aquele que é hospitaleiro em si⁹⁴ Apesar de *hostis* (*inimigo*) corresponder ao termo *gasts* (convidado/guest) do gótico, este último apresenta-se como *gos-podi* (master) na mesma relação que o *hospes* (*hosti-pet*). Esta ligação existente entre os dois termos deve-se à possibilidade de ambos terem os seus significados derivados do termo «estranho», como observa Benveniste, no sentido em que o convidado seria o «estranho favorável» enquanto o inimigo seria o «estranho hostil»⁹⁵ A genealogia dos termos explorada por Benveniste vai ao encontro tanto da análise de Derrida, na sua leitura de Benveniste, como da análise de Kearney e Semonovitch (2011), que referimos mais acima, sobre a dualidade do próprio termo «estranho» que, metamorficamente, ora se apresenta como inimigo ora como estrangeiro – o primeiro significando o estranho como absoluto outro (inimigo, hostil, o desconhecido) e o segundo como o estranho que, na medida que caminha na nossa direção, apresenta a sua face como o estrangeiro (*xénos*). Ainda dentro deste contexto, Benveniste afirma que o estrangeiro tinha direitos em Atenas estabelecidos por um pacto

⁹³ Benveniste, Émile. *Dictionary of Indo-Europeans Concepts and Society*. Trd. Elizabeth Palmer, Ed. HAU 2016: 87.

⁹⁴ *Ibid.*, 88.

⁹⁵ *Ibid.*, 92.

(*xenia*) de hospitalidade, através dos quais o reconhecimento passava pelas relações de reciprocidade. Afirma Ainda que «a mesma instituição existia no mundo grego com um outro nome: *xénos*» baseada nas relações de igualdade e reciprocidade entre homens ligados por um pacto (*xenia*)⁹⁶. Na leitura de Derrida, sobre Benveniste, é justamente essa inscrição do *xénos* na *xenia* (no pacto), de que parte Benveniste para definir o estrangeiro, que limita, de certa forma, a condição de hospitalidade, sendo que pressupõe que não há estrangeiro fora da *xenia*, fora do pacto com um grupo. A condição do pacto como possibilidade de hospitalidade, que estabelece a barreira que separa o estrangeiro do absoluto outro, é este último não poder ser recebido por não ter um nome de família, por não conhecer a língua⁹⁷. É precisamente este pacto que marca a entrada da hospitalidade nas Leis (*oi nomoi*) da cidade, como observa o autor, já que aquele que recebe (hospedeiro, *l'hôte*) também comanda. A soberania do poder do hospedeiro, do «dono da casa», é que define a condição de hospitalidade, e que condiciona a própria hospitalidade, ao ter o direito a discriminar, ditar quem entra na sua casa exigindo ao estrangeiro um nome de família e impondo-lhe a tradução da sua própria língua. Desde já, podemos observar a existência de um conflito constantemente presente entre a hospitalidade e o poder que, no olhar de Derrida, está diretamente relacionado com a inscrição da hospitalidade num direito, no sentido em que a soberania do si sobre a sua própria casa (*chez-soi*) é a condição para a hospitalidade. Esta soberania, por sua vez, é exercida através da filtragem, do direito a discriminar que o «dono da casa» tem sobre os seus convidados, de escolher, ou excluir, de conceder asilo⁹⁸. Esta inscrição da hospitalidade num direito, de que fala Derrida, é necessária para a própria possibilidade de hospitalidade, já que um hóspede pode facilmente tornar-se num «parasita».

“É preciso submeter a hospitalidade, o acolhimento, as boas-vindas dadas a uma jurisdição estrita e limitativa. Nem todo o recém-chegado é recebido como um hóspede se não beneficiar do direito à hospitalidade ou do direito de asilo, [...]. E, sem esse direito, ele não pode introduzir-se «em minha casa», na «casa» do hospedeiro (*host*), senão como parasita, como hóspede indesejado, ilegítimo, clandestino, passível de expulsão ou de prisão⁹⁹.”

⁹⁶ *Ibidem*.

⁹⁷ Derrida em Derrida e Dufourmantelle. *Da Hospitalidade*, 41.

⁹⁸ *Ibid.*, 51.

⁹⁹ *Ibid.*, 53

Outro fator condicionante da hospitalidade, como consequência dessa dimensão jurídica, seria o princípio moral do «imperativo de veracidade» kantiano – descrito no texto «sobre um suposto direito de mentir por amor à humanidade» - o qual, na perspectiva de Derrida, rompe, involuntariamente, com o dever de hospitalidade *absoluta* no momento em que o dever de dizer a verdade se sobrepõe àquele como dever absoluto, *incondicional* - devido ao outro, ao Estado¹⁰⁰. Ao sobrepor a moral - o respeito pelo laço social - ao dever de hospitalidade, a uma ética da hospitalidade, portanto, Kant submete e condiciona a própria hospitalidade a um direito social com normas, condições e deveres impostos aos hospedeiros/hóspedes¹⁰¹. Como o próprio autor sublinha:

“Não posso aqui tornar mais acutilante o princípio ao ponto de dizer: «A inveracidade é a violação do dever para consigo mesmo.» Pois tal princípio pertence à ética; mas aqui fala-se de um dever do direito. – A doutrina da virtude vê naquela transgressão apenas a *indignidade*, cuja reprovação o mentiroso sobre si faz cair. [...] porque a veracidade é um dever que tem de considerar-se como a base de todos os deveres a fundar num contrato e cuja lei, quando se lhe permite também a mínima exceção, se torna vacilante e inútil¹⁰²”.

As problemáticas que a presença do estrangeiro levanta - diretamente relacionadas com o direito à hospitalidade - estão intrinsecamente ligadas à existência de fronteiras, quer sejam físicas ou simbólicas, levantando uma série de questões, principalmente éticas, diretamente relacionadas com as intenções, tanto políticas como económicas, existentes na base organizacional (político-jurídica) das nossas sociedades dita modernas. Nesse sentido, o conflito emerge precisamente do facto de a lei estar sempre para aquele que chega antes da ética. Como explica Julia Kristeva, esta violência para com a figura do estrangeiro, que ganha formas de xenofobia¹⁰³, é sobretudo causada pela recusa do estranho pelo indivíduo moderno, defensor da sua diferença, essencialmente subjetiva e irreduzível. Como consequência, a autora vem reforçar a análise crítica ao nacionalismo

¹⁰⁰ Derrida fundamenta essa afirmação com base num exemplo particular sobre a hospitalidade referida no texto de Kant, que passo a citar: “[...] É, pois, possível que após teres honestamente respondido com um sim à pergunta do assassino, sobre a presença em tua casa da pessoa por ele perseguida, esta se tenha ido embora sem ser notada, [...], mas se tivesses mentido e dito que ela não estava em casa e tivesse realmente saído [...] com razão poderias ser acusado como autor da sua morte, pois se tivesses dito a verdade [...] talvez o assassino ao procurar em casa o seu inimigo fosse preso pelos vizinhos que acorreram e ter-se-ia impedido o crime[...].” *IN* Kant, Immanuel. *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*. Trd. Artur Morão, Lisboa: Edições 70, 2020 (p. 190).

¹⁰¹ Derrida *em* Derrida e Dufourmantelle. *Da Hospitalidade*, 59.

¹⁰² Kant, Emmanuel. *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*, 188 (N. R.).

¹⁰³ Do grego ξένος, *xénos*: “estranho”; e φόβος, *phóbos*: “medo”; medo ou aversão ao estranho, ao estrangeiro.

que se revela ser um sintoma do séc. XIX e XX, que se opõe às tendências universalistas na medida em que leva o *mesmo* a perseguir o estrangeiro¹⁰⁴. A presença do estrangeiro revela a marca de um limite transposto, que está «a mais», que nos confronta e nos obriga a olhar para nós-mesmos e lembrar-nos da nossa singularidade. É precisamente esta singularidade, esta inexistência da banalidade, que o rosto do estrangeiro nos revela que, na perspectiva de Kristeva, rejeitamos a favor da nossa identidade banal e comum aos nossos hábitos diários¹⁰⁵.

O absoluto outro, o desconhecido, representa o nosso próprio *eu interior* que nos é estranho. Ao exteriorizar o «estranho» em nós-mesmos para um estranho «externo» a nós, negamos a nossa própria *estranheza* – essa exclusão do exilado/excluído permite-nos acreditar que estamos isentos de «*estranhamento*»¹⁰⁶ - aquilo que Freud denomina por «Unheimlich». Seguindo a linha de pensamento de Freud – em *Das Unheimlich* (1919) – Kristeva problematiza o facto de esse outro, externo a nós, ser um reflexo do próprio estranho em nós, portanto, o reconhecimento de que tal estranhamento se encontra no mais interno do nosso *eu* talvez será o que nos permitirá coexistir com o outro¹⁰⁷. Tal perigo e inquietude, aos olhos da autora, representa a sombra da nossa própria finitude: o duplo que constantemente nos persegue não é nada mais do que o próprio medo da morte – o espectro da nossa mortalidade que, por não conseguirmos suportá-lo, escolhemos transferi-lo para o outro, o qual denominamos de «inimigo». A inquietante estranheza para Freud está associada a algo conhecido e familiar (*vertraut, heimlich*) que vem a tornar-se assustador: como antónimo do familiar, o in-familiar (na tradução do português do Brasil) seria então tudo o que deveria ser mantido oculto, mas que, por alguma razão, é trazido à superfície (tornado visível)¹⁰⁸. Ao exteriorizá-lo, o outro em nós, para um outro externo a nós ficamos isentos de estranhamento, do estranho, do outro.

Em suma, a análise kristeviana de uma interioridade, de uma outra identidade que habita em nós, mas que cessamos de conhecer, pela negação, vem revelar que a perspectiva pós-estruturalista do sujeito, para além de incorporar o estranho, mostra que a identidade do sujeito não é nem una e nem totalmente dominada por este. Assim sendo, reduzir o

¹⁰⁴ Kristeva, Julia. *Estrangeiros para Nós-Mesmos*. Trd. Maria C. C. Gomes, Ed. Rocco – Brasil: R.J., 1994: 10.

¹⁰⁵ *Ibid.*, 11.

¹⁰⁶ Kearney, Richard. *Strangers, Gods and Monsters: Interpreting otherness*. Ed. Routledge, London, 2003: 73.

¹⁰⁷ Kristeva, Julia. *Idem*.

¹⁰⁸ Freud, Sigmund. *O Inquietante*. Trd. Paulo César de Souza. Ed. Companhia das Letras, 1919: 338.

outro à dimensão do subconsciente pode pôr em risco a transcendência e as particularidades das nossas identidades multifacetadas.

Não obstante, a presença desta fronteira, interna e visível entre o mesmo e o estrangeiro obriga-nos a um *face-a-face* com o próprio estrangeiro em nós-mesmos, porque cada vez mais, como efeito da globalização, somos forçados, ou levados, a tornarmo-nos estrangeiros em um momento das nossas vidas¹⁰⁹. A própria identidade fragmentada apresenta-se como uma consequência das mutações tecno-político-científicas das sociedades modernas que, conseqüentemente, influenciam as relações inter-humanas posicionando-as perante novas formas de estranhamento, alienação e novas conceptualizações da figura do estranho. Estas novas formas de estranhamento vêm exigir que a própria configuração identitária seja ela mesma cada vez mais exigente, justamente por ela ser fragmentada, exige a necessidade de separação e de limites para a sua própria afirmação.

Tendo influência direta na nossa forma de ver o mundo, as formas de configuração identitária modernas são uma das grandes causadoras das fronteiras que resistem à desconstrução da alteridade e da forma como apreendemos o outro. Este regime *das* leis da hospitalidade, de que fala Derrida, que resiste e condiciona a própria hospitalidade *absoluta* – para a aceitação do outro na sua singularidade sem uma imposição de requisitos e processos identificatórios - é um dos grandes sintomas de uma barreira que resiste a qualquer forma de desconstrução ou mesmo de redução do outro para a sua própria aceitação. Esta tentativa de redução do outro ao mesmo, ou da sua exteriorização e negação, apresenta uma ligação estreita com os interesses e intenções político-económicos, coletivos e particulares, que se encontram presentes nas delimitações fronteiriças dos próprios Estados nos seus ideias de expansão (territoriais) e dominação (económicos e científicos). Um exemplo aliado à delimitação dessas fronteiras seria precisamente os interesses económico-demográficos de cada Estado que recusa o acolhimento de refugiados, aqueles que, devido à guerra ou pobreza extrema no seu país de origem, são obrigados a procurar asilo e acolhimento noutros países. Os Estados, por sua vez, para preservar, e mesmo fazer prosperar as suas riquezas – sejam elas económicas ou tecnológicas – e representar as suas potências na cena internacional, negam asilo -hospitalidade absoluta - ao *outro* como um «mal menor» a enfrentar para a

¹⁰⁹ *Ibid.*, 26-27.

salvação dos seus próprios interesses particulares no futuro¹¹⁰. Por conseguinte, dessa negação de uma hospitalidade absoluta devido àqueles que não têm escolha senão depender dela resulta no que, segundo afirma António Guerreiro¹¹¹, se torna em espaços de retenção de pessoas, por conseguinte, num «não lugar», um entre fronteiras de «lugares desaparecidos» do espaço público. Nas fronteiras é onde mais presenciamos dessa transformação da essência do agir humano, no sentido em que é justificando a nossa responsabilidade para com o *porvir* económico-demográfico dos nossos Estados muito modernos que nos dispomos a *romper* com o princípio da hospitalidade. *Negar* ou mesmo «matar» o outro, rejeitar princípios éticos de uma responsabilidade a favor de uma «ética dos fins» - que não deixa de ser uma ética, mas perversa à própria ideia que ela mesma representa. Aqui a moral encontra-se desvinculada da ética e dos valores e aliada ao poder na sua forma mais «nua».

5. A Constituição do “Entre” como Espaço de Mediação na Fronteira dos Estados: a hospitalidade na era da tecnologia

Uma outra problemática relacionada com a hospitalidade e as fronteiras, explorada por Derrida, é precisamente a penetração, cada vez maior, do direito público (dos Estados) no direito privado (familiar) com o objetivo de proteger, ao regular, esta nova forma de hospitalidade que chega até nós através dos dispositivos imersivos - que a tecnologia põe em prática. Na época de globalização, inundada pelas tecnologias de informação, as fronteiras que separam o poder público do âmbito privado da casa encontram-se cada vez mais desfocadas, no sentido em que a internet que nos conecta com o mundo é, simultaneamente, a linha privada da nossa casa (*chez-soi*) e o espaço público que nos liga ao exterior.

As tecnologias que se propõem aproximar as pessoas, desconstruindo barreiras, de modo global, acabam por ter repercussões diretas na forma como nos relacionamos com o outro e como o acolhemos. Derrida problematiza a questão do que pode,

¹¹⁰ A crise migratória, que tem obrigado milhares de refugiados a pedir asilo noutros países, levanta inúmeras problemáticas relacionadas com a ideia do «direito cosmopolítico» e de «hospitalidade universal». A Itália, em 2020, por exemplo, foi alvo de inúmeras acusações pelas ONG's por bloquear, sob falso pretexto, navios que se preparavam para resgatar migrantes no Mediterrâneo. Philipp Hahn, chefe da missão *Sea-Watch*, afirma que tais pretextos não passavam de «manobras sistemáticas para impedir operações de socorro no Mediterrâneo Central». *IN: Observador*: 20 de Setembro de 2020. Disponível em: <https://observador.pt/2020/09/20/ong-acusam-italia-de-bloquear-resgate-de-migrantes-no-mediterraneo/>

¹¹¹ “Os Estrangeiros que não queremos” *por* António Guerreiro. 30 de Dezembro de 2020. Disponível em: <https://www.publico.pt/2020/12/30/culturaipilon/noticia/estrangeiros-nao-queremos-1943858>

efetivamente, significar uma intervenção de um Estado que tentasse censurar comunicações ditas «pornográficas» numa rede *Internet*. Ao contrário do que acontecia com o correio clássico (o epistolar, o postal, etc.) – que circulava sem controlo no interior de um país e entre países - o telefone, o fax, o e-mail e a *internet*, pelo contrário, são passíveis de “controlo” (as censuras, as escutas telefónicas), por ordem do Estado se os mesmos representarem uma ameaça ao território nacional.

“Ora, o que é que acontece quando um Estado intervém, não apenas para vigiar, mas para interditar comunicações privadas, a pretexto de que elas são pornográficas, o que, até nova ordem, não pôs em perigo a segurança pública ou a integridade do território nacional? Suponho [...] que o argumento graças ao qual esta intervenção estatal se pretende justificar, seja a alegação segundo a qual o espaço da *internet*, justamente, não é privado, mas público [...]”¹¹².

A censura e as escutas telefónicas representam ações autorizadas com a única razão do Estado proteger e defender a integridade do seu território. Na perspetiva de Derrida, o próprio carácter da *internet*, como espaço público e acessível ao público, é que a torna vulnerável e, por conseguinte, passível de uma intervenção jurídico-política dos Estados com a pretensão de proteger o território nacional contra invasões (espionagem, terrorismo, hackers, parasitas, etc.)¹¹³. Tendo em conta que essas redes, anteriormente consideradas protésicas, agora imersivas - como é o caso das redes sociais - habitam o nosso espaço mais íntimo e privado (*chez-soi*), no momento em que o Estado reconhece o direito de controlar e vigiar trocas que «aqueles que as fazem julgam privadas», por estas atravessarem o espaço público, a própria hospitalidade sofre com isso transformações, considerados invioláveis – ao estar ligada ao espaço mais íntimo e privado da «casa» (*chez-soi*) também ele inviolável¹¹⁴.

Se todas essas transformações tecnocientíficas ameaçam o espaço privado da casa, da soberania do si sobre a sua própria casa, as consequências que daí resultam não

¹¹² Derrida *em* Derrida e Dufourmantelle. *Da Hospitalidade*, 49.

¹¹³ A escolha do termo «invasão» foi utilizada justamente pela dualidade que o mesmo apresenta: se por um lado quem invade é aquele que entra sem permissão numa casa/território ou espaço, por outro lado, a invasão pode facilmente ser conduzida por aquele que já se encontra «dentro» do mesmo espaço – como é o caso dos exemplos citados acima. O que todos estes exemplos dispõem em comum é o facto de serem invasões de dentro para fora, que apenas se tornam numa ameaça ao estarem dentro do território do seu hospedeiro – o convidado só se torna num parasita depois de estar dentro – da casa ou corpo – daquele que o hospeda, assim como o espião, primeiro apresenta-se como digno de confiança, para só depois conseguir realizar, com sucesso, a sua missão – de relatar de dentro para fora aquilo que lhe foi confiado.

¹¹⁴ *Ibidem*.

poderiam ser mais *hostis*. Por conseguinte, uma tal violência apenas poderia resultar em reações «virtualmente xenófobas» que, como observa Derrida, não são dirigidas ao estrangeiro em si, mas contra a própria potência técnica anónima (estrangeira à língua, à religião, à nação) que ao ameaçar a nossa casa, ameaça com ela as condições tradicionais da hospitalidade¹¹⁵. Aqui podemos observar o quão paradoxal a abolição das fronteiras (*borderless*) numa sociedade tecnológica pode ser: se por um lado, propõe incluir a alteridade, desconstruindo padrões de preconceitos contra o estranho – e possibilitar uma hospitalidade à escala global - pode, por outro lado, facilmente tornar possível a invasão de hóspedes indesejados (*hostis*), tornando as fronteiras mais passíveis de controlo público (do Estado, direito público) sobre o âmbito privado – onde habita a condição para a hospitalidade. Estas problemáticas, que Derrida afirma estarem ligadas à própria *perversão das leis* da hospitalidade, desencadeiam-se do interior. Se a soberania é a condição para a hospitalidade, com a entrada das redes no espaço familiar este direito do «dono da casa» de filtrar, discriminar, de escolher quem recebe é facilmente ameaçado com a entrada de hóspedes indesejados que penetram, através das redes, no espaço mais privado sem serem convidados. Se a casa, constituída através de um princípio de privacidade e soberania, logo inviolável, é invadida pelo direito público, com a pretensão de a proteger, a perversão desencadeia-se do interior, no sentido em que a hospitalidade, inscrita como direito, apenas pode ser exercida e garantida mediante um direito público que, por sua vez, viola o inviolável como garantia da própria hospitalidade¹¹⁶. Um efeito paradoxal que, na perspetiva do autor, se deve ao simultâneo crescimento tanto da democratização da informação como das forças policiais: à medida que as comunicações, a permeabilidade e a transparência democráticas alargam o seu espaço de ação, aumentam os poderes da politização e os poderes da polícia - pela própria ameaça que representam ao poder do Estado. É precisamente deste paradoxo que emerge o efeito perverso de um direito que elimina a fronteira entre o privado e o público, entre a casa própria (*chez-soi*) – que possibilita a hospitalidade – e a violação ou impossibilidade da casa própria, a imposição de uma lei que interdita o que deveria possibilitar – o direito à hospitalidade¹¹⁷.

Esse “Entre” que se constitui como fronteira entre o direito público e o privado (*chez-soi*) como espaço de mediação, de possibilidade de troca, de possibilidade de uma hospitalidade numa era transformada pelas tecnologias de informação é, ele mesmo, um

¹¹⁵ *Ibid.*, 51.

¹¹⁶ *Ibid.*, 52.

¹¹⁷ *Ibid.*, 55.

entre-fronteiras, um espaço sem-fronteiras que se constitui em torno de duas fronteiras distintas, conectando-as e tornando possível a hospitalidade, ao mesmo tempo regulando-as como condição única para a hospitalidade – inscrevendo-a imediatamente num direito. Não obstante, como já tínhamos referido acima, a função de uma fronteira, quer seja ela física ou simbólica, é de controlar, discriminando quem é digno de pertencer ao *dentro* e quem permanece *fora* dela. Nesse sentido, a própria violência é já implícita na sua estrutura, ela exige o policiamento, como afirma Derrida, como única forma de manter sob controlo o que ameaça ou escapa ao controlo do Estado. O que torna perversa a função desse “entre” que se constitui como fronteira, e ao mesmo tempo como espaço de mediação entre os Estados e o âmbito privado, é justamente o facto de que, para se constituir como espaço de troca possível (mediação), ela exige um regulamento (inscrição num direito) para interditar, policiar a sua transgressão¹¹⁸ – a fragilidade deste espaço de troca encontra-se precisamente numa hospitalidade que só é possível se estiver inscrita num direito que possibilita a troca protegendo a integridade do si, a soberania do si sobre a própria casa. Como afirma Derrida, se por um lado Kant funda a moralidade subjetiva pura com o dever de dizer a verdade como dever absoluto, – na intenção e liberdade pura do sujeito – destrói, simultaneamente, por outro lado, com «um pretense direito de mentir por amor à humanidade» todo o direito de preservar o íntimo para si próprio, todo o direito de confissão ou de transparência pública¹¹⁹. Um tal direito, aos olhos de Derrida, é o que, consequentemente, passa a constituir toda a essência, não só do direito e da polícia, como do próprio Estado – que ao introduzir a polícia por todo lado, até no espaço mais íntimo, impõe o dever de dizer a verdade acima do dever de hospitalidade.

¹¹⁸ Um outro efeito que faz resultar em intervenção do poder público e policiamento destas novas fronteiras pode ainda ser visto pela poderosa estrutura das próprias redes que tende a constituir-se como um instrumento de poder de domínio privado, como afirma a autora do *Conceito de Fronteira...*: “[...] esta nova ideologia do progresso tecnológico, que surpreende pela dinâmica, capacidade de penetração, extensão e intervenção no domínio político global, ao alimentar a emergência de uma consciência de cidadania universal, acarreta um carácter instrumental, inédito e poderoso de mobilização social, que não só ajuda a democratização de todas as estruturas sociais e políticas, como pode, também, de forma perversa, contribuir para o exacerbamento de ideologias conflituais e fundamentalistas. Marchueta, *O Conceito de Fronteira na Era da globalização*, 136.

¹¹⁹ Um outro efeito que faz resultar em intervenção do poder público e policiamento destas novas fronteiras pode ainda ser visto pela poderosa estrutura das próprias redes que tende a constituir-se como um instrumento de poder de domínio privado, como afirma a autora do *Conceito de Fronteira...*: “[...] esta nova ideologia do progresso tecnológico, que surpreende pela dinâmica, capacidade de penetração, extensão e intervenção no domínio político global, ao alimentar a emergência de uma consciência de cidadania universal, acarreta um carácter instrumental, inédito e poderoso de mobilização social, que não só ajuda a democratização de todas as estruturas sociais e políticas, como pode, também, de forma perversa, contribuir para o exacerbamento de ideologias conflituais e fundamentalistas. Marchueta, *O Conceito de Fronteira na Era da globalização*, 136.

É precisamente este o princípio moral que constitui toda a essência do próprio Estado que, em nome da moral pura, torna-se no primeiro *invasor* (transgressor) desta fronteira das redes que, tanto constituem a nossa casa, o privado, como constituem o espaço público, com a intenção de proteger-nos contra o inimigo. Daí que o dever *absoluto* de hospitalidade, como explica Derrida, não pode existir senão como impossível, já que «marca a colisão entre duas leis na fronteira entre dois regimes da lei igualmente não empíricos»¹²⁰. Marca um conflito entre *A Lei* incondicional da hospitalidade - para com o estrangeiro ou o absoluto outro antes de qualquer exigência de identificação - e *as leis* da hospitalidade, condicionais e finitas que, apesar de contraditórias, antinômicas, não deixam de ser inseparáveis precisamente porque a irredutibilidade é a condição necessária da co-existência entre as duas¹²¹. A hospitalidade absoluta, incondicional, exige, então, daquele que chega ou do visitante, um *passo a mais* - um passo de transgressão - ou *um passo de lado* - passo de digressão- - que a torna impossível, incapaz de oferecer “a quem chega um acolhimento sem condições”¹²². Exige um acolhimento para aquele que chega, antes mesmo da sua identificação, para além da sua nomeação (*anonymos*) - para uma inclusão da alteridade, seja ela *sem-rostos* ou de uma língua estranha (*xenos*). A hospitalidade *incondicional*, na perspectiva de Derrida, propõe uma abertura ao *absoluto outro*, ao «visitante» - aquele que chega sem avisar, na terminologia derrideana -, sem nenhuma exigência ou categorização, sem nome de família, seja ele um estrangeiro absoluto (sem língua, sem nome e sem rostos), seja ele um estrangeiro (com nome e direito de visita). Portanto, este dever absoluto de hospitalidade deve constituir-se como *A Lei* de hospitalidade que está *acima* das *leis* da hospitalidade, portanto, antinômica e *fora-da-lei* (*anomos*), sem imperativo categórico, universal na sua singularidade. Assim sendo, apesar de antagônica e contraditória, essa assimetria entre a *Lei* e *as leis* é que permite que aquela sirva de guia e inspiração para as *leis* da hospitalidade, condicionais, como elucida o autor:

“Esta lei incondicional da hospitalidade, se se puder pensar isto, seria assim uma lei sem imperativo, sem ordem e sem dever. Uma lei sem lei, em suma. Um apelo que manda sem ordenar. Porque, se eu praticar a hospitalidade *por* dever [e não apenas *em conformidade com* o dever], esta hospitalidade saldável não é mais uma hospitalidade absoluta, não é mais oferecida graciosamente para além da dívida e da economia. Oferecida ao

¹²⁰ *Ibid.*, 60.

¹²¹ *Ibid.*, 61.

¹²² *Ibid.*, 59.

outro, uma hospitalidade inventada para a singularidade do recém-chegado, do visitante inopinado¹²³.”

Esta hospitalidade absoluta, assim visionada pelo autor, passaria também por uma suspensão da língua. Se a língua «materna» representa a última morada, a casa *inamovível* que resiste ao desenraizamento do lugar, que contraria as deslocções¹²⁴ - que se propagam com os dispositivos imersivos -, seria ela, portanto a marca do estrangeiro, do outro, uma «segunda pele», o vestígio de um lugar de pertença, o que identifica o outro como outro e como digno de hospitalidade¹²⁵. A hospitalidade absoluta, como lei que se posiciona *fora-da-lei*, não está inscrita em nenhum direito, logo a língua que ela exige é, também ela, *fora-da-lei (anomos)*, portanto um silêncio que, no olhar de Derrida, é ele mesmo já uma modalidade da palavra possível¹²⁶.

Nesse sentido, a língua de direito representa uma condicionante que, assim como *as leis* da hospitalidade, discrimina, exclui, representa uma barreira, uma fronteira a ser ultrapassada. Não obstante, a hospitalidade absoluta ao propor uma abertura ao absoluto outro - este para quem a língua é a condição da sua significação - propõe simultaneamente uma linguagem universal que rompe com barreiras da língua de direito. Trata-se aqui de pensar numa hospitalidade ética e numa linguagem universal, sem fronteiras, onde a única exigência para o acolhimento do outro seja a condição humana de todos os homens que habitam o mesmo espaço e tempo de vida sobre a terra.

6. O Dentro e o Fora de uma Fronteira: de hospitalidade à *hos-ti-pitalidade*

Tendo já em conta os conflitos que se instalam com a presença das fronteiras, tentar-se-á então perceber o âmago da sua função política para os Estados e como é que esta pode ter um efeito perverso quando confrontada com a ideia de uma hospitalidade incondicional derrideana e com o cosmopolitismo kantiano. Assim sendo, o foco recai sobre a *fronteira política* dos Estados, através da qual toda a sua sobrevivência e

¹²³ *Ibidem*.

¹²⁴ *Ibid.*, 82.

¹²⁵ Derrida fala-nos do paradoxo da hospitalidade, no sentido em que só se pode oferecer hospitalidade ao estrangeiro, àquele que vem de fora, ao mesmo tempo que a condição para a hospitalidade é a redução do outro ao mesmo, a exigência do conhecimento da língua do país de acolhimento e de um rosto. Como se a própria condição para o acolhimento do outro fosse a sua não-existência, a sua não-identificação como outro. Quanto maior for a proximidade linguística e cultural do estrangeiro, maior é a probabilidade de ser acolhido numa terra estranha, quanto maior for a sua identificação com o *mesmo*, menos será visto como *outro*, logo, mais digno será de hospitalidade.

¹²⁶ *Ibid.*, 83.

desenvolvimento são sustentados e onde, também, podem ser observados os efeitos que a ação política tem sobre o modo como experienciamos e acolhemos o outro. De acordo com a definição de Regina Marchueta, a fronteira política, convencional e abstrata, é fundamental para a instituição da soberania de um Estado; é através dela que este instaura e constitui o seu interesse nacional, bem como define a sua forma de atuação e orientação, interna e externa, para garantir e dar continuidade ao mesmo interesse nacional – onde estão incluídos a segurança, a defesa, a independência, a prosperidade e o prestígio¹²⁷. Como resultado da crise de soberania do Estado-Nação tradicional, a fronteira política enquadra-se nas séries de fronteiras conjunturais – assim como as da economia, da defesa, das tecnologias, entre outras que vão surgindo com a globalização – que surgiram com a evolução do processo contínuo de reestruturação mundial¹²⁸.

Não obstante, as fronteiras políticas exercem o seu poder tanto na parte interna do Estado, isto é, através das políticas de defesa e de segurança, quer na parte externa, no âmbito internacional através da diplomacia com outros poderes similares (temos como agente principal, o Ministério dos Negócios Estrangeiros)¹²⁹. Devido ao fenómeno de internacionalização que se propaga com a globalização, o foco das fronteiras recai cada vez mais sobre as ideologias políticas de cooperação, ou mesmo mediação, do seu espaço interno na relação com o externo (transportar os interesses nacionais para o plano internacional) do que apenas sobre a separação e defesa do seu interior em oposição ao exterior. Se por um lado, as políticas internas focam-se ainda nas questões de controle e de defesa dos interesses nacionais de um Estado, a parte externa, por outro lado, tornou-se o objetivo principal da razão dos Estados¹³⁰. Por conseguinte, estas projeções, a nível político, dos Estados para fora das suas fronteiras territoriais apenas têm em conta o seu desenvolvimento económico e o reforço da sua representação no plano internacional, visto que quando se trata do acolhimento ou asilo ao outro dentro destas fronteiras o conflito é, ainda hoje, persistente como veremos mais abaixo.

Focando-se primeiramente nas políticas internas do Estado moderno, o «dentro» da fronteira é instaurado em torno da segurança, da defesa e do controle desta. Esta

¹²⁷ Marchueta, *O Conceito de Fronteira na Era da Globalização*, 93.

¹²⁸ *Ibidem*.

¹²⁹ O MNE tem a função de representar o Estado nas variadas organizações e fora do seu território nacional. Este, juntamente com um grupo restrito de pessoas de altos cargos de poder, e o MRE (Ministério das Relações Externas), são responsáveis pelo estudo dos casos, recolha de informações e, por fim, por executá-las de acordo com os interesses do Estado na conjuntura internacional.

¹³⁰ Bessa, António M., *O Olhar de Leviathan: Uma introdução à Política Externa dos Estados Membros*, 142.

fronteira, fisicamente instaurada, tende a ser policiada por militares e guardas fronteiriços que defendem e asseguram os interesses nacionais, públicos e privados. É com a instituição militar e o seu aspeto hostil que estas fronteiras adquirem um carácter defensivo, visto que a sua função é exercida através do exercício contínuo de pressão e poder do Estado¹³¹. O território interno do Estado é estabelecido fisicamente através dos limites, convencionais e geográficos, do território nacional – aquilo que se designa por fronteira – e, como tal, o espaço físico (*topos*) é fundamental para a sua afirmação. Assim sendo, as orlas marítimas, divisões naturais de territórios através do mar, são eleitas como fronteiras pela evolução e conhecimento das técnicas de navegação e, como afirma a autora, como resultado da competição mundial económica e de poder das potências marítimas – temos como agente o espaço marítimo de jurisdição portuguesa que, com mais de 4 milhões km² de zonas marítimas representa o maior estado costeiro da UE e também um dos maiores à escala mundial. Assim como os aeroportos, que controlam a entrada e saída de pessoas dentro de um território, se enquadram dentro da configuração fronteiriça do espaço, esta que apenas pode ser conceptualizada através das capacidades científico-tecnológicas da projeção política de cada Estado. Esta fronteira do espaço, que constitui a linha de demarcação, o limite, um “entre”, logo, o nem *dentro* nem *fora*, permanece como um fator de prevalência sobre a competição universal das superpotências¹³². Todos estes espaços fronteiriços se enquadram dentro da concepção de fronteira do Estado e são regulamentados pelo interesse nacional que as políticas internas põem em prática contribuindo, conseqüentemente, para marcar a posição do Estado na cena internacional – de onde, dada a escassez de recursos económicos, os pequenos Estados se encontram excluídos¹³³. Assim, como afirma Amorim Girão: «O traçado de qualquer fronteira é quase sempre um ato bilateral, e provém do equilíbrio entre grupos humanos. Os limites políticos correspondem, na maior parte dos casos, a uma linha de separação de tendências opostas; [...]»¹³⁴.

¹³¹ Marchueta, *O Conceito de Fronteira na Era da Globalização*, 108.

¹³² *Ibid.*, 123.

¹³³ “Tal como acontece com o mar, o princípio que decorre destes tratados (tratados estes que regulam a exploração do espaço extra-atmosférico), das relações da ONU, de outros instrumentos de DI (Direito Internacional) e da prática internacional, é o da liberdade do espaço. Livre de qualquer jurisdição nacional, de barreiras físicas ou legais estritas, esta *não-fronteira* reconhece, no entanto, os seus limites nas diferentes atividades que eles possam produzir, a partir dessas mesmas capacidades, sendo certo que a obtenção das tecnologias consentâneas com o domínio do espaço extra-atmosférico é manifestamente inviável por parte de um pequeno ou médio Estado, por razões de recursos económicos, científicos e tecnológicos.” *Ibid.*, 127.

¹³⁴ Amorim Girão, *Geografia de Portugal*. Ed. Portucalense: Porto, 1952: 35.

O que estas fronteiras de segurança e de defesa têm em comum é que ambas se constituem como espaços de controle (de entradas) e retenção de pessoas – daí a sua hostilidade – que, por várias razões, não dispõem de condições jurídicas para a entrada no território nacional. Um outro grande exemplo desses espaços é o dos serviços administrativos e policiais como o SEF em Portugal (Serviço de Estrangeiros e Fronteiras, em vias de remodelação)¹³⁵ que, assim como o nome já evidencia, é a fronteira jurídica pela qual todos os estrangeiros têm de passar para entrar e, ou, permanecer em território português (em solo Europeu), caso preencham as condições necessárias. Devido ao estatuto jurídico-político dessas fronteiras, qualquer indivíduo, principalmente os que ao fugir da guerra procuram asilo noutros Estados e os que são politicamente perseguidos pelos seus são, na maior parte das vezes, retidos à entrada dessas fronteiras por carecerem de processos identificatórios legais que lhes permitam entrar e, ou mesmo, permanecer no território nacional. Entretanto, este outro “sem terra”, quando lhe é permitida a entrada num território estrangeiro – por razões humanitárias - acaba por ter outros motivos perversos entrelaçados com estes apoios, que deveriam ser unicamente humanitários - de acolhimento, assim como previsto no estatuto dos apátridas e de refugiados na Convenção de Genebra¹³⁶. O controlo fronteiriço, principalmente marítimo, está, na maior parte das vezes, ligado a interesses político-económicos particulares de cada Estado e de controlo do seu poder na cena internacional¹³⁷.

¹³⁵ Sobre a remodelação do SEF, importa aqui referir que a remodelação do mesmo passa pela alteração do nome para SEA (Serviços de Estrangeiros e Asilo). A importância do nome aqui é de facto de extrema relevância, visto que a substituição do termo «fronteira» para «asilo» implica uma redução, ou mesmo anulação, de tudo o que está subjacente à delimitação de fronteiras. Ao passo que o novo termo «asilo» abre toda uma nova dimensão do modo de acolhimento daquele que vem de fora e de apoios aos estrangeiros e refugiados. Isto implica, na prática, que o SEA passe a ter um carácter técnico-administrativo na concretização de políticas em matéria migratória e não de fiscalização e controlo fronteiriço. Pedro Bastos Reis, *IN Observador*, 14 de Abril de 2021. Disponível em: <https://observador.pt/2021/04/14/sef-extinto-passa-a-ser-designado-por-servico-de-estrangeiros-e-asilo-ja-a-partir-de-quinta-feira/>

¹³⁶ Segundo a convenção de Genebra de 1951 são considerados refugiados todas as pessoas que “temendo ser perseguidas por motivos de raça, religião, nacionalidade, grupo social ou opiniões políticas, se encontram fora do país de origem e não podem, ou em virtude desse temor, não querem valer-se da proteção desse país, ou que, se não têm nacionalidade e se encontram fora do país no qual tinham residência habitual, em consequência de tais acontecimentos não podem ou, devido ao referido temor, não querem voltar a ele” . Convenção agora atualizada pelo Protocolo de 1967. Nesta mesma linha, os apátridas diferem-se dos refugiados – daí disporem de um estatuto diferente, o dos apátridas de 1954 - por representarem aqueles que não dispõem de vínculo de nacionalidade com qualquer Estado e, ao contrário dos refugiados, os apátridas podem ser enviados ao país de origem se as circunstâncias que o fizeram procurar asilo tenham sido anuladas ou já não existirem. *IN Manual de Procedimentos e Critérios para a Determinação da Condição de Refugiado; Manual da Proteção dos Apátridas. ACNUR | Agência da ONU para Refugiados.*

¹³⁷ Assim como afirma o investigador do IPRI-NOVA (UNL), José Fernandes: «[...] usar argumentos económicos e demográficos para acolher refugiados é tendencialmente problemático. Pode, paradoxalmente, levar mesmo a resultados perversos. Um refugiado não tem de ser uma mais-valia de mão-de-obra qualificada, nem um ativo para sustentabilidade da segurança social, nem para qualquer outro

Um outro fator não menos importante dessas fronteiras de controlo interno dos Estados é o facto de se constituírem como espaços desterritorializados, desumanizados, desconhecidos, espaços *fora-da-lei*, como é o exemplo do alto mar que é conceptualizado, por John Fiske, em oposição à cultura (civilização), como o espaço não civilizado e *indomado*¹³⁸. Quando obrigado a permanecer em alto mar, esse outro, estranho à nação ao qual pede asilo, torna-se, assim, um estranho em terra-de-ninguém, um outro absoluto que assim deve permanecer, sem direito à hospitalidade.

Quanto às fronteiras que se posicionam «fora» do território nacional do Estado, por fazerem parte das fronteiras políticas, também estão relacionadas com questões políticas de diplomacia entre Estados. Estas fronteiras, político-económicas, são postas em prática fora das fronteiras físicas/territoriais do Estado através das políticas externas, tendo em conta o nível de poder do Estado. Este poder quantitativo e focado em recursos materiais, por ser exercido fora do seu território nacional, pode ser denominado, segundo António Bessa, de «capacidade de projecção estratégica (*strategic reach*)» através da qual a maior ou menor eficácia do Estado depende da sua posição geográfica, logística e poder militar¹³⁹. Os instrumentos utilizados pelos Estados na política externa têm como objetivo principal assegurar, ou mesmo afirmar, os seus interesses fora do território nacional. Com isto, o autor observa dois modos através dos quais esta afirmação acontece, sendo a primeira, a diplomacia e a outra, a guerra. A pressão feita pelos Estados mais potentes tende a envolver meios violentos como a *dissuasão*, *ameaça*, *pressão económica*, *militar* e mesmo a *guerra* como forma de atemorizar e impor a sua posição e travar situações que divergem das suas estratégias. Os Estados com políticas externas mais vulneráveis e com menos capacidade económica tornam-se ainda mais vulneráveis caso esta cooperação seja partilhada pelo Estado que ameaça, tendendo, na maior parte das vezes, para situações conflituosas e mesmo impossíveis de «contra-atacar»¹⁴⁰ se forem dependentes de recursos

argumento deste género. Ao argumentar-se dessa maneira a favor das vantagens económicas e demográficas o acolhimento de refugiados o que se está a fazer [...] é a transferir para estes o debate sobre migração feita por motivações económicas.» IN “Os refugiados não são migrantes económicos”, *O Público*, Setembro de 2015.

¹³⁸ FISKE, John. “Reading the Beach” IN *Reading the Popular*. 2nd Editions Routledge: 2010, p. 35.

¹³⁹ Bessa, António M., *O Olhar de Leviathan*, 143.

¹⁴⁰ Um exemplo dado por António Bessa é a pressão económica exercida pela política externa dos EUA de Ronald Reagan na última etapa da Guerra Fria contra a União Soviética: «Em primeiro lugar atacou os preços do petróleo, numa frente com a Arábia Saudita [...]. Boicotou com êxito a venda de tecnologia de ponta a Moscovo e o projeto do gasoduto europeu [...] O colapso dos Soviéticos evitou confrontos mais alargados, mas torna-se evidente que aquele poder foi abatido primariamente no campo económico [...]» Um contra-ataque do Estado Soviético implicaria custos financeiros que o mesmo já não poderia suportar devido à frágil situação económica em que se encontrava. *Idem*, 138.

económicos do mesmo. As implicações económicas da guerra tendem a debilitar a estrutura económica de um país fazendo com que haja incidências elevadas não apenas em toda a sua população, mas também, que a própria força militar deste sofra consequências a nível de capacidades tecnológicas e, conseqüentemente, da capacidade de resposta.

Apesar da violência e dos desgastes económicos resultantes da guerra - para não falar da «perda humana» inerente a ela -, esta continua a ser um último instrumento, considerado «eficaz», ao qual as políticas externas recorrem tanto para defesa de interesses nacionais como para disputas territoriais¹⁴¹. As ideologias (religiosas e nacionalistas)¹⁴² tendem a constituir um papel muito relevante nesses conflitos, principalmente quando representam a doutrina de um Estado – visto que, quando postas em prática, tendem a normativizar e orientar as decisões deste¹⁴³. Nesse sentido, a ONU, juntamente com as ONG's, representam um papel fundamental de «contra-peso» das políticas dos Estados, tanto internas como externas, com os seus objetivos globais que interferem diretamente na fronteira política dos Estados por razões humanitárias. Estas organizações, ao interferirem em nome do interesse comum, da tolerância e solidariedade global, tencionam reforçar a ideia de um direito à assistência *sem fronteiras* que transcenda os interesses políticos entre Estados - apesar de que, em alguns casos, estas intervenções tendem a ter desfechos contrários ao desejado¹⁴⁴.

¹⁴¹ Alguns exemplos: «[...] Os *Estados Unidos* travaram a batalha do Vietname, invadiram a ilha de Grenada, puniram a Tunísia de Kahdafi, ingeriram na vida política da Nicarágua e do Chile, isolaram Cuba, hostilizaram o Irão fundamentalista, dirigiram o assalto ao Iraque pretendendo derrubar o governo de Hussein, foram parte ativa na guerra contra a Sérvia elegendo o presidente Milosevic como *bête noire* na cena internacional, [...]»

¹⁴² A guerra que persiste nas periferias muçulmanas do sul da Rússia, com Moscovo a defender as suas fronteiras *civilizacionais* contra a islamização é um exemplo por excelência desse tipo de confrontos que tem por base razões xenófobas, religiosas e nacionalistas e a não aceitação de ideologias externas ou contrárias. *Idem*, 140.

¹⁴³ Temos, como exemplo, a revolução Islâmica que o Estado Iraniano enfrentou nos finais dos anos 70. Com a forte revolução popular liderada por religiosos, juntamente com o líder Aiatolá Khomeini (que se encontrava exilado em Paris) a estrutura política do país viu-se profundamente alterada. A nova governação, que antes era motivada por questões democráticas, depois passou a ser constituído por um líder com doutrinas religiosas muito assentes, resultando assim num Estado teocrático.

¹⁴⁴ Temos o exemplo das intervenções da ONU na década de 90: Na Serra Leoa, numa tentativa de desarmar as forças rebeldes da FRU (Frente Revolucionária Unida) – liderada por Foday Sankoh – e de assegurar o cumprimento do acordo de paz de Lomé (de 1999). A ONU foi obrigada a desenvolver planos de evacuação dos milhares de soldados estacionados no país depois das forças rebeldes terem capturado quase quinhentos dos seus soldados, sentiram-se forçados a recorrer a apoios das políticas externas do Reino Unido para levar a cabo a missão. Dada a posição neutra das tropas da ONU – não combater e evitar mortes- defendendo os valores da organização, a mesma acaba, paradoxalmente, por prolongar a guerra que tenciona travar. *Idem*, 132-133.

De acordo com a perspectiva kantiana, a existência de exércitos permanentes tende a contribuir para a existência e prolongamento da guerra e não para a sua extinção. A presença de exércitos permanentes tanto ameaça a paz como evidencia o resultado de uma conquista opressiva através do armamento. Ao passo que, uma guerra curta facilmente poderia pôr fim a um tal conflito entre Estados resultando, assim, uma paz mais libertadora e duradoura¹⁴⁵. Um exemplo onde as ações da ONU tendem, na maioria das vezes, a prolongar a guerra, mais do que conduzir à paz, é na «imposição de cessar-fogo unilateral pelas potências do Conselho de Segurança» que tende a resultar em desfechos menos desejados e a ter o efeito de prolongamento dos conflitos mais profundos que pretende evitar. Como afirma António Bessa, «esse tempo será aproveitado para recuperação, reorganização e reforço dos exércitos em confronto e dá oportunidade ao arrastamento da guerra»¹⁴⁶. Ao servirem de escudo do lado mais fraco, impedindo uma vitória, esta ação tende a resultar em prolongamentos da guerra - resultados indesejados pela Organização.

«Uma verdade desagradável, muitas vezes esquecida é que embora a guerra seja um grande mal, tem uma grande virtude: pode resolver conflitos políticos e conduzir à paz¹⁴⁷.»

O que podemos observar com as ações praticadas nas políticas externas - e pelas ONG humanitárias - é que, na tentativa de trabalhar para a preservação da paz, a própria guerra encontra-se sempre aliada a esta tentativa o que, de certa forma, impede precisamente o que os Estados afirmam defender. A hostilidade na luta pela paz é tão controversa como o próprio modelo de paz que se pretende defender. Se, para que se possa preservar a paz, esta só seja possível através do armamento constante de militares¹⁴⁸ pelos Estados, como critica Kant, ou através da proliferação de discursos nacionalistas,

¹⁴⁵ Kant, *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*, 132.

¹⁴⁶ Como explica António Bessa *IN O Olhar de Leviathan* (2001), «Os armistícios e os cessar-fogo impostos aos pequenos poderes não conseguem transformar a guerra em tempo de paz e a intervenção das forças azuis tende a agravar a situação. Na Serra Leoa este facto pôde ser testemunhado. Relata o New York Times: «o líder Foday Sankoh explorou cinicamente o armistício de julho de 1999 para se rearmar e enriquecer através do tráfico de diamantes.» Ainda conclui que: «O procedimento de grande parte das ONG não é melhor, visto que buscam em primeiro lugar a sua perpetuação e alta visibilidade com vista à recolha de fundos.» Tendo em conta que esta notoriedade só pode ser alcançada nas zonas de conflito, onde tanto os combatentes como os refugiados são tratados em pé de igualdade, a neutralidade das ONG não permite a recusa de ajudar os dois lados. O que, assim como afirma o autor, ao impedir uma vitória de um dos lados impede, simultaneamente, a própria extinção da guerra. *Ibid*, 135.

¹⁴⁷ Edward N. Luttwak, “Give war a Chance” (1999:36), *apud* António Bessa, 2001: 134.

¹⁴⁸ O que, apesar dos elevados custos da guerra para os Estados, acaba sendo benéfico para as empresas que produzem materiais militares e torna-se numa ferramenta de competição industrial entre as várias potências na cena internacional e, conseqüentemente, impondo, assim, o respeito perante o Estado “mais forte”. *IN* Carlos Santos Pereira, *Da Jugoslávia à Jugoslávia*, 1999: 632.

que apenas tendem a criar ainda mais conflitos étnico-linguísticas; então a própria paz que se pretende manter é ela mesma frágil e fundamentada em ações que acabam por ter efeitos perversos.

Tendo em conta que a facilidade para fazer a guerra é elevada e encontra-se aliada a vários modos de procedimento dos Estados, esta tende a resultar, por conseguinte, em obstáculos para a própria paz perpétua como afirma Kant: as ações dos Estados contribuem para a proliferação de conflitos, nomeadamente a emissão de dívidas públicas nas políticas externas, os hinos, as bandeiras, as comemorações de independências e direitos dos Estados e, conseqüentemente levam à guerra. Todos estes agentes que representam os símbolos do direito de um Estado, da sua independência, do fim da guerra, são eles mesmos um «cântico» aos «senhores dos exércitos». Assim como afirma Richard Kearney: «por detrás de toda a história cultural existe uma história de barbárie»¹⁴⁹, assim sendo, torna-se então necessário, como proposto por Kant, que o próprio modo de agir dos Estados seja (re)pensado¹⁵⁰ de forma que a ação em si tenha em conta os seus meios e não o fim desejado; este, por efeito, será alcançado. Tudo indica que a própria guerra tende a deslocar-se e não a extinguir-se, visto que representa sempre um último instrumento ao qual os Estados tendem a recorrer, quer por razões económico-geográficas quer por razões religiosas e identitárias, como é o caso de Israel/Palestina¹⁵¹.

O caso da Europa permite-nos pensar até que ponto o conceito de grandes espaços (Europa *sem-fronteiras*) realmente significa uma abertura ao outro, à outra cultura e outras religiões, já que como efeito deste conceito de uma «Europa sem fronteiras» resulta uma fortificação da fronteira geral à volta daquilo que se entende por «europeu» - não que se ponha em causa a delimitação fronteiriça da Europa, mas o ponto é aqui questionar

¹⁴⁹ Kearney, Richard. *On Stories*. Ed. Routledge: London, 2002.

¹⁵⁰ Um exemplo sugerido por Kant é o de que, a seguir ao Dia de Ação de Graças, fosse convocado um dia de «penitência para implorar ao céu, em nome do Estado, misericórdia pelo grande pecado que o género humano comete constantemente ao não querer unir-se a outros povos numa constituição legal e ao proferir, orgulhoso da sua independência, o meio bárbaro da guerra» através do qual, afirma, mesmo assim, não se consegue alcançar o que se pretende – o direito de cada Estado. Kant, *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*, p. 147.

¹⁵¹ Importa referir aqui que as tensões existentes entre os palestinianos e os israelitas já perduram por vários séculos, sendo primeiramente originária dentro do âmbito religioso, entre árabes e judeus – a disputa de Jerusalém, a terra prometida, perdura até hoje e o facto de se situar no limite da fronteira que separa Israel de Palestina torna a situação ainda mais problemática – com o conflito de 1947 e com a guerra dos 6 dias (1967) espoleta-se em questões de disputas territoriais, onde a divisão do Território palestiniano em dois Estados (Palestina e Israel) é tanto causa como consequência deste conflito. O que, obviamente, não deixa de ter sempre uma dimensão religiosa implícita no cerne do próprio conflito. José Manuel Fernandes *IN* “O essencial para entender o conflito israelo-palestiniano”, *O Observador*, 13 de Julho de 2014. Disponível em: <https://observador.pt/explicadores/o-essencial-para-entender-o-conflito-israelo-palestiniano/>

as motivações subjacentes à delimitação de fronteiras e o que é que realmente se propõe separar e excluir. Temos como agente as forças operacionais da *FRONTEX* (Agência Europeia da Guarda de Fronteiras e Costeira) que tem a função de patrulhar as fronteiras externas da União Europeia e com isto evitar entradas ilegais no mesmo território. No entanto, e contra todas as expectativas, pode-se encontrar alguns percalços e fechamentos perversos latentes nas funções da *FRONTEX* que, supostamente não tolera “quaisquer violações dos direitos fundamentais”¹⁵².

Qualquer abertura ao mundo pressuporia abrir mão daquilo que diferencia a Europa do restante mundo – o princípio de acolhimento¹⁵³. Este princípio de acolhimento, contraditório e paradoxal na sua definição, que a imagem da Europa representa, engloba em si um raciocínio xenófobo na medida em que ele mesmo reprime fluxos migratórios sob pena de deixar de ser europeu, portanto, acolhedor. Como observa Suzana Velasco¹⁵⁴, o próprio modelo estrutural da constituição da União Europeia, organizada em três pilares (a Comunidade Europeia, a Política Externa e de Segurança Comum e a Cooperação Judicial e Judiciária em Matéria Penal) apenas o terceiro pilar abrange a imigração. O que, na prática, significa que o tema da imigração continuou a cargo dos Estados nacionais, que apenas têm entre si um sistema de cooperação. Se por um lado, ainda que os nacionais de um Estado «membro» passam a ter direitos válidos nos outros Estados «membros», isto é, pela institucionalização de uma cidadania europeia que tende a refletir uma retórica de supranacionalidade, por ser condicionada aos Estados membros, esta cidadania condiciona também, por outro lado, a própria criação de novas formas de pertença política¹⁵⁵. O que, nas palavras da autora: «formalizou-se, portanto, uma

¹⁵² A propósito desta afirmação, pode verificar-se as alegações da ONG *Humans Rights Watch* sobre possíveis envolvimento da *FRONTEX* num incidente nas fronteiras da Grécia e da Turquia que impediu vários refugiados de entrarem na UE, visto que tais ações *supostamente* são consideradas violações dos direitos daqueles que procuram proteção contra perseguições e conflitos de guerra noutros países. *IN* “ONG exige inquérito independente sobre incidentes da Frontex com imigrantes”, *RTP Notícias*: 9 de Novembro de 2020. Disponível em: https://www.rtp.pt/noticias/mundo/ong-exige-inquerito-independente-sobre-incidentes-da-frontex-com-migrantes_n1273997

¹⁵³ Sobre este princípio, pode observar-se que na **DIRETIVA 2011/95/UE DO PARLAMENTO EUROPEU E DO CONSELHO de 13 de Dezembro de 2011** se destacam uma série de normas relativas à implementação de uma política comum de asilo e de proteção subsidiária para a união europeia, como afirma o ponto dois da mesma: « Uma política comum de asilo, que inclua um sistema comum europeu de asilo, faz parte integrante do objetivo da União Europeia de estabelecer progressivamente um espaço de liberdade, de segurança e de justiça aberto as pessoas que, obrigadas pelas circunstâncias, procuram legitimamente proteção na União.» *IN* Jornal Oficial da União Europeia, L 337/9: 20 de Dezembro de 2011.

¹⁵⁴ VELASCO, Suzana de Souza L. “A securitização da imigração na União Europeia: Legislação e práticas de regulação do excesso de mobilidade”, Campina Grande, EDUEPB, 2014.

¹⁵⁵ Foi com o Tratado de Amsterdão, adotado em 1999 (onde Reino Unido, Irlanda e Dinamarca, membros da UE, não assinaram o tratado), que a comunitarização das políticas de imigração foi oficializada, através do IV título do tratado que institui a Comunidade Europeia, denominado *Vistos, Asilo, Imigração e Outras Políticas Relativas à Livre Circulação de Pessoas* com o intuito de desenvolver, dentro da União Europeia,

diferença maior entre os direitos dos nacionais e dos não nacionais dos Estados membros – ainda que, na prática, como veremos, haja uma hierarquia na cidadania mesmo entre os nacionais».

O acordo estabelecido entre a União Europeia e a Turquia em 2016 representa um agente-chave deste raciocínio; perante o fluxo migratório em massa para a Europa em 2015, foi estabelecido um acordo com a Turquia através do qual por cada migrante sírio que alcançasse as ilhas gregas e fosse devolvido à Turquia, a Europa acolheria, por sua vez, um refugiado que estivesse em território turco¹⁵⁶. Isto tendo em conta que a proteção subsidiária da Convenção de Genebra relativa ao Estatuto dos Refugiados - de 28 de Julho de 1951 (Convenção de Genebra) e do Protocolo de Nova Iorque, de 31 de Janeiro de 1967 (Protocolo), adicional à Convenção - defende o princípio de acolhimento, portanto, não repulsão ou devolução de ninguém para onde este possa ser perseguido. Nesse sentido, a criação de um espaço comum, um acordo de «acolhimento» dos migrantes sírios na Turquia encobre, de forma legal, o que realmente se encontra na base dessa devolução de pessoas, sem que estes sejam enviados ao país de origem do qual tentam escapar. Estes «outros que não queremos» são os mesmos que vêm reforçar a questão de conflitos inerente às fronteiras estabelecidas por razões xenófobas que o conceito de globalização tanto contradiz – segundo alguns especialistas a abolição de fronteiras no interior da Europa veio reforçar as fronteiras que delimitam o espaço SCHENGEN. Neste contexto, a imigração vista como ameaça está inteiramente ligada à criação de uma Europa sem fronteiras, isto é, a um espaço «europeu» de livre circulação.

Assim como o outro é um dos principais meios de afirmação do mesmo, de uma identidade baseada na alteridade, assim também é esta identidade, paradoxalmente, um dos principais motivos de negação do outro – sintomas nacionalistas continuam a ser um dos principais fatores hoje de negação do outro, de acolhimento, ou mesmo de uma possibilidade de abertura ao outro.

ações progressistas em direção a um espaço de liberdade, segurança e justiça. O Tratado de Amsterdão veio transferir o tema da imigração do terceiro pilar, inter-governamental, para o primeiro, supranacional. *IN VELASCO, ibid., 78.*

¹⁵⁶ Acerca deste acordo, ver ponto 1 e 2 da Declaração UE-Turquia de 18 de Março de 2016. Disponível no comunicado de imprensa do Conselho da União Europeia, no site:

<https://www.consilium.europa.eu/pt/press/press-releases/2016/03/18/eu-turkey-statement/>

IV. «AU-DELÀ» DO COSMOPOLITISMO: a nova ética

Esta reflexão crítica que parte do ponto de vista da construção do sujeito (subjetivação) para explicar os seus reflexos no modo de organização das sociedades, mais especificamente, na forma como apreendemos o outro e, por conseguinte, como esta relação se encontra refletida na delimitação das fronteiras demonstrou-nos de que forma a transformação da essência do agir humano está diretamente ligada à evolução do nosso mundo e, por conseguinte, às transformações do modo de organização social inerentes ao mesmo. Assim sendo, se todo o modo de organização social é essencialmente antropocêntrico, sendo que a criação da «cidade» e o desenvolvimento associado a ela são baseados nas relações exclusivamente inter-humanas - feitos para e pelo homem -, todo o seu contexto é uma exteriorização da própria forma como o Homem vê o mundo. Se a ética é baseada em valores construídos em torno destas mesmas relações, então é, ela mesma, objeto de transformação como efeito do avanço contínuo das sociedades e das formas de ver o outro e nós mesmos, outras culturas, outras civilizações, outras cidades. No contemporâneo, as novas formas de agir coletivas vêm sobrepor-se ao agir individual – onde a ética de carácter antropocêntrica encontra-se fundamentada – dadas as novas dimensões sociopolíticas que a responsabilidade humana vem adquirir, aliadas às mutações tecnocientíficas da modernidade e ao seu carácter retroativo. Tendo isto em conta, todas as questões problematizadas neste trabalho foram alvo de uma reflexão crítica sobre os efeitos que estas mesmas transformações da essência do agir humano tiveram sobre o homem e sobre o mundo à sua volta. Tudo isto levanta uma série de questões relacionadas com a forma como acolhemos o outro (o estrangeiro, o absoluto outro, a outra cultura, outra nação) – a questão da hospitalidade -, as barreiras que consagram e regulam, socialmente, esta mesma relação que temos com o exterior – as fronteiras – e, principalmente, no modo como a organização socio-governamental é um reflexo, exteriorizado, dessa própria transformação da essência do comportamento humano. Todas as transformações exigem uma (re)formulação ou um (re)ajustamento entre nós e o mundo à nossa volta, um enquadramento das relações inter-humanas dentro deste *novo* mundo e um horizonte que serve sempre de bússola para que não se perca de vista o mais importante – aquilo que nos faz ser homens e nos distingue do que caracterizamos como animal, o nosso estado de natureza como diria Kant. A era da globalização em que nos encontramos hoje carece de uma ética com dimensões capazes de responder às novas formas de comportamento humano e às novas dimensões da sua

responsabilidade transcendental onde uma ética escatológica não pode ser suficiente – sendo que ela pressupõe a sua própria substituição, no futuro, por uma ética «autêntica» como explica Hans Jonas.

Não obstante, o final da Guerra Fria, a queda da União Soviética e a expansão da democracia política no final do séc. XX traz de volta o projeto cosmopolita kantiano, como guia, numa tentativa de implementar uma política cosmopolita dos direitos humanos nas nossas sociedades contemporâneas, globalizadas. O problema emerge quando as manobras de manipulação dos Estados que, em momentos de guerra, se apropriam de conceitos universais nomeadamente de «justiça», «paz» e «progresso» espoletam na negação dos mesmos a todos os que representam uma ameaça - o outro, o inimigo – fazendo com que os direitos humanos que, segundo Habermas, ultrapassam a ordem jurídica dos Estados, fiquem à mercê de escolhas subjetivas e arbitrárias acabando por ter, muitas vezes, desfechos perversos. Segundo Habermas, torna-se então necessário a diferenciação da natureza jurídica dos direitos humanos e do uso perverso que se possa fazer deles – estão estritamente ligados à autodeterminação moral da sociedade ao passo que a soberania de um povo está associada à ideia de autorrealização ética. Para tal, torna-se necessário que o direito esteja em conformidade com os princípios morais dos direitos humanos no sentido de eliminar a tensão existente entre eles e, assim, constituírem-se numa *complementação recíproca*, visto que regras morais e normas jurídicas são dois tipos de normas de ação que se complementam, portanto, nunca devem estar em posições hierarquizadas. Baseado no princípio geral do direito kantiano – «[...] segundo o qual toda a ação é equitativa, quando sua máxima permite uma convivência entre a liberdade de arbítrio de cada um e a liberdade de todos, conforme uma lei geral» - onde é auferido o modo de aplicação do princípio moral a relações externas. Os direitos privados advêm de cada um e encontram a sua legitimação nos princípios morais, o que faz com que precedam as leis públicas. Para Habermas, o direito privado não depende da autonomia política dos cidadãos, a qual se constitui posteriormente através do contrato social, antes encontra a sua fundamentação em direitos morais primevos cuja autonomia privada está à margem do legislador soberano¹⁵⁷. No entanto, nas sociedades modernas, a moral é inserida dentro do âmbito cultural ao passo que o direito adquire obrigatoriedade – o que faz com que a necessidade de enquadrar, juridicamente, a noção de direitos humanos se torne fundamental –, assim, para Habermas, esta complementação recíproca é possível

¹⁵⁷ Jurgen Habermas, *Direito e Democracia: entre facticidade e validade* 2003:133-35, apud Marcela Martinez IN “Cosmopolitismo, Hospitalidade e Transnacionalismo, p. 63-64.

através da conceptualização kantiana de direito cosmopolita. Esta assimetria existente entre regras morais e jurídicas, umas pertencentes ao âmbito do direito privado e outras ao da autonomia política, em que a primeira encontra-se subvalorizada, leva-nos diretamente ao ponto que se quer aqui introduzir: a necessidade de repensar um cosmopolitismo ajustado às nossas sociedades globalizadas que tenha em conta uma inclusão das normas morais, e a sua importância para a autorrealização individual que, conseqüentemente, se reflete numa responsabilidade para com o outro, é um direito jurídico capaz de reconhecer os princípios morais dos direitos humanos como parte integrante e complementar do direito. A urgência do tema emerge precisamente porque o conceito de globalização traz em si um paradoxo evidente no modo de organização social atualmente existente; se por um lado pressupõe a aproximação entre diversas comunidades, nações e sociedades de todo o mundo, quer no âmbito económico-político quer no âmbito cultural, veio, por outro lado, acentuar conflitos que se pensava estarem já consolidados nas sociedades modernas: o retorno do conflito tradicional de fronteiras entre Estados, o capitalismo selvagem que tanto Karl Marx receava e, por conseguinte, a desigualdade económica evidente a nível global. Isto tudo porque a globalização veio trazer à tona questões que nunca desapareceram totalmente das nossas sociedades, como é o caso do discurso nacionalista, pelo contrário a globalização veio reforçar a presença destes conflitos que se pensava já superados numa era tão moderna e transformada pela técnica, onde temas como delimitações e barreiras – religiosas, nacionalistas, económicas, políticas – ou xenofobia pensava-se já estarem ultrapassadas devido à proliferação mundial de discursos de solidariedade, paz, união, aproximação e acolhimento estarem tanto na ordem do dia e mediatizadas – o que, aparentemente, apenas transporta valor estético.

Isto leva-nos a outro tema, igualmente importante, para colmatar esta reflexão: a questão identitária. Para Ricoeur, a identidade é um dos fatores-chaves dos conflitos existentes até hoje de delimitação de fronteiras entre Estados, qualquer ameaça à nossa identidade compele-nos ao ataque – isto, segundo o autor, está relacionado com a própria fragilidade dos fatores cuja identidade se encontra fundamentada¹⁵⁸. Precisamente por ser atribuída, portanto, externa a nós e nunca totalmente dominada pelo sujeito, existe sempre

¹⁵⁸ « And second, I had also underestimated the fragility of each identity which feels threatened by another. People must be very unsure to feel threatened by the otherness of the other. I did not realize that people are so unsure when they claim so emphatically to be what they are. » IN Richard Kearney, *On Paul Ricoeur: The Owl of Minerva*, Transcending Boundaries in Philosophy and Theology. Ed. Ashgate: Boston College – USA, 2004: 146.

uma necessidade de reforço identitário pela fragilidade que a mesma traz à sua configuração, este reforço encontra na história e na memória a sua âncora para a (re)afirmação. No entanto, Ricoeur alerta-nos para as ambiguidades inerentes à própria configuração identitária, a dimensão linguística, cultural e política, histórica que faz com que a mesma adquira diferentes conotações dependendo do contexto em que é proclamada. Na dimensão linguística este conflito identitário é mais evidente na Europa onde a multiplicidade linguística e de dialetos nacionais entra em cena enquanto, segundo o autor, nos EUA problema é resolvido através da unicidade linguística -o Inglês¹⁵⁹. Já dentro do âmbito cultural e político, o problema emerge de uma outra forma, aqui o autor explica as diferentes significações que o conceito de “povo” (*people*) pode adquirir: tanto remete para povo como cidadão, dimensão política (*citizen*) como para povo no sentido étnico, dimensão cultural. Nesse sentido, deparamos com duas dimensões distintas de critérios de pertença (*membership*), critérios cívicos, que nos permitem identificar-nos como membro de um povo do mesmo território (exemplo de cidadão de acordo com a Constituição Francesa) e critérios étnicos que remete para o membro de um povo de acordo com a sua origem cultural¹⁶⁰. Dentro deste contexto, a problemática da ambiguidade do termo “povo”, segundo Ricoeur, pode exemplificar os conflitos existentes na Europa, isto porque é dessa ambiguidade que emergem conflitos relacionados com o nacionalismo, já que o povo, no sentido étnico-cultural, tem sido a causa da negação de um “povo” que apenas deveria ser avaliado de acordo com critérios de cidadania, ao passo que a etnia, a dimensão cultural, deve ser simplesmente respeitada. Claramente existe uma barreira problemática sobre os critérios através dos quais baseamos os processos identificatórios - o que pode resultar em negação e xenofobia quando associados a critérios étnico-culturais¹⁶¹. É precisamente para moderar o excesso de critérios étnicos que os critérios de cidadania existem, como afirma Ricoeur, como uma lei instituída com o intuito de desenvolver novas formas de inclusão, de tolerância e, principalmente, de uma possibilidade de comunicação entre diferentes povos¹⁶².

¹⁵⁹ *Ibid.*, 147.

¹⁶⁰ *Ibid.*, 148.

¹⁶¹ « Take the Corsican people, who are also members of the French people. Here we have two meanings of the word *people*. On the one hand, “people” means to be a citizen in a state, so it is not an ethnic concept. But, on the other hand, Corsica is a people in an ethnic sense – within the French people, which is not an ethnic concept. So, we are struggling with two concepts of people, and I think it's an example of what is happening throughout Europe now. » *Ibidem*.

¹⁶² Tomemos como exemplo o conflito interno do Sudão do Sul que se iniciou em 2013 onde os excessos de critérios étnicos levaram à disputa de poder entre povos do mesmo território, porém de diferentes etnias: os *Dinka* (grupo étnico nilo-saariano) e o *Nuer* (confederação de tribos). A nação mais jovem do mundo,

No entanto, para aqueles a quem o critério de cidadania não consegue abranger, tais como os apátridas, refugiados e deportados, os «sem estado», «*os Heimatlosen*», como diria Derrida, «para quem as legislações dos Estados-nações foram (e são) tragicamente insuficientes: como, para além destes, o são também hoje, no horizonte dito de mundialização ou de globalização, para exilados, nómadas e desenraizados... A hospitalidade cosmopolita revelou-se e revela-se incapaz de responder a estas situações, para além do clássico e habitual esquema do repatriamento ou integração-naturalização»¹⁶³. O objetivo aqui não é o de criticar a existência do Estado, mas sim, na mesma linha de pensamento de Derrida, re-pensar o seu modo de funcionamento, criticar a sua insuficiência e tentar ajustar a *ética da hospitalidade* além do (*au-delà*) Estado e, portanto, para lá do *cosmopolitismo*¹⁶⁴. Apesar da injustiça e impotência dos Estados relacionadas com uma certa *hospitalidade inter-estatal*, o Estado revela-se, paradoxalmente, fundamental para assegurar qualquer forma de hospitalidade, daí a necessidade de denunciar as suas insuficiências e pressionar o seu modo de funcionamento apostando na sua perfectibilidade¹⁶⁵.

“[...] sou a favor do estatal quando me digo que o Estado, mesmo na sua forma de autoridade incondicional ou de soberania absoluta, é um processo. [...] Mas, inversamente, o Estado, hoje, na forma que o liga à nação, o Estado-nação representa interesses particulares que, de novo, limitam por vezes um direito internacional que atravessa também, ou deveria atravessar em termos rápidos, um processo de transformação»¹⁶⁶.

com apenas 9 anos de independência e 7 de conflitos, demonstra-nos a insuficiência ainda dos critérios de cidadania para responder a excessos de critérios étnicos dos diferentes povos que habitam a região. O que, segundo a ACNUR (agência da ONU para os refugiados), levou conseqüentemente a que o país se transformasse no terceiro país do mundo, seguido de Síria e do Afeganistão, com a maior crise de refugiados da África (representando 2,3 milhões de pessoas forçadas a abandonar as suas casas, onde 1,65 milhão representam deslocados internos e 650,000 tornaram-se refugiados em países vizinhos). *IN <https://www.acnur.org/portugues/2016/01/08/inseguranca-no-sudao-do-sul-faz-aumentar-numero-de-deslocados-internos/>*

¹⁶³ Fernanda Bernardo, *A ética da hospitalidade, segundo J. Derrida, ou o porvir do cosmopolitismo por vir a propósito das Cidades-refúgio, Re-inventar a cidadania (II)*, Revista Filosófica de Coimbra, n 22, 2002: 437.

¹⁶⁴ Derrida, *Sur parole*, 1999: 69 *apud* Bernardo, 2002: 438.

¹⁶⁵ Ainda sobre esta questão da insuficiência dos Estados no que toca a hospitalidade, Fernanda Bernardo comenta que «Mesmo que insuficientes e injustas, a *soberania* estatal e o *direito à hospitalidade* que protegem o *cidadão* são ainda necessários por uma outra razão: é que eles são também a condição efetiva para resistir a certos poderes económicos, cuja concentração de poder capitalista tende hoje a ultrapassar os Estados e a produzir, de modo paradoxal e perverso, nacionalismos reactivos.» Bernardo, *A ética da hospitalidade...*, 438.

¹⁶⁶ Derrida, *Échographies*, p. 86-87, *apud* Bernardo, *idem.*, 439.

Para uma ética da hospitalidade além Estado, portanto, para lá do cosmopolitismo hoje adotado pelas nossas sociedades globalizadas, exige um repensar a ideia de cosmopolitismo, uma desconstrução torna-se necessário para além do saber, como diria Derrida, enquanto acolhimento *incondicional* dado ao outro. Assim sendo, a própria ética da hospitalidade apresenta-se no horizonte como instância basilar de uma (re)elaboração crítica do que se entende por Estado, Estado-Nação, soberania e cidadania. Derrida ainda irá mais longe na constatação de que uma ética da hospitalidade, na sua incondicionalidade, constituiria, portanto, o *porvir* do cosmopolitismo ainda por vir: teria o rosto de uma *democracia por vir*¹⁶⁷. O que nos leva ao projeto das *idades-refúgio*, concebido em 1995 pelo Parlamento Internacional de Escritores. As *idades-refúgio*, da qual Derrida foi membro do conselho diretivo, dispõem de uma completa autonomia em relação aos Estados, para além de que jogam um papel fulcral na reconstrução de alicerces jurídicos no campo internacional relacionado com políticas de asilo e acolhimento - o que contribui objetivamente para a expansão de espaços de liberdade e solidariedade entre e além Estados. Apresentam, por excelência, referências a um processo cosmopolita de alargamento de cidadania, acolhimento, de uma hospitalidade que se eleva acima do Estado. De modo a acolher escritores ameaçados nos seus países ou condenados ao exílio, a rede de *idades-refúgio* evidencia a necessidade de re-inventar novas formas de hospitalidade que tenham em conta uma certa tolerância, um acolhimento incondicional para com o estrangeiro, o recém-chegado, fazendo dele um cidadão¹⁶⁸. Portanto, para uma tal ética da hospitalidade, torna-se necessário um além do direito cosmopolita à hospitalidade universal kantiana, que de certa forma serve hoje de inspiração ao direito e às Cartas das Instituições internacionais, que apesar de constituir-se como condição para a *paz perpétua* e um direito natural que se estende por toda a superfície da terra é dela excluída, como observa Derrida, tudo que se ergue sobre a terra, inclusive a própria terra – todo o instituído, nomeadamente a cultura, o Estado, o *habitat*, etc. Uma tal hospitalidade universal kantiana, estaria então, como afirma Derrida, sempre sujeita à legislação estatal, logo, é a hospitalidade de cidadão – o que estabelece desde início uma delimitação, a instituição do *limite* como fronteira – que está, conseqüentemente, limitado ao «direito de visita». Ao fazer com que a hospitalidade dependa da lei estatal, da soberania, Kant condiciona-a, tornando-a estritamente jurídico-política, sem que tal crítica, para Derrida, justifique que uma certa ideia de hospitalidade universal seja

¹⁶⁷ Derrida, *Spectres de Marx*, p. 111, *apud*, Bernardo, *idem.*, 430.

¹⁶⁸ Bernardo, *A ética da hospitalidade...*, 432.

dispensada. Muito pelo contrário, a análise ao cosmopolitismo kantiano por Derrida tem o intuito de denunciar as suas limitações e, assim, propor um re-pensar, um re-inventar deste cosmopolitismo de forma a incluir uma hospitalidade mais tolerante para com o outro e que caminhe em direção a uma hospitalidade incondicional onde a Lei da hospitalidade sirva de guia para *as leis* da hospitalidade do direito¹⁶⁹.

Servindo-se dos países da União Europeia como referência por serem um projeto, apesar de ainda em formação e aperfeiçoamento, que segue o modelo cosmopolitismo kantiano, Derrida alerta-nos para as insuficiências ainda presentes na formação do projeto Europeu, *sem fronteiras* e acolhedoras. Paradoxal na sua formação, ao mesmo tempo que propõe um levantamento das suas fronteiras internas, verifica-se, conseqüentemente, um reforço maior das fronteiras da União Europeia – que identifica o *topos* denominado *SCHENGEN*. O autor acredita que tornar públicas as insuficiências da sua estrutura e modo de funcionamento é fundamental para a abertura de uma nova proposta – uma *nova ética* – que pressupõe a abertura de um novo direito de uma nova *política da hospitalidade* e, com isso, um *novo* cosmopolitismo¹⁷⁰.

O filósofo Kwame Appiah aponta-nos a direção para um novo cosmopolitismo através do cultivo de novos hábitos na nossa relação com o outro. Para o autor, a moralidade reside na responsabilidade que temos perante todos os que conhecemos e podemos afetar. O cosmopolitismo vai mais longe do que a globalização, segundo o autor, é um desafio que nos permite viver localmente – com qualidades locais e parciais – porém fazendo parte de uma aldeia global e de um universalismo moral, que devem complementar-se. Appiah¹⁷¹ propõe um cosmopolitismo que tem em conta dois aspetos fundamentais para a sua efetividade: o reconhecimento universal e o respeito profundo pela diferença. Enquanto o primeiro tende a consciencializar-nos da nossa obrigação para com o outro através de laços de cidadania compartilhada, o segundo permite-nos perceber o real interesse pelas práticas e crenças de cada grupo social. Para o autor, complementar

¹⁶⁹ «Daí que, porque regulado pelo Estado, pela soberania estatal e pela relação aos cidadãos, o cosmopolitismo kantiano, apesar de ser algo de notável para o qual *é preciso* tender e, mais, que é preciso defender, seja, aos olhos de Derrida, manifestamente limitado, insuficiente, e injusto e necessite de ser re-inventado.» *ibid.*, 437.

¹⁷⁰ Para Derrida este novo cosmopolitismo seria, como ele mesmo afirma: «Re-inventado pela *ética da hospitalidade*, o novo cosmopolitismo anuncia-se como a promessa de uma mais justa hospitalidade: aquela que tenta fazer o impossível; aquela que começa por acolher sem cálculo e sem reservas o *outro singular* e não (apenas) o cidadão. Um tal *cosmopolitismo* cruza a prática de um *acolhimento incondicional* do *outro* na sua *excepcional singularidade*, sem saber, regra ou programa, numa palavra, sem condições, sem álibis “realistas”, “pragmáticos”, xenófobos ou outros, com a sua inscrição numa *política* e num *direito*.» *ibid.*, 444-45.

¹⁷¹ Appiah, Kwame Anthony. *Cosmopolitanisms: ethics in a world of strangers*. Ed. Penguin Books, 2003.

estas duas dimensões permite-nos uma atitude cosmopolita que, por conseguinte, nos levará a uma responsabilidade profunda pela vida e pela justiça. Através de uma tal atitude poderemos desenvolver hábitos de coexistência.

Talvez a memória desempenhe um papel importante neste contexto. Em *On Paul Ricoeur: The Owl of Minerva* (2004) Richard Kearney dialoga com Paul Ricoeur a propósito do universalismo que a Europa representa e como se relaciona com os seus outros (*non-european countries*). Neste contexto, Ricoeur alerta-nos para as ambiguidades da memória e a importância da *troca* de memórias (*exchange of memories*) como possibilidade de comunicação entre diferentes povos. Se por um lado a memória torna-se um fardo, uma prisão que, apesar do seu cultivo ser importante para a afirmação cultural, é, por outro lado, precisamente através dela que se propagam histórias de guerra, de dominação e perda fazendo com que, simultaneamente, se repita as antigas hostilidades¹⁷². Um outro ponto que vale a pena ter em consideração dentro deste contexto é a questão da língua e as formas de discriminação que estão associadas a ela no que toca a hospitalidade. Ricoeur adverte-nos para o paradigma da tradução, que pressupõe uma multiplicidade de línguas, e a oportunidade para uma hospitalidade linguística numa era pós-babel. O fenómeno interlinguístico da tradução entre diferentes línguas naturais aparece, para o autor, como símbolo de uma possibilidade *intra*-linguística de comunicação entre diferentes povos. Uma condição para uma abertura linguística que possibilita o caminho da troca entre o *eu* e o outro é o que, por sua vez, nos encaminha para uma hospitalidade linguística¹⁷³.

Talvez, a resposta para uma responsabilidade ético-política para o contemporâneo seja aquela que tenha em conta toda a dimensão vasta de problemáticas que o contexto da globalização vem trazer à tona. Encontrar um ponto de convergência que tenha em conta a multiplicidade dentro da unidade que se pretende defender – a saber, a pluralidade linguística, a pluralidade cultural, de povos e de outros, de seres e do ser- e, talvez, seja esta *aceitação* da nossa singularidade, portanto, um abarcar da diferença como fator de

¹⁷² « Take the different states of Europe. In fact, we cannot find a pair who weren't at war at one time or another. The French and the British, the Poles and Germans [...]. When the German chancellor went to Warsaw and knelt down and asked for pardon, I think that was very important for Europe. Because, while we have to get rid of the memory of wars, of victory, and so on, we must keep the memory of the scars. » *IN* Richard Kearney, *On Paul Ricoeur*, 149.

¹⁷³ Como observa Kearney, o limiar, o espaço *entre* fronteiras que possibilita esta comunicação entre o outro e o eu não pode permanecer senão como um *convite*. O *eu* tem aqui um papel linguístico (*narrative self*) que lhe permite ter em conta os ataques pós-modernos ao *cogito* soberano. Helgard Petrorius, "Approaching the threshold: Hospitality as a pedagogical wager in the work of Richard Kearney", 2018: 192-193.

subjetivação individual, defendido por Kristeva, que nos permitirá des-construir esta barreira entre nós e os outros, entre o eu e o outro *em* nós, apreender o outro em nós para que, assim possamos aceitar, e conseqüentemente, receber o outro. Se pudermos perdoar, então poderemos reconhecer, se pudermos reconhecer, logo, vislumbrar-se-á no horizonte uma possibilidade de troca e de comunicação entre o *eu* e o outro. É desta troca que se constitui o caminho de um mútuo reconhecimento e um mútuo perdão, guiado por uma ética da hospitalidade e por um cosmopolitismo por vir.

CONCLUSÃO

Desta extensa reflexão crítica tentou-se pensar e repensar a ideia de uma hospitalidade, uma ética, uma política e, por conseguinte, uma responsabilidade que possa abarcar tudo o que representa o panorama das nossas sociedades globalizadas. Muitos discursos que a globalização propagandeia ainda deixam muita margem para discussão e reflexão sobre o seu modo de funcionamento na íntegra. Propor a aproximação de comunidades, economias, culturas e políticas a nível global é o que está no cerne desta ideia de um *cosmopolitismo*, de uma política universal herdado do filósofo Immanuel Kant. No entanto, e paradoxalmente, verifica-se que a globalização veio trazer um acentuar de várias problemáticas, nomeadamente, as desigualdades económicas e políticas, o capitalismo selvagem e, por conseguinte, vários conflitos relacionados com a delimitação tradicional de fronteiras estatais que acreditávamos já fazer parte de um passado, apesar de não muito distante, que a ideia de sociedades modernas propôs a distanciar-se. O que demonstra a emergência de re-inventar novas normas, novas formas de hospitalidade que enquadrem neste novo panorama da mundialização. Não obstante, esta reflexão abriu-nos portas para responder à nossa pergunta de partida e, assim, averiguar se as sociedades globalizadas caminham em direção a um cosmopolitismo kantiano, o que nos fez chegar à conclusão que, apesar de muitas contradições, já se vislumbra no horizonte com uma clareza mais nítida, a tendência para um direito cosmopolita universal, onde a Europa aparece como palco dessas transformações. Entretanto, e de acordo com as análises desenvolvidas ao longo deste trabalho, pode verificar-se que ainda há muito por fazer devido a várias motivações particulares com desfechos perversos que observamos na «nova internacional». O palco geopolítico de conflitos mundiais que nos propusemos expor ao longo do trabalho, e muitos mais que não tivemos a oportunidade de apresentar aqui, é um reflexo do que ainda se encontra por problematizar e, por sua vez, denunciar o que se encontra na raiz destes conflitos. Pois são estes conflitos que expõem as estruturas ainda frágeis de uma sociedade globalizada, são eles que, ao invés de serem deixados à margem, exigem a posição central no palco do discurso da mundialização para que possamos ir a um *além* do cosmopolitismo e, portanto, além da hospitalidade estatal, entre-Estados, um além-fronteiras. Re-inventar uma Ética que tenha em conta estas novas dimensões talvez seja o que, de certa forma, nos levará a uma hospitalidade mais tolerante, portanto, menos violenta, a uma re-

invenção do conceito de *cidadania*, uma *nova ética* para uma *ética da hospitalidade*, que nos levará a um *au-delà* do cosmopolitismo de uma democracia por vir.

Repensar o conceito de delimitação de fronteiras, as intenções perversas que se estendem por debaixo da sua configuração, onde a proliferação do discurso nacionalista aparece como uma das principais causas de um fechamento ao outro, um medo xenófobo aparentemente proveniente tanto dos discursos estatais como da propagação de movimentos independentes, permite-nos repensar o modo como experienciamos o outro, como apreendemos o estranho, o desconhecido, que tanto vem perturbar o nosso *eu* muito uno e salvo das impurezas. Para Derrida, será necessário muito mais do que uma hospitalidade estatal para podermos ir mais longe e ter uma certa tolerância para com o recém-chegado, aquele para quem os critérios de cidadania não são suficientes, logo, nem o Estado. Para Paul Ricoeur, talvez o papel da *memória* seja um contributo valioso para abrir portas para uma nova forma de ver o outro, a outra história: uma memória de segunda ordem (*memory of forgiveness*) que vem equiparar, ou mesmo complementar, a memória histórica como fardo (*memory as burden*) e só assim, através deste cruzamento de memórias (*cross memories*) abrir-se-á um novo caminho, o da *troca* (*exchange of memories*) que nos guiará para um caminho de mútuo perdão (*mutual forgiveness*) e, simultaneamente, a um mútuo reconhecimento¹⁷⁴. Richard Kearney acrescenta ainda que, se calhar, é necessário uma aposta pedagógica: primeiramente, uma crítica hermenêutica da ação, o papel de direcionar um julgamento criticamente informado (*critically informed judgements*) precisamente porque não é suficiente uma simples *abertura* ao outro além de nós ou *em* nós, mas é também necessário uma certa sensibilidade em discernir entre diferentes *tipos* de outros – aqui a ética desempenha um papel fundamental porque a relação do outro com o *eu* se constitui, em si, numa relação ética no seu próprio direito¹⁷⁵. Em segundo lugar, uma pedagogia no que toca a hospitalidade, onde o autor aponta para a necessidade de cultivar uma sabedoria prática (*phronesis*) que permita alcançar um entendimento prático e uma orientação ética para a reaquisição de memórias e testemunhos assim como projetos orientados para o futuro (utópicos, messiânicos,

¹⁷⁴ « [...] And we can not forgive if we have forgotten. [...] Sharing the memory of cruelty of my neighbor is a part of this political dimension of forgiving. [...] Then we can proceed to this exchange of memories, to this mutual forgiveness. » IN Richard Kearney, *On Paul Ricoeur*, 2004: 149.

¹⁷⁵ « For critical hermeneutics, the self-other relation resists the *égoïsme-à-deux* of mutual admiration societies. Instead, it reveals a practice of ethical 'conscience' which is the other inscribed within me as an uncontainable call from *beyond*. And it is precisely this summons of conscience which breaks the closed circle of the *ego-cogito* and reminds us of our debts to others. Here the very ipseity of the self expresses itself, paradoxically and marvelously, as openness to otherness. Real hospitality. » IN Richard Kearney, *Strangers, Gods and Monsters*, 2003: 81.

escatológicos)¹⁷⁶ - o que também na perspectiva de Paul Ricoeur é um elemento-chave do *phrónimos* (aquele que dispõe da sabedoria prática) como princípio unificador da prática capaz de circunscrever uma dimensão ética da ação¹⁷⁷.

Talvez, assim como afirma Helgard Petrorius, um novo olhar que substitui a epistemologia (*episteme*) pela *ética*, como ponto de partida, terá a faculdade de modificar o rumo da questão imposta de «*Quem* temos de conhecer a fim de viver bem em conjunto?» para «*Que relação* com o ‘outro’ é necessária para que o conhecimento seja possível?» - isto é, um olhar pedagógico que tenha em conta a relação ética com o outro como ponto de partida seria muito mais orientada para uma formação de um tipo de inclinação do que uma simples transmissão de informação¹⁷⁸. Neste contexto, a forma como apreendemos o outro tem um papel central em direcionar o modo como também o acolhemos, seja ele estrangeiro, um outro sem nome, seja ele um desenraizado, sem uma morada. Passo a citar a pergunta de Fernanda Bernardo: se não «será este o lema, o espírito e o exemplo das *idades-refúgio* instituídas pelo *Parlamento Internacional dos Escritores*, serão elas o testemunho exemplar desta *hos-ti-pitalidade* proposta por Derrida? Espécie de *messianidades*, [...] de cidades abertas à vinda de visitantes que, qual Messias dos nossos tempos, chegam de surpresa, serão estas *novas cidades* simultaneamente a promessa e a esperança de uma re-invenção da *cidadania*?»¹⁷⁹.

Não serão estas cidades um vislumbre de um *cosmopolitismo* de uma democracia por vir que já começa a aflorar no horizonte das nossas sociedades? Ainda há muito por fazer, é certo, mas pode dizer-se que o conceito das *idades-refúgio* já representa um experimento daquilo que representa, ou significa, uma abertura ao outro além do conceito de cidadania política que temos hoje, uma *cidadania* primeiramente *ética*.

¹⁷⁶ Helgard Petrorius, “Approaching the threshold...”, 202.

¹⁷⁷ Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, 204-205.

¹⁷⁸ Sharon Todd, 2001: 67, *apud* Helgard Petrorius, *ibid.*, 183.

¹⁷⁹ Fernanda Bernardo, *A ética da Hospitalidade...*, 446.

BIBLIOGRAFIA

Bibliografia Teórica

APPIAH, Kwame Anthony. *Cosmopolitanisms: ethics in a world of strangers*. Ed. Penguin Books, 2003.

AGAMBEN, Giorgio. *O Poder Soberano e a Vida Nua: Homo Sacer*. Ed. Presença, Lisboa 1998.

BABO, Maria Augusta. “Figuras de lo Mismo y de lo Otro: Entre lo Semiótico y lo Político” *IN Revista Signa*, nº 30, Universidade Nova de Lisboa, 2021: 169-175.

BENVENISTE, Émile. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. Les Éditions de Minuit: Paris, 1969.

BERNARDO, Fernanda. “A Ética da Hospitalidade, segundo J. Derrida, ou o Porvir do Cosmopolitismo Por Vir a Propósito das Cidades-Refúgio, Re-Inventar a Cidadania (II)”. *IN Revista Filosófica de Coimbra*, nº 22, 2002: 421-446.

BERNARDO, Fernanda. “O Cogito do Adeus: O Sujeito em Autodesconstrução.” *Educação e Filosofia Uberlândia*, vol. 29, nº 58, 2015: 587 – 614.

BESSA, António Marques. *O Olhar de Leviathan: Uma Introdução à Política Externa dos Estados Modernos*. Ed. Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas: UT de Lisboa, 2001.

DERRIDA, Jacques; DUFOUMANTELE, Anne. *Da hospitalidade*. Trd. Fernanda Bernardo. Ed. Palimage: Coimbra, 2019.

DERRIDA, Jacques. *Cosmopolitas de todos os países, mais um esforço!* Ed. MinervaCoimbra, 2001.

DOUGLAS, Mary. *Pureza e Perigo: Ensaio sobre a noção de Poluição e Tabu*. Edições 70, 1991.

FISKE, John. “Reading the Beach” *IN Reading the Popular*. 2nd Edition Routledge, 2010.

FREUD, Sigmund. “O Inquietante” (1919) *IN História de uma Neurose Infantil, (“O Homem dos Lobos”)*, *Além do Princípio do Prazer e outros textos*. Vol 14, Trd. Paulo César de Souza. Ed. Companhia das Letras, 1917-1920: 329-376.

GUBERT, Paulo Gilberto. “A vida boa com e para outrem: Ética, Alteridade e Reconhecimento em Ricoeur”. *IN Cadernos de Ética e Filosofia Política*, nº 33, RGS-Brasil: p. 135-149.

JONAS, Hans. *Le Principe Responsabilité: Une éthique pour la civilisation technologique*. Trd. Jean Greisch. Les Éditions du Cerf: Paris, 1993.

KANT, Emmanuel. *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*. Trd. Artur Morão. Ed. 70, 2020.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Trd. Paulo Quintela. Edições 70: Lisboa: 2004.

KEARNEY, Richard. *Strangers, Gods and Monsters: Interpreting otherness*. Ed. Routledge: London, 2003.

KEARNEY, Richard. SEMONOVITCH, Kascha (eds.). *Phenomenologies of the Stranger: Between hostility and hospitality*. Fordham University Press: NY, 2011.

KEARNEY, Richard. *On Paul Ricoeur: The Owl of Minerva*. Transcending Boundaries in Philosophy and Theology. Ed. Ashgate, Boston College – USA, 2004.

KEARNEY, Richard. *On Stories*, Ed. Routledge: London, 2002.

KLUSÁKOVÁ, Luda e ELLIS, Steven G. *Frontiers and Identities: Exploring the research area*. Ed. Plus: Pisa University Press, 2006.

KRISTEVA, Júlia. *Estrangeiros para Nós mesmos*. Trd. M^a Carlota C. Gomes, Ed. Rocco: RJ, 1994.

LEVINAS, Emmanuel. *De l'Existence de l'Existant*. Librairie Philosophique J. VRIN, 1978.

LEVINAS, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Martinus Nijhoff, La Haye: 1974.

LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et Infini: Essai sur l'extériorité*. Martinus Nijhoff, La Haye: 1980.

LEVINAS, Emmanuel. *Éthique et Infini: Dialogues avec Philippe Nemo*. Librairie Arthème Fayard et Radio-France, 1982.

MARCELO, Gonçalo. "Paul Ricoeur and the Utopia of Mutual Recognition". *IN Études Ricoeuriennes*, Vol 2, n^o1, 2011: 110-133.

MARCHUETA, Regina. *O Conceito de Fronteira na Era da Mundialização*. Ed. Cosmos | Instituto da Defesa Nacional: Lisboa, 2002.

MARTINEZ, Marcela B. "Cosmopolitismo, Hospitalidade e Transnacionalismo". *IN Revista Perspectiva Filosófica*, V. 42, 2015: 58-69.

RICOEUR, Paul. «Avant la loi morale: l'éthique» *IN Encyclopaedia Universalis*. Supplément II: Les enjeux, 1985.

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

SIMON, René. *Éthique de la responsabilité*. Les Éditions du Cerf: Paris, 1993.

PRETORIUS, Helgard. “Approaching the threshold: Hospitality as a pedagogical wager in the work of Richard Kearney” *IN* D.P Veldsman & Y. Steenkamp (eds.), *Debating Otherness with Richard Kearney: Perspectives from South Africa*, p. 173-202, AOSIS: Cape Town, 2018.

Bibliografia Prática/Complementar

CUTILEIRO, José. *Vida e Morte dos Outros: A comunidade internacional e o fim da Jugoslávia*. Ed. Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa: Lisboa, 2003.

GIRÃO, Amorim. *Geografia de Portugal*. Ed. Portucalense: Porto, 1952.

PEREIRA, Carlos Santos. *Da Jugoslávia à Jugoslávia: Os Balcãs e a nova ordem europeia*. 3ª Edição Cotovia: Lisboa, 1999.

VELASCO, Suzana de Souza L. “A securitização da imigração na União Europeia: Legislação e práticas de regulação do excesso de mobilidade”, Campina Grande, Edição EDUEPB: 2014.

ACNUR. “Manual de Procedimentos e Critérios para a Determinação da Condição de Refugiado: de acordo com a convenção de 1951 e o Protocolo de 1967 Relativos ao Estatuto de Refugiados”.

Ana Gomes Ferreira *IN* “O arame farpado na fronteira entre Hungria e a Sérvia tem pedaços de roupa”, *O Público*: Agosto de 2015. Disponível em <https://www.publico.pt/2015/08/30/mundo/noticia/o-aram-farpado-na-fronteira-entre-a-hungria-e-a-servia-esta-cheia-de-pedacos-de-tecido-1706429>

António Guerreiro *IN* “Os estrangeiros que não queremos”, *O Público*: 30 de Dezembro de 2020. Disponível em: <https://www.publico.pt/2020/12/30/culturaipilon/noticia/estrangeiros-nao-queremos-1943858>

Betty Milan *IN* “A rede de proteção cosmopolita: A rede cosmopolita compõe um «arquipélago da imaginação»”. Folha de São Paulo, 7 de Abril de 1996. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/1996/4/07/mais!/25.html>

“DIRECTIVA 2011/95/UE DO PARLAMENTO EUROPEU E DO CONSELHO de 13 de Dezembro de 2011”. *IN* Jornal Oficial da União Europeia, L 337/9: 20 de Dezembro de 2011. <https://eur-lex.europa.eu/LexUriServ/LexUriServ.do?uri=OJ:L:2011:337:0009:0026:pt:PDF>

José Fialho Gouveia *IN* “Hungria levanta uma nova vedação na fronteira com a Sérvia”, *Diário de Notícias*: Fevereiro de 2017. Disponível em: <https://www.dn.pt/mundo/hungria-levanta-nova-vedacao-na-fronteira-com-a-servia-5694905.html>

José Manuel Fernandes *IN* “O essencial para entender o conflito israelo-palestiniano”, *O Observador*, 13 de Julho de 2014. Disponível em: <https://observador.pt/explicadores/o-essencial-para-entender-o-conflito-israelo-palestiniano/>

José Pedro Fernandes *IN* “Os refugiados não são migrantes económicos”, *O Público*: Setembro de 2015. Disponível em: <https://www.publico.pt/2015/09/17/mundo/opiniaos/os-refugiados-nao-sao-migrantes-economicos-1708158>

Pedro Bastos Reis *IN* «Governo aprova reestruturação do SEF e passagem a SEA», *Observador*, 14 de Abril de 2021. Disponível em: <https://observador.pt/2021/04/14/sef-extinto-passa-a-ser-designado-por-servico-de-estrangeiros-e-asilo-ja-a-partir-de-quinta-feira/>

Lusa *IN* “ONG exige inquérito independente sobre incidentes da Frontex com imigrantes”, *RTP Notícias*: 9 de Novembro de 2020. Disponível em: https://www.rtp.pt/noticias/mundo/ong-exige-inquerito-independente-sobre-incidentes-da-frontex-com-migrantes_n1273997

Ponto 1 e 2 da Declaração UE-Turquia de 18 de Março de 2016. Disponível no comunicado de imprensa do Conselho da União Europeia <https://www.consilium.europa.eu/pt/press/press-releases/2016/03/18/eu-turkey-statement/>

