

# **Critical Hermeneutics**

**Biannual International Journal of Philosophy**

Vol. 2, n. 1, August 2018

***On the Challenge of Migration:  
Critical Hermeneutical Perspectives***

*Critical Hermeneutics. Biannual International Journal of Philosophy*  
UniCA OpenJournals  
ISSN 2533-1825 (on line)

Critical Hermeneutics. Biannual International Journal of Philosophy

(ISSN 2533-1825 [on line])

Vol.2, n.1, August 2018

**Ed. by**

*Alison Scott-Baumann [Management Committee / Guest Editor]  
Centre of Islamic Studies - SOAS University of London, Thornhaugh Street, Russell Square,  
London WC1H 0XG. Professor of Society and Belief / Dept of Religions & Philosophies. Principal  
Investigator, AHRC- funded project Re/presenting Islam on Campus 2015-18.*

*Gonçalo Marcelo [Guest Editor]  
Postdoctoral fellow funded by Fundação para a Ciência e a Tecnologia  
[SFRH/BPD/102949/2014] at CECH, Universidade de Coimbra [UID/ELT/00196/2013], in  
partnership with the Department of Philosophy at Columbia University [New York]. Invited  
Lecturer at Católica Porto Business School. Researcher of the COST Action  
CA16211 Reappraising Intellectual Debates on Civic Rights and Democracy in Europe [RECAST]*

\*

*Vinicio Busacchi  
Dipartimento di Pedagogia, Psicologia, Filosofia  
Università degli studi di Cagliari  
Via Is Mirrionis 1 - 09123 Cagliari, IT*

**Scientific Committee**

Luca Alici, Luigi Alici, Carlo Alberto Augieri, Gabriella Baptist, Silvana Borutti, Francesca Brezzi, Daniele M. Cananzi, Carla Canullo, Annalisa Caputo, Marco Casucci, Fabio Ciaramelli, Vincenzo Cicero, Roberto Cipriani, Beatriz Contreras Tasso, Attilio Danese, Christian Delacroix, Giulia Paola Di Nicola, François Dosse, Adriano Fabris, Fernanda Henriques, Daniella Iannotta, Domenico Jervolino [+], Pier Luigi Lecis, Giuseppe Martini, Johann Michel, Gaspere Mura, Anna Maria Nieddu, Ugo M. Olivieri, David Pellauer, Jérôme Porée, Paola Ricci Sindoni, Maria Teresa Russo, Fabrizio Turoldo, Pierluigi Valenza, Carmelo Vigna

**Management Committee**

Marcelino Agís Villaverde, Vinicio Busacchi, Giovanna Costanzo, Alison Scott-Baumann, Luís António Umbelino

**Layout Editor**

Simonluca Pinna

## ***Introduction – On the Challenge of Migration: Critical Hermeneutical Perspectives***

**Alison Scott-Baumann**

**Gonçalo Marcelo**

The time is out of joint; O curs'd spite,  
That ever I was born to set it right.  
(Shakespeare, Hamlet)

*At first glance, it could seem slightly out of place to dedicate an issue of a newly founded journal dedicated to hermeneutics – albeit to a critical strand of hermeneutics – to a topic such as migration, forced displacements or refugees. Indeed, for the lay reader, is not hermeneutics, at least methodologically, primarily concerned with the interpretation of texts? Let us concede, still at this first, naïve level, that such an approach might indeed look strange. But allow us to wager that it might contribute to grasp what is at stake and perhaps even change the terms of this fundamental debate. Indeed, when applied to an analysis of societies as such, including their political and ethical problems, it provides a perspective that is lacking in other approaches.*

*First, because a key lesson of hermeneutics is that no existing, historically constituted society is a tabula rasa that could, as it were, be ruled by a whole set of "invented" ideals, no matter how fair they might seem, and that every "revolutionary" attempt to start a political order from scratch ultimately ends up in "terror". Second, because a*

*closely connected lesson is that, in the realm of human action, (e)valuation is a constitutive principle. Regardless of the naïve, and sometimes even toxic attempts by (neo)positivism, virtually nothing in the practical realm (comprising ethical, political and social issues) is value-free. That much is asserted by key authors working at the intersection between philosophy and economics, such as Hilary Putnam (2004) or Amartya Sen (1987), when they put forward their analyses of the fact-value entanglement, but the same applies to a hermeneutical perspective on the practical realm.*

*The combination of the first two hermeneutical lessons allows us, on the one hand, to grasp the existence of shared collective traits, such as collective identities and their cultural heritage, including their partial sedimentation (to which Ricœur would call "ideological" in a constitutive sense) but also, on the other hand, to understand how, their existence and relevance notwithstanding, these must be prevented from becoming completely reified, as if, in virtue of a bad analogy pushed too far by an essentialist epistemology, identities came to be seen as being completely self-sustained and thus exclusive and hostile towards its "others". On the contrary, a social hermeneutics, and namely one that takes stock of Paul Ricœur's notion of narrative identity, understands the inherently fluid and mutable character of any collective identity.*

*What is thus the advantage of using a hermeneutic method to grasp social reality and even attempt to change it? Such a method, implicitly or explicitly advocated by, among others, Michael Walzer (1987), Charles Taylor (1994), Axel Honneth (2009) and Paul Ricœur (1981) in some of their writings (see also Marcelo, 2012), being non-ideal, is able to uncover the historicity of every social order, including its founding beliefs and, while acknowledging their importance in terms of the symbolic constitution of the societies and communities it guides, is also able to criticize them, precisely in virtue of the fact that is a*

*critical hermeneutics. This means that the conditions of belonging are not a priori deemed irrational but also, at the same time, that in order for them to be ethically justified, they have to pass the critical test.*

*Now, there are many ways in which this criticism can be exercised, and that range from the genealogical and immanent critique (seeing to what extent given practices or ideals have deviated, or not, from their alleged founding meaning) all the way to a transcendent criticism that compares given values, that are always historical and situated, with other, alternative possibilities. But this much is certain: a hermeneutical assessment of social reality is always constitutively open to other possibilities of meaning, be it in the form of a Gadamerian fusion of horizons, or a Ricœurian productive conflict of interpretations.*

*Now, if we draw some of the practical consequences of this critical hermeneutic paradigm when applied to social reality, we do realize its importance. First, in virtue of the practical perspectivism we just alluded to we come to the conclusion that one of its consequences is some sort of epistemic humility. Second, and more importantly, this humility is a reminder of the incompleteness of every viewpoint and thus a call for a shared common understanding in which we are, as it were, constitutively open to our others.*

*In other words, one of the practical consequences of the critical hermeneutical paradigm is that it actively calls for an intersubjective grounding of our own selfhood. Therefore, problems such as the ethical challenge of welcoming the other (of going from hostility to hospitality, as Kearney recalls – see Marcelo, 2017) in the many forms that hospitality can take, and to remove the impediments to it – including the critique of the exclusionary rhetoric put forward by xenophobic political leaders and grounded on a reified and sometimes almost solipsistic understanding of monolithic political or cultural identities – are intrinsically hermeneutic.*

*And this is why, we believe, it makes sense to tackle the problem of migrations from a critical hermeneutical perspective. As Nina Arif reminds us in her paper, which we allude to below, we are witnessing today the highest recorded numbers of displaced people worldwide. The problem of forced migrations is of course not new. People have been crossing borders, or attempting to do so, either for strictly economic reasons (including escaping famine) or other humanitarian disasters, such as armed conflicts, for centuries. However, the sheer number of displaced people today, the importance of the Syrian civil war, the drama lived by many asylum seekers that have died in the Mediterranean sea, and the dreadful reaction felt in many countries of the European Union, stoked by xenophobic right-wing populism, as Europe seems to place the security of its borders (in what been dubbed the "fortress Europe" approach) over and above solidarity and basic respect for Human Rights, brought this disgraceful situation to the fore.*

*As seen from a Western and, more specifically, European perspective, the "refugee crisis" (and by crisis we mean here not so much the number of people coming to Europe's borders, which is meagre if compared to other neighbouring countries of the Syrian conflict, but rather to Europe's shameful reaction to it) deepens an already-existing European crisis, felt at least since the Euro crisis and the way it displayed deep divisions between EU's member countries, and clearly pinpointed the lack of a mobilizing collective project. What is more, if we take a look at this from a more global perspective, with the rise of anti-immigration sentiments in many places of the world, the Brexit problem and the threat of new armed conflicts, it seems we might have the ingredients for a possible perfect storm coming. And the risk is that, amid all of this, those who will suffer most are already those who are worse-off; and these are, of course, forced migrants.*

*It was with this complex of problems as a backdrop that we set ourselves to organize this special issue on migrations. The issue is*

*mostly made up of philosophical contributions but also open to other, more empirical contributions, in order to make sense of the whole situation. The first two articles are invited contributions from social scientists who make use of philosophy in their work. Their papers allow us to take a hold of the situation from other viewpoints, namely the social sciences and direct work with migrants, and an analysis of the way in which the media wrongfully portrays immigrants, and that contributes to normalizing right-wing and xenophobic discourse.*

*The opening paper of this issue, Elsa Lechner's and Letícia Renault's "Migration Experiences and Narrative Identities: viewing alterity from biographical research" gives an account of the ethnographic work done by the authors with migrants on refugees. The authors draw on some key works on hermeneutics, such as those of Ricœur, Richard Kearney or Johann Michel, to highlight the very important task of giving voice to migrants and refugees' themselves. Lechner and Renault acknowledge both the intersubjective constitution of subjectivity, and the way in which identities are constituted, at least partially, in a narrative way. Accordingly, they draw on Ricœur's notion of narrative identity to depict how they interacted with migrants in "biographical workshops" they conducted in Portugal. Their practice and their reflection upon what they do is of the utmost importance in this context because forced migrants often lack both voice and recognition. Given they are not usually granted the status of equal partners in interaction (precisely because they are not part of the politeia receiving them, not citizens) they are, more often than not, not heard. As such, they come to be depicted by others, such as the media or politicians and not always under the most favourable light (to say the least). Therefore, one of the tasks that falls upon researchers on this problem is precisely to create the spaces and conditions for the self-expression of migrants, a process that sheds light on the responsibility of researchers themselves, insofar as giving migrants the*

*opportunity to share their own life stories is tantamount to granting them at least some basic form of recognition.*

*Some striking examples of the biased coverage that some media grant to migrants are given in Nina Arif's "Consenting to Orientalism when Covering Migration: How the British Media Dehumanises Migrants in the Context of the Syrian Civil War". Arif shows in what way right-wing discourses (sometimes populist or far-right xenophobic discourses) remain unquestioned even in liberal mainstream media, contributing for them to be accepted as "the new normal" and thus "manufacturing consent" as Chomsky showed. Arif ties this dehumanization of migrants, so widespread in the media, to the Brexit vote, fuelled by a misled fear of migrants. She also traces back this misrepresentation to the influence of an "Orientalist" view similar to Said's model, figuring the migrants as unwanted and exotic others who cannot or should not represent themselves, and who are ultimately seen, as is blatantly the case for Muslims, as threatening and violent. Providing some examples of this by putting forward a discourse analysis of the media coverage of the 2017 Westminster attacks, Nina Arif ultimately undertakes another important task for what Michael Walzer (1987) called the "connected critic": to provide people with the knowledge allowing them to deconstruct false narratives, which is also, of course, of the utmost importance in this time of fake news and populist manipulation, mostly bearing on migrants.*

*The next paper, written by Alexandra M. Moreira do Carmo and titled "A Crise da Existência e o Existencial da Crise. Ser para os outros fora do quadro do essencialismo" [The Crisis of Existence and the Existential of the Crisis. Being-for-others Outside the Framework of Essentialism] takes a step back and reflects upon the overall existential significance of the crisis. Alexandra do Carmo traces back the contemporary social crises, including the crisis of the Humanities and the refugee crisis (that displays a crisis of hospitality through the*



*demonstration of xenophobia), to a more original crisis which, according to her, has not yet been overcome. Drawing on Heidegger, Alexandra do Carmo puts forward a sharp critique of essentialism, understood as abstract idealizations that border on objectivism and, according to Husserl, draw science away from the lifeworld. According to Alexandra do Carmo, the migration crisis is therefore a sign of a deeper contemporary epochal crisis, which is an existential crisis and that prevents us from understanding and welcoming change and the people who, from the outside, bring it about. In order to grasp it and eventually overcome it she analyses, with Maldiney and the neurologist Viktor von Weizsäcker, the "existential of the crisis", namely the fear of the stranger, and calls for an openness to the transcendence it represents.*

*The final four papers all deal with this topic of how to host the stranger, ranging from the problem of xenophobia to the challenge of going from hostility to hospitality. Eduardo Morello's and Élsio José Corá's paper "Recém-chegados, Apátridas e Refugiados: Os Modos de Aparecer do 'Estranho' na Obra de Hannah Arendt" [Newcomers, Stateless and Refugees: Ways of Appearing of the 'Stranger' in Hannah Arendt's Work] dive deep in Hannah Arendt's work to probe the many ways of seeing the stranger that we can find in her philosophy. They detect two major ways of being a stranger, according to Arendt: as an inherent condition of all newcomers, and as a symbol of something frightening, when we are dealing with stateless persons or refugees. Examining the fragility of the latter, they explain how, to Arendt, this means they are deprived of their singularity (reduced to an absolute difference), their self-narrative and their place in the world, and the way in which this can be tied to a suspicion stemming from given political communities. They are thus also deprived of a proper welcome, unlike the newcomers upon whom hope is bestowed.*

*In turn, Vinicio Busacchi's "Why Those Who Disregard Foreigners Despise Themselves" offers a powerful take on the ethical, anthropological and social consequences of being hostile to strangers, and namely foreigners. Taking up a Hegelian inspiration, i.e., a striving for freedom and justice as emancipatory practices, Busacchi draws a close link between the way we treat others and our own self-development. One of the crises that he pinpoints runs deep: the peril of the collapse of democracy. A regime, and in this case democracy, is endangered when it ceases to ameliorate itself. Recalling the important, and often forgotten, notions of conflict and crisis in Ricœur's philosophy, Busacchi argues that they must be occasions for a renewal of democracy. But when, as so often is the case, the exercise of democracy is reduced to a mere formality, as happens in so-called liberal representative democracies of present times, and the pervasive ideology is blatant individualism, the possibility of populism, xenophobia and the like can be pushed to the extreme. This, Busacchi exemplifies with the way in which Italian media treats migrants in a pejorative way – as Nina Arif's paper does for the British case. And he concludes that, given each of us also bears within him or herself an inner stranger, to overcome prejudice against foreigners is also to do it vis-à-vis one's inner stranger; conversely, to despise the foreign other is also, mutatis mutandis, to despise oneself.*

*On the other hand, the final two papers focus on the more positive – albeit difficult – (im?)possibility of hospitality. Matheus Carvalho's text, "Alternativas para el Desafío Ético de la Hospitalidad: Un diálogo entre el cosmopolitismo, Derrida y Taylor" [Alternatives for the Ethical Challenge of Hospitality: A Dialogue between Cosmopolitanism, Derrida and Taylor] goes through a comparison between cosmopolitanism, hospitality and multiculturalism. Carvalho starts with a presentation of cosmopolitanism as entailing a right to hospitality insofar as it establishes "citizens of the world"; he pinpoints*

*the origins of the cosmopolitan tradition in ancient Greece and follows its thread until Kant and the right to hospitality. Afterwards, Carvalho moves to Derrida's deconstructive notion of hospitality, which is at odds with the Kantian emphasis on Law, insofar as the Derridean notion is strictly ethical and perhaps irreconcilable with the right to hospitality that is supposed to be instantiated in concrete laws. Finally, Matheus Carvalho comes to Charles Taylor's proposal of multiculturalism as a concrete political proposal to foster the welcoming of diversity within an anthropology that focuses on the dialogic construction of identities through processes of mutual recognition. For Carvalho, these three different and yet related possibilities can be possible justifications for the ethical duty to host strangers such as those that the refugee crisis produces.*

*Finally, Victor Gonçalves' paper with the title "Renaturalizar o ser humano para renovar o sentido de hospitalidade, entre Derrida e Nietzsche" [Renaturalizing the Human Being to renew the Meaning of Hospitality, between Derrida and Nietzsche] deepens the analysis of Derrida's proposal of unconditional hospitality, in the context of the Levinasian ethical heritage. Taking stock of some of the aporias present in Derrida's take on this issue, Gonçalves proposes to take up Nietzsche's account of a "renaturalization of the human" interpreting it as a post-humanist and post-nationalist hospitality. His wager is that Nietzsche's "amoral" stance, resulting in the depiction of a Übermensch that is, without doubt, postnational (given that it refuses any nationalist, culturalist or identitarian bond) could, in theory, use its self-overcoming instinct to found a new society of equal and free human beings which, as such, could be capable of a "poetic" or "unconditional" hospitality, in the vein of Derrida. In other words: self-ownership would, perhaps paradoxically, be a condition of possibility of a radical hospitality, one which operates without strict rules (i.e., without the concrete "laws" of hospitality that Derrida derided). In such*

*a scenario, all would be permanently foreigners, guests and hosts, given that national fault lines would no longer matter and this, hypothetically, would end with the asymmetry between citizens of a given polity and foreigners. Even if only as a thought experiment, one cannot overlook the possibility put forward by Victor Gonçalves, of a post-Nietzschean way to fulfil Derrida's (im) possible hospitality.*

*Ultimately, we dedicate this issue to the unheard and hope that by bringing together a range of different voices, we can help a little to amplify the voices of the migrant, the refugee, the asylum seeker, and her child and his father. We do this against the almost deafening rhetoric of exclusionary debate whether left wing or right wing. Such debate is conducted in ways that remind us of Popper's definition of science: he argued that, whereas it is impossible to incontrovertibly prove the truth of a scientific theory, that theory must at least be disprovable (Popper, 1959). If a theory is falsifiable it may be hoped that it is evidence based and may therefore stand a chance of being debatable, even if not useful. If a theory is not falsifiable then it is unlikely to have any claim to reality. Popper's theory is problematic and not really hermeneutical but it provides an illuminating analogy that helps us to understand why Salvini, Le Pen, Trump and others are so seldom challenged: their assertions are so disconnected from reality as to be unfalsifiable. This latter is the characteristic of the populist demagogues' assertions: their claims about migrants are so extreme and so unreal as to be impossible to falsify. Being thereby unrelated to reality they are therefore also very difficult to counter as they have no basis in truth, only in emotion and suspicion. These unevidenced narratives flourish in a setting such as the national British securitization agenda which establishes a backdrop for xenophobia and precludes free discussion (Scott-Baumann, 2017a). Such non-dialogic utterances on migration must be tackled, and this issue provides a range of different sources of evidence, different languages, different linguistic*

*registers and different ethical approaches to encourage educated communities to respond to populist assertions.*

*As one positive and prescient inspiration we draw upon Paul Ricoeur as a model for replacing populist discourse with balanced and critical hermeneutics. In his 1996 paper "Being a Stranger" (translated in Ricoeur, 2010) Paul Ricoeur argues three points; we should loosen our rigid insistence upon the privileges of national citizenship against the weak position of the asylum seeker. We should offer hospitality better than currently, whether in the form of asylum, tourist rights, immigration support or refugee status. However, he asserts that we can only achieve these changes once we are comfortable as strong and secure citizen-members of our own country. As so often with Ricoeur, these words from the late 1990s prove prescient twenty years later. With regard to his first point we should be prepared to soften the border between the outsider and the insider. Secondly the hospitality we offer is often paltry and functions to confine, demean and exclude the refugee and the asylum seeker: we should be more generous.*

*In the Universal Declaration of Human Rights 1948 and the Geneva Convention of 28 July 1951 all individuals have the right to a nationality. Ricoeur explains how the nation state has created silos that each citizen feels safe inside, except that we don't feel safe. He ends his paper *Being a Stranger* on this challenge: we will only be appropriately generous and hospitable to others, in the Kantian sense, when we ourselves understand and accept that we truly belong to our own nation and that we are secure in our European nationhood and citizenship, which is inherently supranational as well as national. For Ricoeur this means learning at least two languages and reaching out beyond our borders. However, as Lorey points out, the neoliberal approach exaggerates our precarity through securitisation of borders and of identity. This induces and increases our fear of economic ruin allegedly caused by the "other" (Lorey, 2012: 64).*

*A crucial aspect of the way we treat foreigners that is not considered in by Ricœur in this paper and to which we devote thought in this special issue, is the way in which the Western world somehow seems to believe it can be immune from the problems suffered by outsiders: other people suffer, and we often act as if there is nothing we can do about it. Other people become refugees and migrants, and we act as if it won't affect us. Other people are trafficked, but not us. None of this is actually true because we know from experience that we are capable of pathos and Vinicio Busacchi shows how we weaken our own personhood by our refusal to help those in need who are less fortunate than ourselves.*

*Criminal groups and sub criminal networks all over Europe are making a lot of money from migrants: they buy and take over migrants' bodies and their minds for sex and drugs and also for violent crimes including terrorism. We are complicit in this because we are allowing migrants to be preyed upon as a direct result of our rejection of them as viable human beings: many of them are penned like animals in holding camps, rendered subhuman by our negligence and prejudice and delivered up negligently and unintentionally to crime because no other option remains to them (Nadeau, 2018).*

*Ricœur, in the paper just cited above, writes as one who has steeped himself in government papers and policies, and indeed this was the case. In 1996 he sat on the Hessel commission on migrants, set up by Rocard, and wrote this piece as a direct result of his experiences. He has written it as a philosopher who is addressing policy issues with both philosophical and policy understanding, quoting Human Rights legislation and differentiating between different types of stranger, as found in French law. He was thus using different "registers". Linguistic "registers" differ depending on the tasks that we are asking of language and in "Being a Stranger" Ricœur combines and contrasts deep understanding of European thought, philosophical,*

*governmental and statist. This is true of some of the papers in this issue, using philosophical and social science registers to clarify journalistic ones.*

*The register we each use to communicate is of major importance and has assumed frightening moral freighting (even more than under usual circumstances), as we are putting together this issue of Critical Hermeneutics against a barrage of unceasing and vindictive invective from groups across Europe loosely known as "populist". Ricœur attributed ethical agency to our use of language and we hope to achieve this with this collection of papers; this moral imperative is definitely not heeded by the aggressive, non-dialogic tone adopted by populist demagogues and discussed by Nina Arif, and this makes it even more important for us to bring together the range of different registers that can and must be deployed across Europe to resolve the migration crisis at both a single state and at a European Union level. In this issue of Critical Hermeneutics we have brought together different voices, academic, activist and journalistic, in order to explore how a world that believes itself to be so civilised, can create such a cesspit of degradation and can then also believe that we will not be affected by it. Thus we have invited different registers, and some even differ within the same paper, as is the case of Vinicio Busacchi and Nina Arif: both use major thinkers to illustrate their positions and also discuss the statistics that become the sordid reality for migrants. Both writers rectify common misperceptions about the supposed harm done by migrants to their host countries.*

*Elsa Lechner and Leticia Renault in their research, got close to migrants to record their experiences, something which philosophers tend not to do. They use biographical research to capture the stories of those whose opinions are not asked for and whose voices are not heard: the migrants. The absent voice of the migrant is also charted by Nina Arif, who shows how the media dehumanise migrant stories by*

*anonymising and rendering subhuman those who dare to seek shelter in another land and, as Achille Mbembe elaborates, dare to submit to a death sentence meted out by those who should know better. Here we return to Ricœur's allusion to our existential discomfort with ourselves: if nations accept the diet of hate dished up to them by media and government, they are trapped in unfalsifiable narratives and dwell in uncomfortable unrealities in which they half believe that outsiders are dangerous. We must continue the debate that this issue has initiated, to bring together different evidence bases and different registers and different languages, to amplify unheard voices, to consider how governments can help and to develop Ricœur's balanced challenges to us so that we can learn about ourselves through learning about the other. Ricœur's work provides us with the frames for deploying different registers to illuminate each other (Scott-Baumann 2017b)*

*This is no easy task. It is a challenge and a wager. One that, albeit modestly, we hope that this critical hermeneutical issue helps to overcome.*



## References

- Honneth, A. (2009). Reconstructive Social Criticism with a Genealogical Proviso: On the Idea of "Critique" in the Frankfurt School. In A. Honneth, *Pathologies of Reason: On the Legacy of Critical Theory*. Trans. by D. Ingram. New York: Columbia University Press.
- Lorey, I. (2012). *State of Insecurity*. London: Verso Books.
- Marcelo, G. (2012). Making Sense of the Social. *Hermeneutics and Social Philosophy. Études Ricœuriennes / Ricœur Studies* vol. 3 no. 1: 67-85.
- Marcelo, G. (2017). Narrative and Recognition in the Flesh. An Interview with Richard Kearney. *Philosophy & Social Criticism* 43(8): 777-792.
- Nadeau, B. L. (2018). *Roadmap to Hell: Sex, Drugs and Guns on the Mafia Coast*. London: Oneworld Publications.
- Popper, K. (1959). *The Logic of Scientific Discovery*. London: Routledge.
- Putnam, H. (2004). *The Collapse of the Fact-Value Dichotomy and Other Essays*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Ricœur, P. (2010). Being a Stranger. Trans. by A. Scott-Baumann. *Theory, Culture & Society* vol. 27, n. 5: 37-48.
- Ricœur, P. (1991). *From Text to Action. Essays in Hermeneutics, II*. Trans. by K. Blamey and J. B. Thompson. Evanston: Northwestern University Press.
- Ricœur, P. (1981). *Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language, Action and Interpretation*. Ed. and trans. by J. B. Thompson. Cambridge: Cambridge University Press.
- Scott-Baumann, A. (2017a). Ideology, utopia and Islam on campus: how to free speech a little from its own terrors. *Education, Citizenship and social justice* vol. 12(2): 159-176.

Scott-Baumann, A. (2017b). Trust within reason: how to trump the hermeneutics of suspicion on campus. In *Muslims, Multiculturalism and Trust*. Eds. A Yaqin, P Morey & A Soliman. New York: New Directions Palgrave.

Sen, A. (1987). *On Ethics and Economics*. Oxford and New York: Basil Blackwell.

Taylor, C. (1994). *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Princeton: Princeton University Press.

Walzer, M. (1987). *Interpretation and Social Criticism*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

## ***Introdução – Sobre o Desafio da Migração: Perspetivas de Hermenêutica Crítica***

**Alison Scott-Baumann**

**Gonçalo Marcelo**

The time is out of joint; O curs'd spite,  
That ever I was born to set it right.  
(*Shakespeare, Hamlet*)

*À primeira vista, pode parecer algo estranho dedicar um volume de uma revista de hermenêutica – ainda que de uma vertente crítica da hermenêutica – a um tema como o das migrações (incluindo as que são forçadas) ou dos refugiados. De facto, para um leigo, não será a interpretação de textos a principal preocupação hermenêutica, pelo menos de um ponto de vista metodológico? Assumamos, ainda neste primeiro nível de análise inocente, que tal abordagem pode de facto parecer estranha. Mas permita-se-nos apostar que essa abordagem pode contribuir para que se entenda o que está em jogo neste debate fundamental e, quem sabe, até para mudar os termos no qual ele se desenvolve. Com efeito, quando aplicada à análise das sociedades, incluindo os problemas políticos e éticos que nelas se levantam, ela fornece uma perspetiva que está ausente noutras abordagens.*

*E isto porque, em primeiro lugar, uma das lições fundamentais da hermenêutica é que nenhuma sociedade existente e constituída*

*historicamente é uma tabula rasa que poderia de repente ser governada por um conjunto de ideais "inventados", independentemente de quão justos eles pudessem parecer, e que qualquer tentativa "revolucionária" de começar do zero uma ordem política acaba por resultar em "terror". Em segundo lugar, porque outra das lições, intimamente relacionada com a primeira, é que, no domínio da ação humana, a avaliação é um princípio constitutivo. Apesar das tentativas inocentes, ou por vezes mesmo nefastas, do (neo-)positivismo de nos convencer do contrário, a verdade é que, na esfera prática (incluindo as questões éticas, políticas e sociais) quase nada está isento de juízos de valor. Essa é uma das conclusões de alguns dos autores fundamentais a trabalhar na interseção entre a filosofia e a economia, como Hilary Putnam (2004) ou Amartya Sen (1987), quando analisam o entrelaçamento entre factos e valores, mas o mesmo é válido para a perspectiva hermenêutica aplicada ao domínio prático.*

*Juntas, estas duas lições hermenêuticas permitem-nos, por um lado, apercebermo-nos da existência de características comumente partilhadas, tais como as identidades coletivas e respetivos legados culturais, incluindo a sedimentação parcial a que estão sujeitas (e à qual Ricœur chamaria "ideológica", em sentido constitutivo) mas também, por outro lado, perceber em que medida – e apesar da sua relevância – se deve impedir que elas sejam completamente reificadas. Caso contrário, tudo se passaria como se, em virtude de uma má analogia levada demasiado longe por uma epistemologia essencialista, as identidades passassem a ser vistas como sendo completamente autossuficientes e, por conseguinte, excludentes e hostis em relação aos seus "outros". Pelo contrário, uma hermenêutica social, sobretudo se tiver em conta a noção ricœuriana de identidade narrativa, compreende o carácter inerentemente fluído e mutável de qualquer identidade coletiva.*

*Qual é, portanto, a vantagem de se usar um método hermenêutico para compreender a realidade social e mesmo tentar mudá-la? Tal método, implícita ou explicitamente advogado por autores como, entre outros, Michael Walzer (1987), Charles Taylor (1994), Axel Honneth (2009) e Paul Ricœur (1981) nalgumas das suas obras (e, a este propósito, veja-se também Marcelo, 2012), sendo não-ideal, é capaz de revelar a historicidade de qualquer ordem social, incluindo as suas crenças fundadoras – sendo que, apesar de reconhecer a importância destas últimas dada a constituição simbólica das sociedades e das comunidades, também é capaz de as criticar, precisamente por ser uma hermenêutica crítica. E isto significa que as condições de pertença não são consideradas a priori como sendo irracionais mas também, simultaneamente, que para que sejam eticamente justificadas têm de conseguir passar pelo crivo da crítica.*

*Ora, existem muitas formas de exercício desta crítica, e que vão desde a crítica genealógica e imanente (e que consiste em aferir até que ponto determinados ideais ou práticas se desviaram, ou não, do seu alegado sentido fundador) até à crítica transcendente que compara certos valores, os quais são sempre históricos e situados, com outras possibilidades alternativas. Mas pelo menos isto é certo: uma análise hermenêutica da realidade social está sempre constitutivamente aberta a outras possibilidades de sentido, quer isto assuma a forma de uma fusão de horizontes gadameriana, ou de um conflito de interpretações ricœuriano.*

*Ora, se tivermos em conta algumas das consequências práticas da aplicação deste paradigma à realidade social, apercebemo-nos da sua importância. Em primeiro lugar, em virtude do perspectivismo prático que mencionámos, conclui-se que uma destas consequências é a adoção de uma espécie de humildade epistémica. Em segundo lugar, e de forma mais importante, esta humildade recorda-nos da incompletude de qualquer ponto de vista e da necessidade de atingir*

*um entendimento comum e partilhado no qual estejamos constitutivamente abertos aos outros.*

*Por outras palavras, uma das consequências práticas do paradigma da hermenêutica crítica é que ele clama ativamente por um enraizamento intersubjetivo da nossa própria ipseidade. Por conseguinte, problemas como o do desafio ético de acolher o outro (isto é, de passar da hostilidade à hospitalidade, como relembra Kearney – veja-se Marcelo, 2017), numa das diversas formas que a hospitalidade pode assumir, e remover os bloqueios à mesma – incluindo fazer uma crítica da retórica de exclusão usada por líderes políticos xenófobos, ancorada numa compreensão reificada e por vezes quase solipsista de identidades culturais ou políticas vistas de forma monolítica – são intrinsecamente hermenêuticos.*

*E é por isso que, na nossa opinião, faz sentido atacar o problema das migrações a partir de uma perspetiva de hermenêutica crítica. Como Nina Arif nos recorda no artigo que apresentamos mais adiante, o número de deslocados a nível global é hoje o maior de sempre. E é claro que o problema das migrações forçadas não é novo. Há séculos que as pessoas têm atravessado fronteiras, ou tentado fazê-lo, seja por razões estritamente económicas (nas quais se inclui, obviamente, tentar escapar à miséria) ou por outras razões humanitárias, como fugir a conflitos armados. Contudo, o simples número de deslocados que existem nos dias de hoje, o drama vivido por imensos migrantes que morreram no Mar mediterrâneo e a horrível reação a tudo isto em muitos países da União Europeia, incitada por um populismo de direita xenófobo, e isto enquanto a Europa parece colocar a segurança das suas fronteiras (naquilo a que se tem chamado a abordagem da "Europa fortaleza) acima da solidariedade e do respeito pelos direitos humanos, fez com que se tornasse evidente esta lamentável situação.*

*Vista de uma perspetiva ocidental e, mais especificamente, europeia, a "crise dos refugiados" (e por crise entendemos aqui não*

*tanto o número de pessoas que chegam às fronteiras da Europa, o qual é quase insignificante se comparado com o que chega a outros países próximos do conflito sírio, mas antes à vergonhosa reação europeia ao que tem estado a acontecer) aprofunda uma crise europeia que lhe preexistia, a qual se começou a sentir pelo menos desde a crise do euro e que mostrou as profundas divisões entre países membros da UE, bem como a ausência de um projeto coletivo mobilizador. Para mais, se olharmos para esta situação a partir de uma perspetiva global, e a ela juntarmos o aumento de uma tendência anti-imigração em muitas partes do mundo, o problema do Brexit e o perigo do surgimento de novos conflitos armados, parecemos poder ter os ingredientes para o surgimento de uma nova "tempestade perfeita". E o risco é que, por entre tudo isto, quem mais sofra sejam aqueles que já estão pior; e estes são, é claro, os migrantes forçados.*

*Foi com este complexo de problemas em pano de fundo que nos propusemos organizar este número especial dedicado às migrações. O volume é principalmente composto por artigos de filosofia mas também se abriu a outras contribuições, mais empíricas, que ajudam a perceber toda a situação. Os primeiros dois artigos são contribuições que foram enviadas respondendo a um convite da nossa parte, e que são da autoria de cientistas sociais que, no entanto, também usam fontes filosóficas no seu próprio trabalho. Os seus artigos ajudam a entender a situação a partir de pontos de vista diferentes, sobretudo as ciências sociais e o trabalho feito diretamente com migrantes, bem como a análise da forma como os media retratam de forma enviesada os imigrantes e que contribui para normalizar o discurso xenófobo de direita.*

*O artigo inaugural deste volume, da autoria de Elsa Lechner e Letícia Renault, intitulado "Migration Experiences and Narrative Identities: viewing alterity from biographical research" dá conta do trabalho etnográfico levado a cabo pelas autoras com migrantes e*

*refugiados. As autoras procuram inspiração em algumas obras importantes de hermenêutica, tais como as de Ricœur, Richard Kearney ou Johann Michel, para enfatizar a importante tarefa de dar voz aos próprios migrantes e refugiados. Lechner e Renault reconhecem que a tessitura intersubjetiva da subjetividade, quer a forma como as identidades são constituídas, pelo menos parcialmente, de forma narrativa. Assim, usam a noção ricœuriana de identidade narrativa para ilustrar a forma como interagiram com migrantes em "workshops biográficos" que orientaram em Portugal. A sua prática, e a sua reflexão sobre aquilo que fazem, assume especial relevância neste contexto, já que, a mais das vezes, os migrantes forçados estão privados quer de reconhecimento, quer da possibilidade de se fazer ouvir. Uma vez que, frequentemente, estes migrantes não lhes vêm atribuído o estatuto de parceiros iguais de interação (precisamente por não fazerem parte da politeia que os recebe, isto é, não serem cidadãos) também não são, a maior parte das vezes, ouvidos. Assim, acabam por ser descritos por outros, tais como os media ou os políticos e isto, digamo-lo usando um eufemismo, de uma forma que nem sempre lhes é muito favorável. Assim sendo, uma das tarefas que recai sobre quem investiga este problema é precisamente a de criar os espaços e condições que possibilitem que os migrantes se expressem. E este é um processo que ilustra a responsabilidade dos próprios investigadores, já que dar aos migrantes a oportunidade de partilhar as suas próprias histórias de vida equivale a conceder-lhes pelo menos uma forma básica de reconhecimento.*

*Alguns exemplos chocantes da cobertura noticiosa enviesada que alguns media fazem dos migrantes são dados no artigo de Nina Arif, "Consenting to Orientalism when Covering Migration: How the British Media Dehumanises Migrants in the Context of the Syrian Civil War". Arif mostra de que forma os discursos de direita (por vezes mesmo os discursos populistas ou de extrema-direita) são reportados e não*



*questionados até na imprensa liberal mainstream, o que contribui para que sejam aceites como "o novo normal" e, portanto, "produzindo consenso", como mostra Chomski. Arif estabelece uma ligação entre esta desumanização dos migrantes, tão prevalente nos media, e o voto que levou ao Brexit, alimentado por um medo injustificado dos migrantes. A autora também atribui esta representação enviesada à influência de um modelo "orientalista", inspirado pelas análises de Said, e que representa os migrantes como outros indesejados e exóticos que não conseguem ou não podem representar-se a si mesmos e que, em última instância, são vistos (como no caso dos muçulmanos) como sendo ameaçadores e violentos. Nina Arif faz uma análise de discurso de alguns exemplos deste fenómeno, nomeadamente os da cobertura mediática dos ataques de Westminster em 2017. Assim sendo, a autora acaba por propor uma das importantes tarefas daqueles a quem Michael Walzer (1987) chamava os "críticos envolvidos": a de transmitir às pessoas o conhecimento necessário para que desconstruam narrativas falsas. Tarefa que, como é evidente, é da maior importância neste tempo de fake news e manipulação populista, sobretudo sobre os imigrantes.*

*O artigo seguinte, escrito por Alexandra M. Moreira do Carmo e intitulado "A Crise da Existência e o Existencial da Crise. Ser para os outros fora do quadro do essencialismo" recua um pouco para analisar o significado existencial geral da crise. Alexandra do Carmo encontra a origem das crises sociais contemporâneas, incluindo a crise das humanidades e a crise dos refugiados (a qual põe a nu uma crise da hospitalidade dada a demonstração de xenofobia) numa crise mais original que, de acordo com esta análise, ainda não terá sido ultrapassada. Encontrando inspiração em Heidegger, Alexandra do Carmo avança uma crítica poderosa do essencialismo, entendido enquanto idealização abstrata e próxima do objetivismo e que, de acordo com Husserl, afasta a ciência do mundo da vida. Para Alexandra*

*do Carmo, a crise migratória é, pois, o sinal de uma crise epocal mais profunda, a qual é uma crise existencial que nos impede de compreender e aceitar quer a mudança quer as pessoas que, vindas de fora, dela são portadoras. Para compreender esta crise e, quem sabe, ir para lá dela, Alexandra do Carmo analisa, recorrendo a Maldiney e ao neurologista Viktor von Weizsäcker, o "existencial da crise", a saber, e sobretudo, o medo do estranho, e clama por uma abertura à transcendência que este representa.*

*Os últimos quatro artigos abordam todos este tema de como acolher o estrangeiro, e abrangem desde o problema da xenofobia ao desafio de passar da hostilidade à hospitalidade. O artigo "Recém-chegados, Apátridas e Refugiados: Os Modos de Aparecer do 'Estranho' na Obra de Hannah Arendt", da autoria de Eduardo Morello e Élsio José Corá, aborda em profundidade o trabalho de Hannah Arendt, para nele detetar as diversas formas de aparição do estranho que marcam presença na sua filosofia. Segundo os autores deste artigo, o estranho assume em Arendt duas formas principais: primeiro a de condição inerente de todos os recém-chegados; e, em seguida, como símbolo de algo assustador, quando lidamos com apátridas ou refugiados. Examinando a fragilidade destes últimos, Morello e Corá explicam em que medida, para Arendt, isto significa que eles são privados da sua singularidade (reduzidos a uma diferença absoluta), bem como da narrativa que poderiam tecer sobre si mesmos e sobre o seu lugar no mundo, mostrando também como este problema está ligado à suspeita que eles causam nas comunidades políticas. Assim, os refugiados também se encontram privados de um acolhimento digno, ao contrário da figura do recém-chegado, em quem se deposita esperança.*

*Por seu turno, o artigo de Vinicio Busacchi, "Why Those who Disregard Foreigners Despise Themselves" avança uma análise poderosa das consequências éticas, antropológicas e sociais de se ser hostil para com os estranhos e, sobretudo, com os estrangeiros.*

*Assumindo uma inspiração hegeliana, a saber, uma busca de liberdade e justiça enquanto práticas emancipatórias, Busacchi liga de forma estreita o nosso desenvolvimento com a forma como tratamos os outros. Uma das crises que o autor identifica é profunda: a do perigo do colapso da democracia. Um regime (neste caso, a democracia) encontra-se em perigo quando deixa de se aperfeiçoar. Recordando a importância, tantas vezes obnubilada, das noções de conflito e crise na filosofia de Ricœur, Busacchi argumenta que elas devem dar azo a uma renovação da democracia. Porém, quando o exercício da democracia se reduz a uma mera formalidade, como é tão frequentemente o caso nas democracias representativas dos nossos tempos e que autointitulam liberais, e quando, para mais, a ideologia dominante é um individualismo exacerbado, então a possibilidade do populismo, da xenofobia e de fenómenos quejandos pode ser levada ao extremo. Busacchi exemplifica estes acontecimentos com a forma como os media italianos tratam os migrantes de forma pejorativa, tal como Nina Arif faz para o caso britânico. E este autor conclui que, tendo em conta que cada um de nós também transporta em si um estranho interior, ultrapassar o preconceito contra os estrangeiros é também fazê-lo em relação ao nosso estranho interior e, inversamente, desprezar o estrangeiro acaba por significar, mutatis mutandis, desprezar-nos a nós mesmos.*

*Por outro lado, os últimos dois artigos focam-se numa tarefa mais positiva, ainda que difícil: a da (im)possibilidade da hospitalidade. O texto de Matheus Carvalho, "Alternativas para el Desafio Ético de la Hospitalidad: Un diálogo entre el cosmopolitismo, Derrida y Taylor" propõe uma comparação entre o cosmopolitismo, a hospitalidade e o multiculturalismo. Carvalho começa o artigo com uma apresentação do cosmopolitismo como implicando um direito à hospitalidade, na medida em que visa estabelecer "cidadãos do mundo"; identifica as origens da tradição cosmopolita na Grécia antiga e segue o seu fio condutor até*

*Kant e o direito à hospitalidade. Em seguida, o autor passa para a noção de hospitalidade na sua versão derridiana e próxima da desconstrução, a qual se encontra em tensão com a ênfase kantiana no direito, na medida em que a hospitalidade, tal como aparece em Derrida, é estritamente ética e porventura irreconciliável com o direito à hospitalidade que supostamente se deve instanciar em leis concretas. Finalmente, Matheus Carvalho aborda a proposta de multiculturalismo tal como ela aparece em Charles Taylor: uma proposta política concreta para promover o acolhimento da diversidade no quadro de uma antropologia que insiste na construção dialógica das identidades através de processos de reconhecimento mútuo. Para Carvalho, estas três possibilidades, diferentes mas ainda assim com relação entre si, são três caminhos possíveis para justificar o dever ético de acolher estrangeiros, tais como aqueles a que a crise dos refugiados dá origem.*

*Finalmente, o artigo de Victor Gonçalves, intitulado "Renaturalizar o ser humano para renovar o sentido de hospitalidade, entre Derrida e Nietzsche", aprofunda a análise da proposta derridiana de uma hospitalidade incondicional, no contexto do legado ético de Levinas. Dando conta de algumas das aporias presentes na interpretação que Derrida faz deste problema, Gonçalves propõe que se use a proposta nietzschiana de uma "renaturalização do humano", interpretando-a como uma hospitalidade pós-humanista e pós-nacionalista. A aposta de Victor Gonçalves é que a postura "amoral" de Nietzsche, a qual resulta na descrição de um Übermensch que é, sem sombra de dúvida, pós-nacional (na medida em que recusa qualquer tipo de vínculo nacionalista, culturalista ou identitário) poderia, em teoria, usar o seu instinto de autossuperação para fundar uma nova sociedade de seres humanos livres e iguais que poderiam ser capazes de uma hospitalidade "poética" ou "incondicional", na linha de Derrida. Por outras palavras: a propriedade de si seria, de forma talvez um pouco paradoxal, uma condição de possibilidade da hospitalidade*

*radical, aquela que opera sem obedecer a regras estritas – isto é, sem as “leis” concretas da hospitalidade que Derrida atacava. Em tal cenário, todos seriam permanentemente estrangeiros, hóspedes e anfitriões ao mesmo tempo, já que as linhas de fronteira nacionais deixariam de importar; o que, hipoteticamente, acabaria com a assimetria entre cidadãos de determinada comunidade política e os estrangeiros. Assim, ainda que apenas como experiência de pensamento, não se pode ignorar a possibilidade avançada por Victor Gonçalves, a da existência de uma maneira pós-nietzschiana de levar a cabo uma (im)possível hospitalidade derridiana.*

*Em última instância, dedicamos este volume àqueles que não são ouvidos e esperamos que, ao aproximar um conjunto de diferentes vozes, possamos dar uma pequena ajuda para que se façam ouvir as vozes dos migrantes, dos refugiados, dos requerentes de asilo, bem como dos seus pais e filhos. Fazemos isto contra a retórica ensurdecadora de um debate que promove a exclusão, venha ela de uma postura de esquerda ou de direita. Esse debate é, por vezes, conduzido de uma forma que nos invoca a definição que Popper dava de ciência: argumentava que embora seja impossível provar a verdade de uma teoria científica, ela deve pelo menos poder ser falsificável (Popper, 1959). Se a teoria for falsificável deve-se poder esperar que seja baseada em evidências e, assim sendo, mesmo que não seja útil, pode pelo menos ser discutida. Por outro lado, não sendo falsificável, é provável que não tenha nenhuma relação com a realidade. Ora, a teoria de Popper pode até ser problemática, não sendo sequer verdadeiramente hermenêutica mas, no entanto, providencia-nos uma analogia esclarecedora para perceber porque é que políticos como Salvini, Le Pen, Trump e outros do mesmo género são tão raramente postos em causa: é que as suas posições são tão desligadas da realidade que se tornam infalsificáveis. E isto é uma característica das posições dos demagogos populistas: as suas teses sobre os migrantes*

*são tão extremas e tão irreais que se tornam impossíveis de falsificar. Por conseguinte, não tendo relação com a realidade, são também muito difíceis de contrariar já que não se baseiam na verdade, apenas na emoção e na suspeita. Estas narrativas completamente desligadas das evidências prosperam em contextos como a agenda britânica para a securitização nacional, a qual impõe um quadro no qual a xenofobia se pode instalar e impede a discussão livre (Scott-Baumann, 2017a). É preciso enfrentar essas teses não-dialógicas sobre a migração e este volume oferece um manancial de diferentes fontes de evidência, línguas, registos linguísticos e abordagens éticas para encorajar as comunidades cultivadas a responder às teses populistas.*

*Uma das fontes positivas e prescientes em quem buscamos inspiração é Paul Ricoeur, nele procurando um modelo para substituir o discurso populista por uma hermenêutica equilibrada e crítica. No artigo de 1996 intitulado "Being a Stranger" (na tradução inglesa que citamos aqui, veja-se Ricoeur, 2010) Paul Ricoeur avança uma argumentação em três pontos: devíamos abandonar a insistência rígida nos privilégios concedidos à cidadania nacional em detrimento da posição enfraquecida dos requerentes de asilo; devíamos ser mais hospitaleiros, incluindo nisso as questões do asilo, dos direitos dos turistas, apoio à imigração e ao estatuto dos refugiados. Contudo, afirma que essas mudanças só podem ter lugar quando as pessoas se sentirem confortáveis e seguras enquanto cidadãos e membros dos seus próprios países. Como acontecia frequentemente com Ricoeur, essas afirmações, proferidas na segunda metade dos anos 90, parecem ter sido prescientes, se lidas agora, cerca de 20 anos depois. No que diz respeito à primeira tese, é claro que temos de estar prontos para atenuar a fronteira entre quem está dentro e quem vem de fora. E, em segundo lugar, não se pode negar que a hospitalidade que hoje em dia se concede é, várias vezes, miserável e apenas serve para confinar,*

*rebaixar e excluir os refugiados e os requerentes de asilo. Não há dúvida, por isso, que devíamos ser mais generosos.*

*A Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948 e a Convenção de Genebra de 28 de Julho de 1951 estabelecem que todos os indivíduos têm direito a uma nacionalidade. Ricœur explica de que forma o Estado-nação criou silos dentro dos quais cada cidadão se sentiria supostamente seguro; acontece é que não nos sentimos seguros. E ele termina o artigo "Being a Stranger" com um desafio: só seremos verdadeiramente generosos e hospitaleiros para com os outros, em sentido kantiano, quando compreendermos e aceitarmos a nossa condição de pertença quer ao nosso país quer, neste caso, à Europa, sentindo-nos seguros numa cidadania europeia que é simultaneamente nacional e supranacional. Para Ricœur isto significa a aprendizagem de, no mínimo, duas línguas e fazer um esforço para ajudar quem está para lá das nossas fronteiras. Contudo, como assinala Lorey, o neoliberalismo agrava a nossa precariedade através da securitização das fronteiras e da identidade. O que, por sua vez, aumenta o nosso medo de uma penúria económica alegadamente causada pelos "outros" (Lorey, 2012: 64).*

*Um aspecto crucial da forma como tratamos os estrangeiros e que não é tido em conta por Ricœur no artigo que acabamos de citar, mas ao qual este volume especial dedica reflexão, é a forma como o mundo ocidental parece acreditar ser imune aos problemas sofridos pelos outros: outras pessoas sofrem mas nós muitas vezes agimos como se não houvesse nada que pudéssemos fazer em relação a isso. Outras pessoas tornam-se refugiados e migrantes, mas agimos como se isso não nos afetasse. Outras pessoas são traficadas, mas nós não. É claro que isto acaba por se revelar como estando errado. Todos somos capazes de pathos. E o artigo de Vinicio Busacchi mostra como enfraquecemos a nossa própria ipseidade ao recusar ajudar aqueles que mais ajuda precisam, por serem menos afortunados que nós.*

*Grupos e redes de crime organizado fazem hoje em dia dinheiro com migrantes um pouco por toda a Europa: estes são comprados, ou subjugados de corpo e alma, para diversos fins, como sexo ou crimes violentos, incluindo terrorismo. E a sociedade tem uma responsabilidade direta nestes casos, na medida em que permitimos que os migrantes sejam alvo de comportamento predatório em consequência da nossa rejeição deles enquanto seres humanos. Muitos são tratados como animais em campos de detenção, reduzidos a um condição sub-humana pela nossa negligência e o nosso preconceito. Assim, acabam por ir parar, não intencionalmente e de forma negligente, ao mundo do crime, já que não lhes resta nenhuma outra opção (Nadeau, 2018).*

*Ricœur, no artigo que acabámos de citar, escreve na condição de alguém que mergulhou no mundo das políticas governamentais e respetiva documentação, e de facto este foi o caso. Em 1996, participou na comissão Hessel sobre os migrantes, a qual tinha sido mandatada por Rocard, e escreveu este artigo como resultado direto dessa experiência. Escreveu-o na qualidade de um filósofo que se confronta com políticas concretas e fê-lo com uma compreensão simultaneamente filosófica e política, citando diversa legislação relativa aos direitos humanos e diferenciando vários tipos de estrangeiro, tal como apareciam plasmados na lei francesa. Pode portanto dizer-se que recorreu a diferentes "registos". Os "registos" linguísticos diferenciam-se consoante as tarefas que solicitamos à linguagem. No artigo "Being a Stranger" Ricœur combina um conhecimento profundo do pensamento europeu em diversas vertentes: filosófica, governamental e estatal. E o mesmo se pode dizer de alguns dos artigos deste volume, os quais usam registos emanados da filosofia ou das ciências sociais para clarificar registos jornalísticos.*

*O registo que cada um de nós usa para comunicar é da maior importância e tem vindo a assumir um maior peso moral (mais até do*



*que em circunstâncias normais) já que, no momento em que preparamos este volume da Critical Hermeneutics, encontramos-nos perante uma torrente de invetivas de vários grupos designados como sendo "populistas" e que pululam pela Europa. Ricœur reconheceu a importância do uso da linguagem para a nossa agência ética e esperamos que o mesmo possa ser dito em relação a estes artigos. Este imperativo moral é claramente desrespeitado pelo tom agressivo e não dialógico que é adotado por demagogos populistas e que é discutido por Nina Arif. Isto faz com que seja ainda mais importante juntar diferentes registos, os quais podem e devem ser usados para procurar soluções para a crise das migrações quer a nível nacional quer a nível da União Europeia. Assim, neste volume da Critical Hermeneutics, reunimos diferentes vozes, académicas, ativistas e jornalísticas, para tentar compreender como é que um mundo que acredita ser tão civilizado pode na verdade criar um antro de degradação e, depois, ainda crer que não será afetado pelo mesmo. Foi por isso que incentivámos ao uso de diferentes registos, alguns até dentro do mesmo artigo, como são os casos dos textos de Vinicio Busacchi e de Nina Arif, os quais usam fontes filosóficas para ilustrar as suas posições e também discutem dados e estatísticas que refletem a sórdida realidade dos migrantes. Em ambos os casos, são corrigidas as falsas perceções relativas ao suposto dano causado pelos migrantes aos seus países de acolhimento.*

*Já Elsa Lechner e Letícia Renault aproximam-se dos migrantes para registar as suas experiências, algo que os filósofos não fazem frequentemente. Usam pesquisa biográfica para captar as histórias daqueles cujas opiniões não são pedidas e cujas vozes não são ouvidas: os migrantes. E esta voz ausente do migrante também é ouvida por Nina Arif, que mostra como os media desumanizam as histórias dos migrantes ao tornarem anónimos e sub-humanos aqueles que se atrevem a procurar refúgio noutras terras e, como nota Achille*

*Mbembe, se atrevem a submeter-se a uma sentença de morte imposta por pessoas que deveriam ser mais esclarecidas. E, neste ponto, voltamos à alusão de Ricœur relativamente ao nosso desconforto existencial conosco mesmos. Se as sociedades aceitarem a dieta de ódio que lhes é preparada pela mídia e pelos governos, ficarão presas a narrativas infalsificáveis, vagueando por entre irrealidades desconfortáveis nas quais acreditam, até certo ponto, que aqueles que vêm de fora são perigosos. É preciso continuar o debate que este volume leva a cabo, para aproximar diferentes evidências, registos e línguas, para dar eco às vozes não ouvidas, para sopesar de que forma os governos podem ajudar a desenvolver os desafios equilibrados que Ricœur nos propõe, para que possamos aprender sobre nós mesmos ao aprender com os outros. O trabalho de Ricœur fornece-nos os instrumentos para avançar diferentes registos que se possam esclarecer uns aos outros (Scott-Baumann, 2017b).*

*Nada disto configura uma tarefa fácil. Pelo contrário, é um desafio, e requer uma aposta. Tarefa que, ainda que modestamente, esperamos que este volume de hermenêutica crítica permita ajudar a levar a cabo.*

## Referências

- Honneth, A. (2009). Reconstructive Social Criticism with a Genealogical Proviso: On the Idea of "Critique" in the Frankfurt School. In A. Honneth, *Pathologies of Reason: On the Legacy of Critical Theory*. Trans. by D. Ingram. New York: Columbia University Press.
- Lorey, I. (2012). *State of Insecurity*. London: Verso Books.
- Marcelo, G. (2012). Making Sense of the Social. *Hermeneutics and Social Philosophy. Études Ricœuriennes / Ricœur Studies* vol. 3 no. 1: 67-85.
- Marcelo, G. (2017). Narrative and Recognition in the Flesh. An Interview with Richard Kearney. *Philosophy & Social Criticism* 43(8): 777-792.
- Nadeau, B. L. (2018). *Roadmap to Hell: Sex, Drugs and Guns on the Mafia Coast*. London: Oneworld Publications.
- Popper, K. (1959). *The Logic of Scientific Discovery*. London: Routledge.
- Putnam, H. (2004). *The Collapse of the Fact-Value Dichotomy and Other Essays*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Ricœur, P. (2010). Being a Stranger. Trans. by A. Scott-Baumann. *Theory, Culture & Society* vol. 27, n. 5: 37-48.
- Ricœur, P. (1991). *From Text to Action. Essays in Hermeneutics, II*. Trans. by K. Blamey and J. B. Thompson. Evanston: Northwestern University Press.
- Ricœur, P. (1981). *Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language, Action and Interpretation*. Ed. and trans. by J. B. Thompson. Cambridge: Cambridge University Press.
- Scott-Baumann, A. (2017a). Ideology, utopia and Islam on campus: how to free speech a little from its own terrors. *Education, Citizenship and social justice*, vol. 12(2): 159-176.

Scott-Baumann, A. (2017b). Trust within reason: how to trump the hermeneutics of suspicion on campus. In *Muslims, Multiculturalism and Trust*. Eds. A Yaqin, P Morey & A Soliman. New York: New Directions Palgrave.

Sen, A. (1987). *On Ethics and Economics*. Oxford and New York: Basil Blackwell.

Taylor, C. (1994). *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Princeton: Princeton University Press.

Walzer, M. (1987). *Interpretation and Social Criticism*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

# **Migration Experiences and Narrative Identities: Viewing Alterity from Biographical Research**

**Elsa Lechner**

**Letícia Renault**

## **Abstract**

*This paper addresses the ethical challenge of hosting the stranger that is implicit in the work of biographical research with migrant populations. It analyses the tasks faced by this dialogical and narrative research that is put forward both in social sciences and the Humanities. Drawing from ethnographic work conducted among different groups, the paper presents the method of biographical workshops, in which voluntary participants bring or produce testimonies about their experiences as migrants. Another goal of the paper is to analyse the radical alterity at play in the narratives of migrants and refugees. Hospitality is here understood as an ethical and civic skill that human beings can develop as a response to the hostility characterizing the general tendency of migration policies for exclusion and surveillance. The Ricœurian concept of narrative identity is used to examine the plasticity of alterity in the methodological context of biographical research among migrants and refugees.*

**Keywords:** biographical workshops, biographical research, migration experiences, narrative identity

## **1. Introduction**

This paper aims at addressing the ethical challenge of hosting the stranger that is implicit in the very work of biographical research with migrant populations. It analyses the specific tasks faced by this dialogical and narrative kind of research that is put forward both in social

sciences and in the Humanities. Drawing from ethnographic work conducted among different groups<sup>1</sup>, the paper presents the method of 'biographical workshops', in which voluntary participants bring or produce testimonies about their experiences as migrants while applying, at the same time, a (re)distribution of the sensible (Rancière, 2004), and a socialization of power (Ferrarotti, 2014).

By creating times and spaces of interaction and dialogue about experiences of migration, this work enables an encounter with alterity understood as a process of destabilizing monolithic conceptions of identity. Amid heterogeneous and vulnerable groups, this process highlights the intrinsic link between ethics, politics, and aesthetics in the production of knowledge about hospitality. Following the critical framework suggested by Norman Denzin, this type of qualitative research 'speaks for and with those who are on the margins' (Denzin, 2018: x). In fact, it listens to their versions of history and regimes of truth in contrast with the everyday exclusion, discrimination and silencing with which most migrants and refugees are confronted.

The theoretical premises that we adopt here articulate new developments of critical hermeneutics, namely the works of Richard Kearney and Johann Michel, with the critical qualitative inquiry that assumes a social justice agenda and sees science as being a moral discourse (like any other). Indeed, scientific knowledge is pervaded by power dynamics that are not neutral and that influence representations about it,

---

<sup>1</sup> Some small sections of this paper have been partially published before in Lechner, E. (2017). Narratives In | With and Beyond Borders: Constraints and Potentialities of Biographical Research with Refugees. *a/b: Auto/Biography Studies*, 32(3): 637–643 DOI: [10.1080/08989575.2017.1338023](https://doi.org/10.1080/08989575.2017.1338023) and Lechner, E. (2018). Migrants' Lives Matter: biographical research, recognition, and social participation. *Contemporary Social Science Journal*, [doi.org/10.1080/21582041.2018.1463449](https://doi.org/10.1080/21582041.2018.1463449). We wish to thank both journals for the permission to reprint these passages here in altered form. We also wish to acknowledge the support we received for this research from the following projects and agencies: PTDC/CS-ANT/111721/2009-FCOMP-01-0124-FEDER-014442; Fulbright 2014/2015, Brown Rutgers-Newark University; IF/00107/2013; Project "On the Tip of the Tongue: Stories, Memories, and Innovation in Emigration", CES-Fundação Calouste Gulbenkian, 2017-2018.

which are always situated and determined by contextual politics of representations. Our choices are driven by the empirical work we have developed throughout the years and the general lack of political effectiveness to deal with the so called 'migration crisis': humanitarian crisis, inability to cherish diversity, racism and fear of the other.

The present context of international migrations is marked by the presentification in the global north of the abyssal lines (Santos, 2007) that throughout history have separated colonizers and colonized peoples in the global south. Technological developments, late capitalism and its impacts on climate, on work, transportations, as well as the industries of war and weapons, have been creating new push and pull factors for human mobility reaching millions of displaced people in the world today (IOM Report).

Global studies and Critical Theory highlight a state of exception (Agamben, 2005) and the inadequacy of the application of human rights to address such scenario. Also, in the present era of Posthumanism (Herbrechter, 2013), the definition of the human faces the consequences of late capitalism (highly sophisticated technology, and accentuated inequalities amongst citizens of the world). Together, these factors reflect an impasse in what concerns the respect of human dignity of most migrants, including at the political level of government of populations. Securitization and vigilance are the dominant features of migration policies, criminalizing the movement of vulnerable and underprivileged migrants while, at the same time, fostering surveillance businesses and their commercial and industrial derivatives. Millions of forced displaced persons are living in borders, camps, improvised communities, in a suspended time of existence that faces legal gridlocks with social consequences. Importantly, such state of exception implies the discretionary use and interpretation of international laws by governments, promoting a real necropolitics of migrations (Mbembe, 2003), and the proliferation of human disposability ('the management

of the undesirables', Agier, 2010). This happens especially in developing countries that border on mass migration zones of the globe. For the EU this represents a paradox and a contradiction between its foundational values as a political community (EU Charted Values), and the current politics of externalization of non-European citizens and criminalization of migrations. Alongside the rescues in the Mediterranean Sea by coast guards, or the humanitarian government of refugees, migration policies in the EU (like those of the USA or Australia), are militarizing territorial and symbolic borders with no positive outcome for the respect of migrants' rights and dignity. These processes, which lead to confusing global citizenship with cultural belonging, are fueled by media and commonsensical discourses that associate cultural and ethnic difference with conflict and aggression, as well as with terrorism. Racism, fear, and xenophobia are direct causes and consequences of this.

In such a scenario, the study of migrations within the social sciences and the Humanities is due to recognize the ethical challenges implicit in the analysis of these political tests and choices. Such acknowledgement entails the observation in the present of a historical repetition or *déjà vu* of the general tendency for othering the Other, that is, of relegating the other to exteriority without assuming a self-reflexive attitude capable of recognizing the reciprocity between the other and the self, and, to borrow Ricoeur's words, of considering oneself as another (contrary to identity taken as an essence). And it also implies the critical revisiting of the goals and instruments of analysis of the social sciences as sources and processes for knowledge production.

This paper addresses these challenges in two moments and one complementary note: first, there is a description of biographical workshops conducted with immigrants in Portugal to illustrate the embodied nature of identity and alterity, something we could grasp while stories



of migration were exchanged between voluntary research participants. This is complemented by a short analysis of an autobiographical booklet published by an Iraqi refugee, to highlight the radical hospitality at play in the present context of human mobilities and migrations; afterwards, we put forward an analysis of the concept of narrative identities in our research settings to demonstrate the plasticity of identities and communication, which is here seen as a condition of possibility for social cohesion and hospitability.

## **2. Biographical research: migration, narratives and alterity**

Adopting a collaborative format based on the idea of mutuality of skills (Leray & Hamey Warou, 2014), an interdisciplinary research team from the Center for Social Studies, Coimbra University, conducted biographical workshops with groups of volunteers from many different origins who agreed to share their personal experiences and views about migrations. The biographical work groups were designed to attain a collective goal of mutual learning with participants who have a concrete experience of migration. In total, we conducted 5 biographical workshops: one with a mixed group of participants composed of men and women of different ages, professions, education levels, languages and religions from 12 countries (Argentina, Australia, Brazil, Cape Verde, China, Guinea Bissau, Ivory Coast, Mozambique, Russia, São Tomé, Ukraine and Uzbekistan); another group with women only (from Brazil, Mozambique, Guinea Bissau, Ukraine and Russia); a third with university students (from Argentina, Brazil, Cape Verde, China, Ivory Coast, São Tomé e Príncipe and Ukraine); a group with previous participants willing to talk about their different religions (Roman Catholic, Orthodox, Messianic (Johrei), Evangelical, Baptist, Mormon, Muslim, Spiritism and Candomblé); a group of foreign students living in dormitories (to talk about university housing).

Each working group of volunteers had previously learned about the project, its aims, processes, and milestones in presentation meetings and public sessions (Coimbra Community Library). They met the team members and formally authorized the use of the material that was to be produced. Here, all participants agreed to voice their stories and personal accounts out loud in the group setting, where narratives were spontaneously produced in Portuguese about their lives as migrants in Coimbra. Through guided conversations and autobiographical written texts following the motto 'I came to Portugal', each participant narrated his/her decision to leave their homes, their voyage to Portugal, route of migration and daily lives in Portugal. At first, participants did not know each other and only some of them were acquainted with the team researchers. Together with our team composed of researchers from the social sciences and the Humanities, migrants from a number of different origins living in Coimbra (12 different nationalities) debated topics like racism, discrimination, gender, work, housing, etc. drawing from their biographical experiences and testimonies.

Each workshop lasted three full days (from 10 am to 6 pm) in which all participants spoke and listened to each other's experiences of migration in a circle. Following a clearly established protocol for the three days (Lechner, 2012), after reaching an agreement on its guiding rules, groups started in the morning with a listening exercise in which all participants closed their eyes for 5 minutes and were invited to listen carefully to what happened during that time. Each person then spoke about their inner experiences during the listening exercise, sharing them with the group. This starting exercise is used in order to enable a type of listening that is less judgmental and more anchored in the body – respectful of differences, producing a feeling of equality, despite different social statuses and the diversity of shared experiences and values. Even if situational, this corresponds to a relevant experience for participants who are usually discriminated or left aside and

marginalized in society. Also, by sharing the thoughts, feelings and emotions experienced during the listening, the group starts to create its own identity, participants start to know each other in a deeper level, and the practice of dialogue is fueled. This corresponds in practical terms to a 'redirection of attention' (Depraz, Varela, and Vermersch, 2003), that enables an extra-everyday life awareness about the immanent ability of perception that is absent most of the time from mundane interactions.

Having been trained in this kind of work, the team coordinator facilitated the group exchanges and 'orchestrated' the communications. The fact that participants told their stories for the first time in a group of attentive listeners produced three effects relevant to understand alterity at work through biographical research: raising awareness, building recognition and pushing towards social transformation (at a local or situational level, at least). In very concrete ways, this group work allowed the deployment of new meanings related to the lived experiences of narrators, the exercise of a new skill of self-presentation and the articulation in words of what was once silenced. Most migrants actually experience migration as a biographical disruption, a source of solitude and sorrow. By producing audible narratives about those experiences, participants learn about themselves and become aware of the collective dimension of their situation (their rights, vulnerability, possibilities for civic participation). Biographical accounts foster reflexivity, self-observation and self-distancing, producing self-acknowledgement and validation, a kind of empowerment that is extremely relevant among migrant populations. Moreover, when the accounts are produced in groups, they enact a socialization of power (Ferrarotti, 2014), and intercultural dialogue that are formative of new conviviality and social interactions.

These effects resonate with the analysis proposed by Richard Kearney concerning the carnal hermeneutics of alterity. Affirming that

acknowledgement is the combination of knowledge and affect, the Irish philosopher defends a bodily anchored interpretation of the world, of oneself and the others. Being is interpreting, no interpretation is neutral or universal, and touch itself is already protolinguistic, a kind of basic hermeneutic tact comprised of alterity (Marcelo, 2017: 5). In this sense, narratives and narrative exchange are needed to meet the other and to be hospitable. Narrative productions are a *sine qua non* for social transformation in what concerns hospitality (a first ingredient for its effectiveness), and, at the same time, they enact the intrinsically shared humanity of knowledge and affect.

Furthermore, given that participants share their experiences in a group, they learn with one another, about other cultures, other ways of experiencing migration, of being in the host country and different forms of expressing those experiences. Such sharing is a lesson of respect, and the knowledge originating from the group work is not without relevant consequences for the whole group: it has strong impacts on the participants' lives, transforming their ways of seeing and understanding migration itself. Indeed, the formative dimension of this work is then also already transformative given the awareness that it brings to participants who are usually socially associated with isolated groups and cultures in host societies. In this sense, biographical workshops function like laboratories of intercultural dialogue where different cultures, languages, religions and values have the opportunity to be in confrontation in a positive-constructive way. It is in the political weight of these stories, experiences and exchanges that we find the potential for social change of biographical research, and the biopolitics of migration at work at the level of human interactions. There is a 'formative art of existence' (Pineau, 1996) in the work with life stories and biographical accounts which is personal and collective at the same time, as the personal is always political somehow.

In this sense, biographical research necessarily implies a multi-scaled type of analysis that focuses on private accounts to address meso and macro questions relevant to the issue of migration in society and for public policies. The workshops deepen the microanalysis of the biographical data produced without overlooking the larger historical and political structures. The latter are implicit in the personal accounts, conditioning the trajectory of migrants' lives, as well as the way the stories are told by them. Also for that reason the impact of narrative exchange goes beyond mere psychological effects on the self, and reaches relevant aspects of life within communities and in society in general. Based on that, biographical research might apply different techniques of life storytelling, and narrative production, building social cohesion and new identities/identifications out of self-reflection, intercultural dialogue and mutual learning. Both during those processes and at their end, this research process contributes to a concrete practice of mutual hospitality (not in geographical terms but rather in ethical and social ones, as the welcoming of alterity), peace building (or at the very least it fosters intercultural dialogue), mutual recognition and, in the case of our projects, to migrants' participation in the production of knowledge.

Another source of embodied knowledge relevant for understanding and learning hospitality not in abstract terms but as a practice is the work on autobiographical texts written by those who endured an experience of migration or refuge. A short autobiography published by Daud, a young Iraqi refugee relocated in Portugal<sup>2</sup> is a good example of this kind of testimonies, which can be analysed and understood as a symbolic life where a radical experience can be transmitted and signified to others. The incommensurability of experiences observed

---

<sup>2</sup> Daud Al Anazy, *From Mosul to Alfeizerão in 6000 words*. Self-published book, 2016, Portugal.

between a refugee who almost died in a shipwreck, and a European citizen who knows little about the war from afar by the news, draws the line of separation and contact between two very different experiences of the world and the historical present. Even if one can imagine the desperation and suffering caused by a wreckage, one cannot *grasp it* – as a lived experience – from an abstract perspective.

The testimony written by Daud with the help of his Portuguese teacher was published to leave a trace of his hard journey, and to inform public opinion, in detail, about what is being done as well as what remains to be done in the welcoming of refugees in Portugal. The small volume has nine chapters describing his reasons for leaving Mosul and the circumstances in which he left, the tortures and prison inflicted by Daesh, his journey to Syria, his brief stay in Turkey, the shipwreck and survival in the Aegean Sea, the refugee camp in Idomeni, the arrival at Lisbon, and first days in Alfeizerão (located an hour north of Lisbon). In simple and clear writing, this self-published booklet contains resilient accounts of the terrible experiences Daud underwent. All through the short chapters, readers can learn about his stimulus to write down such experiences, his editorial choices (why he opted for a version that is not the full story, not covering his more recent days). Also, it includes reflections that bring a collective dimension to his narrative. He calls his own story a testimonial and includes in his account some questions and comments that highlight the radical dimension of the reported experiences: feelings of hope and despair, episodes of violence and inhumanity, states of alienation – all of them bringing significance to his new life.

This autobiographical narrative shows how Daud is a survivor, in the sense suggested by Giorgio Agamben for his definition of testimonial and the witness. According to Agamben (1999), the witness personifies a surviving history that he or she can tell from the particular position of the one who almost died. The young Iraqi's text offers a

poignant description of the wreckage he survived in the Aegean Sea, 'the longest, most difficult and simultaneously most fortunate hours of my life' (Al Anazy & Franco: 47). Other refugees in the water around him were drowning. A boat float kept him bobbing on the surface waiting during long hard hours for rescue or death – together with two young children separated from their parents who grabbed another flotation device nearby. Eventually the coast guard arrived in time and saved them from hypothermia, hunger and exhaustion. Those were 'hours, minutes without end, along which all my life was questioned and totally emptied' (Id.: 49). Daud was the last one to be saved.

When he found himself on land, he saw everyone who had escaped that nightmare 'crying, laughing, as if not believing that they were there, alive, and saved' (51). He describes his feelings in Portuguese: 'There was nothing left. There was nothing left [...] only life had stayed. Life to conquer again, from scratch, from nothing' (52).

The very work of autobiographical writing, describing and reflecting about a radical experience, amounts to a work of mourning that resignifies the previous threatening situation, which very likely caused trauma and an inability to speak due to this psychological injury. It is important to stress here that such a narrative brings to the fore, and to the realm of human communication, a truth that is apparently impossible to share with the host (incommensurability of experiences). But as much as the weaving of a biographical narrative reinvigorates the life of the survivor after trauma, it also enables the listener to learn how to acknowledge that other truth, that other perspective on the world and History. This is a crucial aspect that provides a material, substantive content to radical recognition since the request for a self-narrative from a refugee creates the possibility to build bridges between two opposite worlds: that of the newcomer, the asylum seeker, and that of the host, the one who sees the strangers coming with fear or anxiety. Furthermore, the impact of weaving a self-narrative that

gives visibility to a personal, radical experience of survival, is not the same for its author and the community of listeners or readers. The one who weaves a story of survival is the author of an account testifying a radical experience out of an existential threat, while the person who listens or reads such testimony is responsible for the recognition of the singularity of that experience, but also for the ethical/civic action needed to restore a common humanity between the two. The work of (re)creation after destruction (even if only symbolic) has personal and collective impacts that might make a difference in the way host countries welcome newcomers.

### **3. Dialogues on migration and narrative identities**

In biographical workshops participants have the occasion to produce first-person accounts about their migration experience, telling their stories in a group where, through a respectful listening, they can learn about their own self and about others. As narratives are appropriated during the research process, stereotypes, representations and fixed identities are replaced by mutual curiosity and dialogue. This happens as alterity is experienced at the very moment of a dialogue in which narrative production takes place in a space of mutual exchange of narrative identities.

In order to make sense of what truly happens in these workshops, it is helpful to draw some philosophical insights, namely those that stem from hermeneutics. Paul Ricoeur's philosophy (1990) is here a source of methodological and theoretical inspiration, particularly to shed some light on the notions of identity and alterity at play during the workshops. His reflexion about the hermeneutics of the self, and particularly the concept of 'narrative identity', has a practical impact on the understanding and definition of biographical research. In fact, this concept presents an alternative to the essentialization of identities, without succumbing to the extreme opposite that would deny personal



identity. Narrative identity, in this sense, is simultaneously a useful concept for theorizing migration experience and a methodological tool for knowing the stranger that is looking to be hosted. Other social scientists, like Michel (2012), who is also a philosopher, have already shown that using the hermeneutic concept of narrative identity as a methodological tool can be useful – in his case, by exploring the significance of a given event, the Algerian war, in the construction of the narrative identities of the descendants of people who witnessed it.

Both Michel (2012) and Kearney (Marcelo, 2017) concur in showing that there is a certain plasticity in this sort of identity, insofar as this kind of identity is somehow open, with imagination playing a fundamental role. On the one hand, as Kearney suggests, hosting the other is a wager and an ethical decision, that of turning hostility into hospitality. On the other hand, as Michel points out, this sort of identity is partially co-created by the hermeneutical act of exchange and dialogue itself. This is to say that sometimes it is the very sharing of the testimonies that helps to make sense of one's own identity. This process can thus be fostered by the researcher him or herself, which grants him or her an added level of responsibility. But to understand how this is possible, one needs to see what type of identity we are talking about here.

In broad terms, the hermeneutics of the self establishes a fundamental distinction between two identity forms: identity as *sameness* (idem-identity) and identity as *selfhood* (ipse-identity). The difference resides in their respective temporalities or permanence in time: while idem-identity presents itself most of the time as having relatively stable traits recognized by others, like psychological and physical qualities, ipse-identity depends on the action or, more precisely, on an agent who makes and keeps a promise over time. That is, in ipse-identity, recognizing is less due to certain characteristics than to an (ethical) action that takes place in response to a summoning coming

from the other. *Idem*-identity is a way to answer the question 'what am I?', while *ipse*-identity is a way to answer the question 'who am I?' (Étienne, 1997).

Asserting *ipse*-identity is fundamental to the Ricoeurian hermeneutics of selfhood as it counters any abstract attempt to pinpoint in a purely reified way the objective attributes that would provide someone a stable identity. According to Ricoeur, identity in the sense of *ipseity* is also defined by a subject who actively keeps his or her word even when circumstances change. To keep one's word means necessarily to keep it *to someone else*; a promise is always made to others. As such, it is necessarily relational. Here, the constancy of the self means being faithful to the word that has been given to others – even if this 'other' is a future 'I' (or the open possibility for identity change).

By telling one's story or biographical account a conciliation between these two dimensions of identity takes place (Atkins, 2004). Narrative identity combines *idem* and *ipse*, that is, the stable traits recognized by others and the active and ongoing process implicit in any narrative production. Transformations may be revealed, resignifications happen, showing how identity is permeable to its own redefinition. As such, the notion of narrative identity overcomes at the same time an essentialised image of the self, and an idea of complete dispersion and depersonalization.

Identity and narrative are inseparable. Narrative strikes a balance between the constancy and change that constitute the self. We need to tell stories in order to construct ourselves, through narratives that bring significance to life experiences and to the world. Accordingly, it is accurate to say both that we *have* stories and that we *are* stories, at the same time. Narratives are both content and form, they are performative, creating selves and social landscapes at their own image. Narratives are language and discourse thus producing the world and worldviews that either create exclusion and incapacity to recognize

alterity (that is, alterity in oneself or in others), or openness and permeability to difference.

The production of narratives about migration experiences is a concrete model of the dialectic between the permanent and impermanent aspects of identity. The experience of migration is an opportunity (both for migrants and hosts) for self-redefinition and for alterity to be understood as openness to difference, as hospitality. Migration challenges both migrants and hosts to revise cultural identifications, showing what is fundamental to them and what can be negotiated and appropriated. The ways one can tell these stories of migration can highlight what matters in terms of a sense of belonging and the capacity to embrace the stranger in oneself and the other.

Listening and understanding migrants' narratives through the concept of narrative identity unveils the *ipse* dimension of their identity, which is so frequently unnoticed in the accounts of migrants' lives. Understood under a homogeneous category and often described by fixed characteristics, such as vulnerability and difficulties in adapting, migrants hardly ever are the authors of the stories and narratives about themselves. However, ipse-identity reminds us that there is always a process behind a certain feature or, in other words, that there is always a story to be told that recontextualises what is seen. If one is able to listen to these stories more carefully, one can see that there is agency and skills where only passivity was socially or politically perceived.

Narrative identity, and particularly its ipse-dimension, shows that the other is intrinsic to any identity and that there is a fundamental reciprocity that could be acknowledged in every description. According to Buber (2012), at an ontological level, every relation with another is reciprocal. Thus, to have an opportunity to tell one's own story can transform the ways humans see themselves and others.

Furthermore, telling stories and listening to them implies a responsibility (Lechner, 2018) that is both individual and social.

According to the hermeneutics of the self this responsibility means being capable to respond to the other and the necessity to be held accountable and hold others accountable (Haker, 2018). In the work of social sciences and the Humanities, such responsibility lies also in the interpretations and descriptions provided by researchers. An alleged neutral discourse (which is impossible anyway) *about* the research participants, not truly interested in listening to them, actually reproduces and reinforces misjudgements and exclusions, not only in its discursive repertoires but also in its conceptions of migration as a social phenomenon experienced by real people. Consequently, such 'neutrality' creates a self-representation discourse (even if implicit and undeliberated) about the social sciences as 'scientific', i.e., representing reality in an a-political way, deprived of moral responsibility, and of historical sedimentation. This is obviously a morally charged position that contributes to support and legitimate the present context of international migrations and policies, because it does not question it. Paying attention to narrative identities, on the contrary, implies a critical reflexivity of the very research process at several levels: personal (participants and team), epistemological (research methods and tools), and conceptual. No positioning is neutral and when it comes down to working with and about life narratives or experiential knowledge, researchers have to recognise their ways of listening and reproducing: i.e., this entails assuming a politics of cognition that is always also, at the same time, a politics of recognition.

Assuming that there necessarily is a politics of cognition and recognition in the very work of biographical research emphasises the ethical dimension of knowledge production and alterity along the biographical research process. This process actively integrates the participants as subjects of knowledge, as citizens of the world that are able to produce narratives about themselves and about migration. Knowledge is embodied. As such, first-person perspectives are

necessary to understand the 'scientific' topic under consideration if we really want to know how social actors live their migratory experiences.

By (re)discovering their agency and their creative capacities, participants can contribute in a more active way to elaborate discourses about migration, and fight an injunction for passivity and non-participation, for subalternisation. That is not only a major contribution to the production of knowledge; it is also a redistribution of the 'author's rights', a socialization of power, with ethical, personal, and political effects. If migrants are often described by the media (and also by academia) from an abstract and dehumanized perspective, the narrative identities that emerge in the biographical workshops are a tool to resist the denial of personal and irreplaceable experiences. On the other hand, an analogous experience can happen for those who listen to the stories told: their identities can also be reviewed in light of their response to others. Are they welcoming and respectful or suspicious and self-defensive?

As Ricoeur (1990) points out in his reflection on ethics, our relationship with others is, at same time, reversible and marked by irreplaceability. It is reversible because the speech roles alternate: the pronouns 'I' and 'you' designate different people each time depending on who utters them. Such reversibility is the starting point for recognizing, in equal terms, the value of the experiences of the other. A dialogue implies the ability to admit that the other is as capable as we are to say 'I'. However, the reversibility of roles paradoxically points to the fact that people are irreplaceable. The 'I' who speaks has a corporeal inscription and cannot be replaced without a profound and irreparable loss in discourse.

Accordingly, biographical narratives are here essential to the production of knowledge about migrations since there is a dimension of the migratory phenomenon that can only be apprehended from the point of view of an 'I', which cannot be replaced by any other

perspective. But biographical narratives are essential to ethics, too. Recognizing the reversibility of roles and irreducibility of personal perspectives is at the core of an ethical attitude, since the 'other' can be understood as an 'I' (to evoke once again the formula that gives title to the work by Ricoeur: oneself as another).

Accordingly, biographical workshops can overcome the apparent distance between 'my experiences' and those of others. Despite the fact that experiences narrated by others are not identical to mine, they can be understood as having the same value. Taking into account the interlocutors' narrative identities allows everyone in the group to recognize a fundamental community in these narratives, although they may be different or not even comparable. This basic community does not compromise the singularity of experiences, nor belonging to other communities.

Therefore, biographical workshops trace a common ground of respect and interest and, at the same time, highlight the singularities, in an apparently paradoxical effect. Thanks to the same gesture, participants can create a sense of collective belonging, simultaneously valuing personal experiences and differences between them. The emergence of mutual recognition does not hinge on an identification with uniform categories or some other homogeneity criteria, but rather on reciprocal respect.

Through gathering people from different countries, with distinct cultures and unique personal histories, biographical workshops can create a common interest in migratory experience which for authors like Bruno Latour (2004) is an epistemological criterion to distinguish 'good' from 'bad' science. Individual narratives become 'versions' of the same experience, all of them legitimate even if extremely different from each other.

The idea of 'version' points here to the work of Stengers, Despret et al (2014). These authors describe this notion by recalling its original

meaning, i.e., as an exercise of translation. A version is a translation from a foreign language to a mother tongue. In order to produce a version, translators will produce and sustain entirely different texts depending on their origins, but also on the choices each one will make during their work. During the process, they will realise that there are multiple ways to accurately accomplish the task. In other words, there is not only one standard model for responding to the problem. Nonetheless, all translators have a common problem, despite the diversity of possible responses. The original text is, for all of them, a foreign one. Their versions depend less on fidelity to a norm than on creativity and invention in the face of a common problem, that each one can respond to in very different ways (Ricoeur, 2003). Differences in versions are a fruit of personal responses to a common challenge.

Versions are the effects of this (co)response (or collective response) to a problem that presents itself as a point of departure to common work. In this case, singularities and differences are not obstacles to work, but a desirable result. In biographical workshops, there is an analogous production of versions, in which a group can work together thanks exactly to their differences and individualities. As the concept of narrative identity itself suggests, 'personal' and 'collective' are not opposed terms here. The emergence of narrative identities in biographical workshops enables the fabrication of the group as such<sup>3</sup>. One important effect among migrant populations is that 'a common ground' is created, with the contribution of all, making the problems and questions brought by the workshops ingredients of that collective work.

---

<sup>3</sup> In a research-intervention work in the mental health field (Renault, 2015; Melo, Schaeppi, Soares & Passos, 2013), we designate this emergence of a really collective dimension in a group as a "contraction of a group", indicating that groups are constructed and not an immediate consequence of reunited people or a mere result of assembling different individuals. It demands the sharing of a common interest.

As suggested by Stengers, Despret et al (2014) in another context (namely feminine presence in Academia), narratives about extremely personal stories can attain collective significance, and display a political dimension in what was previously lived as an individual problem. Thus, problems as isolation or difficulties in adaptation lose their exclusively private nature. They are no longer attributed to an essentialized identity of the 'migrant' (in this case), or seen only as a psychological characteristic of an individual, but an expression of a social problem. In his book *The Struggle for Recognition* (1995), Axel Honneth suggests that the passage from the individual experiences of suffering to a collective experience of resistance in the context of a social group formation, depends on the way individual experiences are recognised as being typical to a whole group. This recognition, in turn, depends on the capacity to communicate in order to identify such commonly shared experiences, and even political resistance to oppression, for Honneth, hinges on the creation of bonds of reciprocal esteem among the members of the group (Honneth, 1995: 128). In biographical workshops, these problems can be understood in their relational aspects, questioning not only the migrant him/herself, but also the host society and, in a larger perspective, collectively produced identities (stereotypes, pre-conceptions) under scripts/storylines, in which not all subjects have the same opportunity to become narrators.

The emergence of the political dimension of the migratory question in biographical workshops follows the creation of a sense of community in the group. Personal experiences, seen so far as uninteresting to some interlocutors (or the participants themselves), become relevant narratives. The concept of narrative identity enables us to understand this phenomenon insofar as it describes a non-essentialized identity, in an ongoing process that, at the same time, is radically personal. As authors of their own narratives, workshops' participants can rediscover their capacity to act and to be recognized in their singularities



and communalities. Furthermore, their stories question pre-established plots, bringing up pertinent political, cultural and existential discursive provocations. When put in political terms, these problems can also find political and collective solutions, calling for awareness and co-responsibility.

#### **4. Conclusion**

In the contemporary scenario of international migrations, hosting the stranger is a practical and theoretical challenge with moral and social consequences. In face of the general attitudes towards migrants (political and discursive), which are based on fear and exclusion, it is evident that times and spaces to a hospitable encounter with alterity are needed if one does not want to be complicit with the humanitarian crisis we are witnessing. In this context, biographical research represents at the same time an occasion to produce accurate knowledge about migrations – considering the irreplaceable point of view of migrants themselves –, and an ethical exercise of dialogue and respect.

Biographical workshops highlight *narrative identities* that underline migration experiences. This Ricoeurian notion acts a reminder that alterity is intrinsic to any identity; that agency and responsibility are direct consequences of understanding identity through the analysis of personal narratives. Because of the inseparability between narratives and ethics, telling stories is a way to (re)consider the self and others in more equitable ways. Biographical workshops are based on a participative approach that is also an ethical and epistemological position. It contributes to a critical reflexion about identity and responsibility that includes not only the research participants, but also researchers and a potentially larger audience, through the work of publicising the research. The creation of narratives about migration is a common challenge that invites collective responses.

On the other hand, the autobiographical narratives that migrants and refugees might produce about their experiences, in private (informal conversations, biographical interviews), or public spaces (media, social networks, editorial publications like a self-published book), can provide the intellectual and emotional contact between the two different world experiences of narrators and their readers/listeners. In this encounter it is possible to build a bridge between the incommensurability of such experiences, fostering a mutual knowledge between their respective regimes of truth and encouraging an understanding of the larger contexts behind the causes of migrations.

Precisely because these encounters (or their symbolic impossibilities) put together radically different worldviews and experiences, it is necessary to engage in a philosophical debate about identities and alterity. This paper considers an endeavour such as the carnal hermeneutics of Richard Kearney – a project that inscribes itself along a whole hermeneutical tradition within the social sciences and the Humanities –, helps to define the contours and contents of the meaning associated today to the idea of hospitality. And it concludes that the possibility for radical hospitality implies the recognition of the blind spots that are part of any identity: identities (including cultural identities) are not solid and pure substances that must be preserved from contamination, they are always already complex and hybrid compositions of narratives, discourses, practices, and representations built over time – a constant response to the presence of others, to alterity.

## **References**

- Agamben, G. (2005). *State of Exception*. Chicago: Chicago University Press.
- Agier, M. (2011). *Managing the Undesirables. Refugee Camps and the Humanitarian Government*. Cambridge: Polity Press.

- Al Anazy, D., & Franco, H. L. (2016). *De Mosul a Alfeizerão*. Portugal: Self-Published Book.
- Arendt, H. (1951). *The Origins of Totalitarianism*. New York: Schocken Books.
- Atkins, K. (2004). Narrative identity, practical identity and ethical subjectivity. *Continental Philosophy Review*, 37: 341–366.
- Bauman, Z. (2016). *Strangers at Our Door*. Cambridge: Polity Press.
- Denzin, N. & Lincoln, Y. (2018). Preface. In *The Sage Handbook of Qualitative Research*. Fifth Edition. Los Angeles, London: Sage.
- Depraz, N., Varela, F. & Vermesch, P. (2012). *On Becoming Aware. A Pragmatics of Experiencing*. Amsterdam and Philadelphia: John Benjamins.
- Derrida, J. (2000). *Of Hospitality. Jacques Derrida and Anne Dufourmantelle*. Trans. R. Bowlby. Stanford: Stanford University Press.
- Étienne, J. (1997). La question de l'inter-subjectivité. Une lecture de *Soi-même comme un autre* de Paul Ricoeur. *Revue Théologique de Louvain*, 28(2), 189–215.
- Fanon, F. (1961). *Les Damnés de la Terre*. Paris: Maspéro.
- Ferrarotti, F. (2014). *História e Histórias de Vida. O Método Biográfico nas Ciências Sociais*. Natal: EDURFN.
- Gilroy, P. (1993). *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. London: Verso.
- Glissant, É. (1996). *Introduction à une poétique du divers*. Paris: Gallimard.
- Glissant, É. (1990). *Poétique de la Relation*. Paris: Gallimard.
- Haker, H. (2018). No space. Nowhere. Refugees and the Problem of Human Rights in Arendt and Ricoeur. *Études Ricoeuriennes/Ricoeur Studies*, 8(2): 22–45.
- Herbrechter, S. (2013). *Posthumanism. A Critical Analysis*. London: Bloomsbury.

Kastrup, V., Tedesco, S. & Passos, E. (2008). *Políticas da cognição*. Porto Alegre: Sulina.

Honneth, A. (1995). *The Struggle for Recognition. The Moral Grammar of Social Conflicts*. Cambridge Massachusetts: MIT Press.

Kearney, R. & Treanor, B. (eds.) (2015). *Carnal Hermeneutics. Perspectives in Continental Philosophy*. New York: Fordham University Press.

Latour, B. (2004). How to talk about the body? The normative dimension of science studies. *Body and Society*, 10(2-3): 205–229.

Lechner, E. (2015). *Rostos, Vozes e Silêncios. Uma pesquisa biográfica colaborativa com imigrantes em Portugal*. Coimbra: Almedina.

Lechner, E. (2017). Narratives In | With and Beyond Borders: Constraints and Potentialities of Biographical Research with Refugees. *a/b: Auto/Biography Studies*, 32(3): 637–643.

Lechner, E. (2018). Migrants' Lives Matter: biographical research, recognition, and social participation. *Contemporary Social Science Journal*, DOI:10.1080/21582041.2018.1463449.

Marcelo, G. (2017). Narrative and recognition in the flesh. An interview with Richard Kearney. *Philosophy & Social Criticism*, 43(8): 777–792.

Mbembe, A. (2003). Necropolitics. *Public Culture* 15(1): 11–40.

Melo, J., Schaeppi, P. B., Soares, G., Passos, E. (2015). Acesso e compartilhamento da experiência na Gestão Autônoma da medicação: o manejo cogestivo. *Caderno HumanizaSUS*, 5: 233–247.

Michel, J. (2012). *Sociologie du Soi. Essai d'Herméneutique Appliquée*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes.

Pineau, G. (1996). Les Histoire de vie comme art formateur de l'existence. *Pratiques de Formation/Analyses*, 31: 65–80.

Rancière, J. (2004). *The Politics of Aesthetics. The Distribution of the Sensible*. London and New York: Continuum Publishing Group.

Renders, H., de Haan, B., & Harmsma, J. (2017). *The biographical turn: Lives in history*. London: Routledge.

- Ricoeur, P. (1988). L'identité narrative. *Revue Esprit*: 295–306.
- Ricoeur, P. (1990). *Soi-même comme un autre*. Paris: Éditions du Seuil.
- Ricoeur, P. (2003). *Sur la Traduction*. Paris: Bayard.
- Ricoeur, P. (2010). Being a Stranger. *Theory, Culture and Society*, 27(5): 37–48.
- Sousa Santos, B. (2007). Beyond Abyssal Thinking: From Global Lines to Ecologies of Knowledges. *Review*, 30(1): 45–89.
- Stengers, I., Despret, V. & collective. (2014). *Women who make a fuss: the unfaithful daughters of Virginia Wolf*. Minneapolis: Univocal Publishing.



## **Consenting to Orientalism when Covering Migration: How the British Media Dehumanises Migrants in the Context of the Syrian Civil War**

**Nina Arif**

### **Abstract**

*The British vote to leave Europe rests largely upon fear of migrants. British media can be shown to have contributed to this by dehumanising migrants through news coverage. Discourse analysis of stories during the 'European migrant crisis' (2015) will show how dehumanisation occurs via Orientalist discourses (Said, 1979), presenting migrants as a threat to security, Western values and economically burdensome. Theories regarding news production and elite agency will be applied to understand the media's role in manufacturing consent (Chomsky, 1994) thus legitimising policies. This paper focusses upon online news coverage surrounding an attack at Westminster, which became amalgamated with migration. Since media discourses must be analysed to understand the devices used, philosophical and journalistic insights will be applied to answer the questions: what methods are used to dehumanise migrants? What mechanisms operate behind this? What is the result? Suggestions for supporting university students in counteracting media influence will be made.*

**Keywords:** Orientalism, manufacturing consent, terrorism, media, students

## **1. Background: Media and Politics of Migration in the UK**

We are currently witnessing the highest recorded numbers of displaced people worldwide, with estimates at around 68.5 million (UNHCR UK, 2018). Reasons for this are numerous and range from wars and conflict to environmental factors such as drought. But perhaps one of the most significant events which propelled the issue of migration to the forefront of the Western psyche was the Syrian Civil War; in addition to the displacement of 6.1 million within Syria, more than 5.6 million fled the country as refugees (World Vision), many of whom sought sanctuary in the UK and other European countries.

While the British-Somali poet Warsan Shire remarked, *'no one puts their children in a boat unless the water is safer than the land'*, a less empathetic response was exhibited in much of the British media from 2011 onwards. It regularly ran stories about the large numbers of migrants en route to Europe in conjunction with frequent debates among politicians, social commentators and populist figures over what was dubbed in 2015 the 'European migrant crisis'. The then Prime Minister David Cameron spoke about a 'swarm' of migrants headed towards Britain, while the populist Sun newspaper columnist and LBC Radio host Katie Hopkins likened migrants to 'cockroaches' in her article entitled 'Rescue boats? I'd use gunships to stop migrants' (Sun, April 17 2015).

Following the conception of the 'European migrant crisis', hostile attitudes and rhetoric surrounding migrants also formed part of the campaign for Britain to leave the European Union in 2016, known as Brexit. Prominent Leave campaigner and former head of the UK Independence Party, Nigel Farage unveiled an infamous poster depicting a long line of Middle Eastern and Asian-looking men with the words 'breaking point' as means of highlighting the apparent burden on the state caused by migrants.



Also noteworthy was media coverage which 'regularly conflated asylum seekers and refugees with other categories of migrant via inaccurate labelling' (UNHCR, 2015). This conflation is problematic not only from a journalistic perspective in regard to principles of accurate reporting, but also in terms of a possible result being the negation of public sympathy which might otherwise have been felt towards asylum seekers who have fled conflict. Thus, for the sake of clarity, the following definitions of the conflated categories are provided here (source: Amnesty International):

*Asylum seeker*: 'Someone who is seeking international protection abroad but has not yet been recognized as a refugee'.

*Refugee*: 'A person who has fled their own country because they are at risk of serious human rights violations there'.

*Migrant*: Someone who 'moves from one country to another, often to find work'.

The subject of migration levels depicted through words such as 'invasion' in conjunction with the conflation of statistics from different categories, created the perception of an unwanted burden on the British state caused by migrants. This issue was highlighted earlier in a judicial public inquiry into the culture, practices and ethics of the British press:

...parts of the press seek deliberately (or, at least, recklessly) to conflate statistics for asylum and immigration to imply a growing 'wave' of asylum seekers coming to the UK, despite evidence that the number of asylum seekers has fallen significantly since 2002. This view is also shared by the Joint Council for the Welfare of Immigrants, which contends that the motive may be a political one... asylum debates tended to focus heavily on statistics and figures which were un-sourced (The Leveson Inquiry, 2012).

Accordingly, focus on a 'political response / policy' to deal with migration also featured extensively in the media's coverage in spite of the reality that migration, rather than being a liability, benefits the British economy: migrants constitute more than 20% of the British labour force, and a 1% increase in the migrant population creates an extra 2% GDP per capita in the long term (IMF 2016). In order to make sense of the negative portrayals of migrants which are uncondusive to the facts, Spencer (2016) suggests migrants are used as scapegoats to detract from the problems created by economic and social policy.

It must be noted however that misleading information on migration is nothing new. Following the initiation of the New Labour government (1997-2010) and the introduction of various policies aimed at curbing migration and deporting unwanted migrants, news narratives echoed the same idea that migration was problematic. Similar to the present situation, the term 'crisis' was often deployed (Moore 2013), 'Throughout Labour's period in office migration issues were presented as if the system was in perpetual crisis' (Mulvey 2010: 456). It will be later shown that this impacts significantly on public opinion both at a societal level in regard to an increase in far-right sentiment and hate crime, as well as at a state level: the introduction and legitimisation of hostile government policies on migration.

In tandem with the construction of the idea that Britain is being 'swamped' by migrants, the securitisation of migrants in terms of their perceived criminality or links to terrorism was also a frequently featured theme in media coverage. In a Sky News interview following an attack at Westminster in March 2017, former UKIP leader Nigel Farage remarked, 'If you open your doors to migration from Middle East countries, you're inviting terrorism', thus associating Syrian migrants with terrorism. Such ideas point to the existence of Orientalist

notions about 'the other' (Said, 1979) so it is clearly necessary to use other sources than media itself, in order to analyse the language used by media.

## **2. Theories on Media and Power**

Writing about the effects of media communications, McLuhan (1962) explains that culture, society and the human psyche are influenced greatly by technology and media – terms he uses interchangeably due to their interconnectedness. While his ideas about media communications was largely in reference to the telegraph, radio and television, his ideas are applicable to modern-day media: computers, mobile phones and the internet (Benson, 2011). McLuhan describes media as 'the architects of nationalism', which could have the effect of making human beings 'tribal' – a threat which looms unless we are educated about how the media operates. He warns that unless we understand media, we stand to become 'passive victims' of it. This idea of media producing homogenised or 'tribal' thought, is demonstrable in the recent example of media coverage surrounding Brexit: research into the coverage, particularly the use of nationalist rhetoric, was found to have impacted considerably on public opinion, stoking notions of 'us' and 'them', as will be discussed.

McLuhan's ideas also correlate with Marcuse's (1964) theories regarding the 'political character' of technology and accordingly the connection between technology – especially mass media communications and totalitarianism:

One-dimensional thought is systematically promoted by the makers of politics and their purveyors of mass information. Their universe of discourse is populated by self-validating hypotheses which, incessantly and monopolistically repeat-

ed, become hypnotic definitions of dictations (Marcuse, 1964: 40).

He elucidates that in an era of constant mass media communications on a global scale, the opportunity for independent thought or even the silence to be permitted the space for thought is diminished. Thus, the result is unified thought (as opposed to diverse opinions), which has profound implications on freedom: 'There is no free society without silence, without the internal and external spaces of solitude in which the individual freedom can develop' (Id., 2004: 117).

This idea also ties into McLuhan's warning about human dependency on technology, with Benson (2011) connecting this to the modern phenomenon of people being addicted to their mobile devices. Ironically, in an era of mass communication which is said to draw humans closer to one another, distance is in fact being created as *real* human contact is reduced by hegemonic digital technology. Seen within the context of media discourses around migration, this distancing created by technology arguably becomes more detrimental, given that media is the dominant means by which the public obtain their 'knowledge' about 'the other'. Thus, media holds a monopoly on discourses about migrants, and if these discourses are unfavourable or dehumanising, as is argued by this paper, then we may be entering into the realm of necropolitics.

Drawing on Foucault's concept of bio power, i.e. 'the domain of life over which power has taken control' (Mbembe, 2003: 12), in his essay 'Necropolitics', Mbembe connects power with notions of sovereignty explaining how this is utilised in dictating how people should live and die. In his view, not only is necropolitics about the right to kill, but also the right to impose civil death, political violence and enslavement. His ideas resonate when the media's generous coverage of far-right figures adverse to sending out rescue boats or allowing

migrants into the EU, is juxtaposed alongside images of dead and drowning migrants in the Mediterranean Sea. Also evoked by Mbembe's ideas are images of migrants in privately-run immigration removal / asylum centres in the UK which have received criticism over factors including indefinite detentions, poor living conditions, ill treatment of detainees including children and the withholding of medical treatment (Redress, 2014). Mbembe's ideas suggest these types of practices are sanctioned by power through prescribed notions of sovereignty.

While the abovementioned theorists help in elucidating the relationships between media, power, influence and impact, this paper focusses on Said's 'Orientalism' (1979), and Chomsky's 'Manufacturing Consent' (although there is synergy amongst many of the ideas discussed). Said's theories provide a framework through which to understand how and why dehumanisation of 'the other' occurs and proves particularly applicable due to the distinctly racialised element in media coverage of migrants. Meanwhile, Chomsky's theories resonate in regard to the corporate dimensions of media: the connection between political and corporate elites and thus the propaganda function media serves to sustain elite hegemony. Focus on the role of the corporation is also apt given that neoliberalism seems to be the dominant ideology proliferated around the globe, and which (particularly through economics), achieves its far-reaching 'socially transformative' objective, disempowering the many, while profiting the few (Harvey, 2005). Amongst the few are university students, prolific users of social media and yet usually uncritical of the digital manipulation exerted upon them as we see with the recent Cambridge Analytical debacle. Students are privileged yet careless and will 'inherit' this situation that is now perceived by many older social commentators as a crisis.

### **3. Analysing Media with and for students**

University students – as future innovators who when equipped with knowledge and understanding may herald in necessary change - are proposed in this paper as a potentially influential group who need to be supported to understand and counteract media influence. Rogers (1983), whose seminal work on the diffusion of innovation has been used in numerous programme designs and empirical studies, argues that innovation diffuses through a population as a normal distribution. Innovators and opinion leaders, making up about 2.5% of the population, take on new ideas first and assist in the diffusion of these to other parts of society. These innovators are younger in age, higher in social class, have greater financial resources, have large social networks including other innovators, and have access to scientific sources. It is clear that university students share many important characteristics with innovators: they are more flexible when it comes to activity changes than those older than them and more knowledgeable than their less educated peers. They are also freer to protest as we know from social movements in Paris and Prague 1968, for example. After establishing a family, people need more stability and have different responsibilities than their younger student selves. For all these reasons, students are an important group to reach to innovate ways in which people respond to media coverage of refugees and migrants. The role of student will therefore be addressed in the conclusion.

### **4. Orientalism: The 'Othering' of Migrants**

In 'Orientalism', post-colonial scholar Edward Said (1979) explains that the West's relationship with the Orient has always been intrinsically connected to its usefulness to Western interests. Although rooted in colonialism, this Western-centric way of looking at the world extends far beyond armies and the physical domain, entering into the

realm of the ideological via literature, academia, anthropology, film and media narratives. Through discursive and other practices, the West tells a story about the Orient and its inhabitants, with a supposition that they cannot, or rather should not represent themselves. Thus, the Orient is homogenised and framed in fixed representations depicting it as strange and 'other'. Western narratives include portrayals of 'the other' as mysterious and exotic at best, and at worse – uncivilised, barbaric and a threat to its antithesis: the West which purportedly represents civilisation, democracy and a vast array of other virtuous principles (Said, 1979).

While such stereotypes may be contradicted by the facts of history, they arguably remain prevalent and are amplified in media today. Thus Said later extended his notion of Orientalism specifically to the field of media in 'Covering Islam' (1997). As the title suggests, it is an account of media coverage of Islam and Muslims, and also implicit is the notion that the true picture is concealed through the coverage. Commenting on Western media coverage of Islam and Muslims, Edward Said remarked that,

the sense of Islam as a threatening Other - with Muslims depicted as fanatical, violent, lustful, irrational - develops during the colonial period... The study of the Other has a lot to do with the control and dominance of Europe and the West generally in the Islamic world. And it has persisted because it's based very, very deeply in religious roots, where Islam is seen as a kind of competitor of Christianity (Said, 1997; cited in Barsamian, 2004: 454).

While Said's critics lambast him for supposedly victimising and homogenising the people of the Orient (Ahmad 1992), numerous cases of the media's coverage of migration stories gives credence to his

theory. For example, a report by King's College London (2018) identified dominant words featured in the coverage of refugees and migrants around the Brexit referendum period, as being: 'floodgates' and 'waves' in relation to dangerous water, and 'flocking' and 'swarming', reminiscent of animals or insects. The effect of language arguably creates a sense of the 'other' as being subhuman.

In synchrony with Said's ideas about the silencing of non-Western voices, the Ethical Journalism Network (Suffee 2016) noted that migration stories in the British press are rarely told from the perspective of the migrant. Additionally, a cross-European press content analysis of migration stories (LSE report), found that refugees were seldom given names in press coverage, nor were details given about their profession, gender, or age – features which humanise subjects enabling readers to relate to them. On the other hand, their nationalities were very often provided with the effect of emphasising their dissimilarity and thus their separation from European readers. The report also found that government officials and politicians were given a significant platform while the voices of asylum seekers seldom featured.

The above is indicative of the media's agency in 'othering' and accordingly dehumanising by removing voices and identities, in concurrence with parroting anti-migration sentiments of political figures and far right voices as opposed to challenging such hegemonic hatred. Such figures are often provided with platforms and not subjected to robust challenging by journalists (as will be demonstrated in the coverage analysis). Thus, the image of the migrant as 'the other' is reinforced, rather than being deconstructed. The media, Said argues, is a form of neo-colonialism, with its content fashioned by powerful commercial and political interests – an idea expanded on by Chomsky in 'Manufacturing Consent'.



## 5. Manufacturing Consent

Chomsky (1994) explains that when states can no longer use violence to control people (as in free societies), they strive to control opinions and thoughts instead: thus, his view is that media serves a propaganda function. He used the term 'manufacturing consent' to explain how political and corporate elites work in conjunction with media to control public opinion, ensuring the subjugation of the masses and accordingly the hegemony of elites. The term derived from 'engineering consent' – an expression attributed to Edward Bernays, a pioneer in the field of public relations and propaganda, who was also the nephew of Sigmund Freud, the founder of psychoanalysis. Bernays spoke about engineering consent as a method for elites to ensure they were not threatened by the masses.

In concurrence with Said's ideas about 'othering', Chomsky produces the categories of 'worthy' and 'unworthy' victims to explain how media seeks to evoke support and sympathy for some, while demonising others,

... worthy victims will be featured prominently and dramatically, that they will be humanized, and that their victimization will receive the detail and context in story construction that will generate reader interest and sympathetic emotion. In contrast, unworthy victims will merit only slight detail, minimal humanization, and little context that will excite and enrage (Chomsky, 1994: 35).

Migrants arguably fall into the 'unworthy' categorisation as it has been demonstrated that their voices are seldom heard. The Ethical Journalism Network also substantiates the above idea, revealing that migration stories are often devoid of context, thus distancing readers

from the subject (Suffee, 2016). In addition, research has found that the failure to provide political context can,

... leave audiences badly informed about the factors behind refugee flows. For instance, audience research carried out by the Institute for Public Policy Research in 2005 found that 'virtually no participant mentioned events such as the wars in Iraq or Afghanistan as potential drivers of asylum (Lewis, 2005; cited in Hatton, 2012: 22).

Chomsky also points to biased media choices in that right-wing thinkers are preselected and tend to dominate discourse. This idea is anecdotally supported by a YouGov survey (2016) which found the British press to be the most right-wing in Europe, and additionally by content analysis of European press coverage of the refugee and migrant crisis which revealed the prominence, particularly in tabloids, of right-wing and anti-migration voices,

politicians also tended to appear early in news reports with the effect that they set the initial terms of debate. In addition, political sources were more likely than other sources to be used as definers of policy options. Overall this means that their voice has more weight... (UNHCR, 2015).

Chomsky sheds light on a range of techniques used in media such as selective and controlled coverage that forms part of agenda-setting geared at preserving elite power, rather than informing the public using a range of sources, as is widely thought to be the remit of news. And while claims of 'conspiracy' have been levelled at Chomsky for his assertion that there is collusion between elites to affect public opinion via propaganda and thus keep the masses in subordination,

many of his ideas are shared among academics in the field. Van Dijk (1993) for example, argues that media engages with other elites to reproduce hegemonic discourses shaped by ideological notions. Even Brian Henry Leveson QC, the British judge at an inquiry into press conduct 'accused newspapers of manufacturing stories to suit their anti-immigration political agenda' (Suffee, 2016), thus giving credence to the possibility of political interest being central to media reporting.

In further deconstructing the 'myth' of 'free media', Chomsky highlights that only a handful of corporations retain ownership of most of the major media outlets in the USA and asserts plausibly that this translates into the type of reporting which serves the owners' interests. Direct parallels can be drawn with the UK where 71% of national newspapers are owned by three companies, while five companies own 81% of all local newspapers (Media Reform Coalition). Responding to claims that media impartiality exists (in spite of the issue of corporate ownership), Chomsky explains that the appearance of a free press is not to be conflated with reality: 'democracies', he says, must allow enough critique and enough opposing voices in order to appear objective, balanced and fair, but not enough that will viably challenge the dominant powers. Thus, stories which contradict the dominant view will emerge but only occasionally. A good example of this is the coverage of the death of the three-year-old Syrian boy Aylan Kurdi, whose body was found washed up on a beach – the image of whom momentarily changed the tone of reporting, from hostile to sympathetic. As Chomsky argues, the obverse is much more prevalent i.e. as already analysed, the selection and telling of stories that will reinforce and perpetuate existing political interests. This can be understood clearly from an analysis of the so-called Westminster terror attacks.

## **6. Media Coverage Case Study: Westminster Attacks**

In March 2017, a British man – Khalid Masood, drove a car into pedestrians along Westminster Bridge in London, after which he fatally stabbed a police officer before being shot dead. Six people were killed in the attack, which was described as ‘terrorism’ by most media reports. This story is selected for analysis here because it became associated with migration although the attacker was not a migrant. However, the incident was utilised by far-right figures as means of validating their anti-migration position. The story is an interesting example of how Orientalist modes exist in so-called liberal, or centre-left media too, which is largely regarded as more nuanced in its reporting in comparison to the tabloid press.

Two popular online news websites have been selected for analysis presentation: The Guardian (centre-left) and the Independent (liberal). It is acknowledged that the validity of the analysis is open to challenge due to its qualitative nature, as well as its selectivity. However, the analysis is to be combined with the other research findings mentioned, in order to provide a broad, general and persuasive picture of the power of British media.

### *1. Analysis: The Guardian newspaper online coverage*

*Headline:* Anti-immigration politicians link London attack to migrant policy

*Subheading:* Marine Le Pen calls for tighter borders, while Nigel Farage says London attacks prove Trump’s hardline policies are right

The article features a large photograph of the French far-right leader of the Front National party, Marine Le Pen, which is captioned with her words ‘we must control our borders’. The article comprises almost entirely the views of eight different far-right voices. These are: 1. French far-right leader Marine Le Pen. 2. Poland’s Prime Minister Beata Szydło. 3. Ukip donor Arron Banks. 4. The pro-Brexit

website Leave.EU. 5. The former Ukip leader Nigel Farage. 6. Daily Mail columnist Katie Hopkins. 7. A British writer on the US 'alt-right' website InfoWars. 8. The executive editor of the UK section of Breitbart News (now one of Donald Trump's most influential advisers) James Delingpole.

The article simply reproduces the views of each of the above regarding their linking of the attack at Westminster with migration. With the exception of Breitbart News' James Delingpole, direct quotes are provided from each of the mentioned persons, accompanied with occasional paraphrasing of their comments. The only instance of the Guardian's offsetting of the far-right narratives, is the remark that Le Pen made the connection 'despite the attacker being British'. The only other comment which casts doubt on the validity of the views is the word 'xenophobic' to describe Farage's language. Aside from this, the article provides no challenge or criticism either in the form of alternative/opposing voices, or its own comment.

Within the views expressed, there are recurring themes that can be categorised as 'far right' because they are exclusionary, discriminatory and framed implicitly around threats to supposedly autochthonous peoples. These threats include: the link between migration and terrorism/security and controlling borders, criticism of pro-migration politicians and EU migration policies which demand that countries accept refugee quotas (this is also an example of the conflation of the categories of 'refugee' and 'migrant'), the idea of a clash of cultures caused by migration and a threat posed by Islam to the West; the article ends with the view from Breitbart News: 'James Delingpole, the executive editor of its UK section, wrote a column declaring that Islamic terror attacks could end western liberal values'.

There is poignancy in ending the article with the above quote, particularly as it follows a tirade of emotive far-right rhetoric with words such as 'illegal', 'terror', 'radicalisation', 'extremism'. On the

topic of the language and terrorism discourse, Scott-Baumann (2017) provides textual analysis to demonstrate that within the UK government's counter extremist strategy, definitions of extremism are unclear and thus its ideology is 'unstable'. This, when compounded with the media's prolific use of emotive terrorism-related vocabulary becomes problematic as it subliminally creates an association between groups of people, i.e. Muslims and the notion of a threat. For example, in the use of the words 'Islamic'/ 'Islamist' or 'Muslim' preceding 'extremism', which consequently encourage prejudices that threaten to typecast innocent people as a risk to national security and thus increase the likelihood of their referral to counter-extremism divisions.

In spite of the Guardian being a centre-left leaning publication, no real challenge is provided to the abovementioned views and ideas which encompass orientalist notions. This is particularly apparent in the sections which suggest that migrants and Muslims, i.e. 'the other' constitute the enemy within, for example, Farage's reference to a 'fifth column' and references to 'culture' and 'multiculturalism' as being problematic.

The views expressed in the Guardian article encapsulate Said's theories about the West's construction of Muslims as threatening and violent. His ideas are particularly potent in illustrating media discrimination against migrants and autochthonous 'others', since many of the (non-white/European and thus identifiable) migrants, refugees and asylum seekers covered in media have been of Muslim descent. Mass displacement from the Syrian and other wars also thrust the Muslim identity factor (i.e. the 'otherness') into the foreground, particularly when the issue was merged with the subject of Isis terrorism. Hence it evoked the notion of a 'clash of civilisations' as envisioned by the orientalist historian Bernard Lewis and which was then further exploited by another orientalist thinker – Samuel Huntington. This continuity of such ideas is in synchrony with Said's assertion that

the West's domination has persisted from the colonial period to the present day through 'knowledge production' methods – the media being an important part of this.

*2. Analysis: the Independent newspaper online coverage*

*Headline:* Nigel Farage blames multiculturalism for London terror attack

*Subheading:* 'I'm sorry to say that we have now a fifth column living inside these European countries,' says former Ukip leader

Beneath the headline and subheading, the Independent provides a video featuring a clip from Nigel Farage's Fox News interview about the Westminster attacks, during which he made the connection between terrorism and migration. Within the clip, Farage also blames 'multiculturalism' and the apparent failure of policies from the previous Labour government which he says invited migrants to Britain.

Below the video, the first two sentences reproduce the word 'multiculturalism' twice, reiterating the message of Farage and the remainder of the story consists predominantly of his comments paraphrased as well containing quotes. Farage's message is that there is a threat posed by migrants who are the enemy within ('fifth column'), that culture of the 'other' is problematic ('diving communities') and there is a focus on migration policy with reference also to Donald Trump's policy of 'increased vetting' of migrants.

While it can be argued that the article is largely a reflection of what was said, the impact of simply regurgitating Farage's messages upon a media platform arguably serves to endorse them (Chomsky 1994), especially given that no scrutiny is offered, nor is an alternative voice available. The only exception is the Independent's sentence: 'The UKIP MEP failed to mention the fact many of the victims of the attack were in fact foreigners themselves', along with the nationalities of the victims provided. The article ends by explaining that

the Metropolitan Police are deploying extra patrols 'to provide protection and reassurance in the aftermath of the tragedy, which investigators are treating as an Islamist-inspired terror attack'.

It is proposed here that the terminology connecting criminal acts to variants of the word 'Islam' or 'Muslims' (commonplace in media coverage) is problematic in that it creates an association between the religion and its followers, and violence. It is notable that violent attacks which do not involve Muslims contain almost no mention of the attacker's faith: a study by the University of Alabama revealed that attacks by Muslims receive an average of 105 headlines, compared to others which receive just 15. This is in spite of the reality that right-wing and white terrorists carried out nearly twice as many terrorist attacks as Muslims between 2008 and 2016 (Guardian 2018).

## **7. Media, Public Opinion and Policy**

In 2017, the British public voted to leave the EU after a viciously fought campaign during which migration debates dominated. A King's College report (2018) concluded that most of the media's coverage of Brexit was framed by Leave campaign leaders and that it was 'acrimonious and divisive' and 'overwhelmingly negative'. The potency of negative stories arguably manifested themselves in the final vote for Britain to exit the EU, as post-Brexit opinion polls revealed migration to be a key concern of most leave voters: one poll revealed 73% of leave voters worried about migration (Independent, 2017).

A Pew Research Center survey (2016) revealed that most Europeans think an increase in the number of refugees across Europe equates to an economic burden threatening their jobs and social benefits. This is in spite of the fact that migrants actually benefit the British economy as mentioned previously. The survey also showed that most Europeans think an increase in migration raises the terror threat. This is in spite of a UN report concluding there was no evi-



dence of a connection between the two, and which also warned that anti-refugee laws (such as building fences and carrying out push-back operations) could drive people smuggling and 'may ultimately assist terrorists and lead to increased terrorist activity' (Emmerson, cited in UNOHR, 2017). Similarly, a Europol report (2016) concluded there was no evidence that ISIS used the refugee crisis to smuggle fighters into Europe, following the prevalence of far-right voices forging a connection between migration and the terrorist attacks in France in 2015.

There is clearly an iterative relationship between the prevalence of anti-migrant sentiment among the population in Britain and the negative and inaccurate press coverage of crimes and migration issues. Perhaps the primacy of negative attitudes towards migrants among Britons can then be connected to the British media's coverage of the 'migrant crisis', which was among the most aggressive in Europe (UNHCR, 2016). However, the views alone may not appear problematic until the societal impact and other (political policy) repercussions are realised: according to Amnesty International's briefing paper 'Tackling Hate Crime in the UK', there was a notable increase in reported hate crimes in England and Wales during the Brexit referendum period, which was suggested as being connected to the divisive and anti-immigrant campaign rhetoric:

The language used – 'taking our country back', 'breaking point' – may have sent signals that emboldened those who would perpetrate hate crimes, encouraging them to think that these views are acceptable and opening the door to more extreme rhetoric and actions (Amnesty International UK, 2017).

The rights group Amnesty International also reported an increase in hate crimes targeting asylum-seekers, Muslims and foreign nationals. Furthermore, it suggested that the topic of immigration seemed to be a catalyst for, and the legitimiser of hostility towards minority ethnic and faith communities. It also mentioned the British government's 'hostile environment' campaign, which was geared at making unwanted migrants feel unwelcome, with Home Office commissioned advertising vehicles carrying the message: 'go home' and a threat of arrest. Government propaganda also encourages members of the public to report suspected illegal migrants, leading one immigration barrister to remark,

we now effectively have in-country immigration controls, carried out by private citizens on each other... Black and ethnic minority people are disproportionately affected too – a landlord will ask for your papers if you look or sound foreign. We know this is happening in practice (Guardian, 17 April 2018).

Chomsky's notion of manufacturing consent is relevant here: while anti-immigration policies point to political agendas, the media holds agency in reiterating as well as propagating the same ideas. Thus, they arguably create consensus within the public psyche for an acceptance of hostile migration policies which might otherwise have seemed unreasonable and unjust. Incidentally, Britain's policies towards refugees have been criticised for being among the harshest in western Europe, as it

takes fewer refugees, offers less generous financial support... forces people into destitution and even homelessness when they are granted refugee status due to bureaucratic

delays... A recent home affairs select committee report into asylum housing said the quality of accommodation provided to asylum seekers was 'disgraceful'... (Guardian, 2017).

Moreover, the King's College London report into Media coverage of EU referendum concluded with a connection between the divisive rhetoric from politicians and media, and government policy:

The implications of a divisive, antagonistic and hyper-partisan campaign – by the campaigners themselves as much as by many national media outlets – is likely to shape British politics for the foreseeable future (King's College London, report 2018: 168).

## **8. Conclusions and Proposals for Change: Media Literacy**

In straits like these, the wrestler with destiny is tempted to look for bugbears and scapegoats to carry the burden of his own inadequacy (Toynbee, 1947: 190).

Arnold J. Toynbee spoke about scapegoating as being one of the indicators of a civilisation in decline. While this notion may seem grandiose, it has been conceded that at a time when the British government's popularity is waning significantly (Ipsos Mori, July 2017), deflecting attention towards 'the other' seems apt rather than focussing on economic and social policy as being the cause of public dissatisfaction (Spencer, 2016). Regardless of the validity of this idea, it remains incontrovertible that an undue focus has been placed on migration through media coverage aligned with the rhetoric of political figures. Chomsky's 'manufacturing consent' provides a useful framework through which to view the media's agency in propagating par-

ticular ideas about migrants in terms of the media's association with political and corporate elites which shape its discourses. His thinking also sheds light on some of the forces which dictate the remit of news such as ownership of press outlets.

The evidence presented and analysed here has highlighted some dominant modes of dehumanisation which allude to Said's Orientalism theory. Research and analysis have revealed that 'othering' of migrants occurs through the media's coverage by: providing platforms to anti-migration views unchallenged while silencing migrant voices, removing context which would provide an increased understanding and possible sympathy towards migrants, using derogatory words and phrases to portray migrants as unworthy victims, conflating statistics from different categories to create the false impression of an influx and citing migration in terrorism/crime stories. Collectively the media discourse creates the impression that migrants pose a threat thus implicit justifying their securitisation. The discourse also insinuates that migrants are an economic burden and that their culture is strange and incompatible with British culture.

If we are to use our democratic agency to act upon Chomsky's theories about the hegemony of elites in media, politics and corporations, then, rather than seeking to bring about change within the hegemonic media industry, it seems more realistic and effective to equip people with the knowledge which will allow them to deconstruct false narratives. Thus, I propose that there is an urgent need for media literacy workshops which inform students about the mechanisms in operation within media and news production, which extends beyond media textbook descriptions about the political orientation of different outlets. Instead, students must be informed about corporate interests connected to media ownership and other forms of controls by interest groups as well as private donors and editorials. Additionally, media literacy workshops will also equip university students with

the ability to identify dehumanisation strategies employed in media coverage. After developing a heuristically powerful mode in universities, a long-term proposal for change is the introduction of this type of education into the school curriculum especially given that in a fast-paced digital era, children and young people are more exposed to a vast array of information than their elders. Thus, it is essential that young people are involved in developing such programmes so that they understand the modes through which this information has been filtered.

## References

Ahmad, A., 1992. *In theory: Classes, nations, literatures*. London: Verso.

Amnesty International. 2017. *Amnesty International Report 2016/17: The State of the World's Human Rights*. [Online]. UK: Amnesty International Ltd. [Accessed 17 July 2018]. Available from: <https://www.amnesty.org/download/Documents/POL1048002017ENGLISH.PDF>

Amnesty International. 2018. *Tackling Hate Crime in the UK: A Background Briefing Paper from Amnesty International UK*. [Online]. UK: Amnesty International Ltd. [Accessed 22 July 2018]. Available from: <https://www.amnesty.org.uk/files/Against-Hate-Briefing-AIUK.pdf>

Barsamian, D., 2004. *Louder than Bombs: Interviews from the Progressive Magazine*. Cambridge: South End Press.

Benson, P., 2011. Marshall McLuhan on the Mobile Phone. *Philosophy Now*, 87: 26-29.

Bulman, M., 2017. *Brexit: People voted to leave EU because they feared immigration, major survey finds*. [Online]. [Accessed 18 July 2018]. Available

from:<https://www.independent.co.uk/news/uk/home-news/brexit-latest-news-leave-eu-immigration-main-reason-european-union-survey-a7811651.html>

Dean, M., 2013. *Democracy under Attack*. Bristol: The Policy Press.

Dijk, T. A. V., 1993. *Elite Discourse and Racism*. Newbury Park, Calif.; London: Sage Publications.

Emmerson, B., 2016. *Refugees and terrorism: 'No evidence of risk' – New report by UN expert on counter-terrorism*. [Online]. New York: United Nations. [Accessed 15 July 2018]. Available from: <https://www.ohchr.org/EN/NewsEvents/Pages/DisplayNews.aspx?NewsID=20734>

Europol, 2016: *European Union Terrorism Situation and Trend Report*. [Online]. [Accessed 18 July 2018]. Available from: <https://www.europol.europa.eu/activities-services/main-reports/european-union-terrorism-situation-and-trend-report-te-sat-2016>

Harvey, D., 2005. *A Brief History of Neoliberalism*. Oxford: Oxford University Press.

Hatton, T.J. 2012. *Asylum Policy in the EU: The Case for Deeper Integration*. [Online], 2012–2016. [Accessed 10 July 2018]. Available from: [http://www.norface-migration.org/publ\\_uploads/NDP\\_16\\_12.pdf](http://www.norface-migration.org/publ_uploads/NDP_16_12.pdf)

Herman, E. S., & Chomsky, N., 1994. *Manufacturing consent: The political economy of the mass media*. London: Vintage.

International Monetary Fund, 2016. *Impact of Migration on Income Levels in Advanced Economies*. [Online]. [Accessed 18 July 2018]. Available from: <https://www.imf.org/en/Publications/Spillover-Notes/Issues/2016/12/31/Impact-of-Migration-on-Income-Levels-in-Advanced-Economies-44343>

Ipsos MORI's. 2017. *Theresa May's leadership satisfaction ratings fall further after the General Election*. [Online]. [Accessed: 19 June

2018]. Available from: <https://www.ipsos.com/ipsos-mori/en-uk/theresa-mays-leadership-satisfaction-ratings-fall-further-after-general-election>

Marcuse, H., 1991. *One-dimensional man: Studies in the ideology of advanced industrial society* (2<sup>nd</sup> ed.). London: Routledge.

Marcuse, H., 2004. *The New Left and the 1960s: Collected Papers of Herbert Marcuse*. (3<sup>rd</sup> ed.). London: Routledge.

Mbembe, A. (2003). 'Necropolitics'. *Public Culture* 15(1): 11–40.

Media Reform Coalition. 2015. *Who Owns the Media?*. [Online]. [Accessed 19 July 2018]. Available from: [http://www.mediareform.org.uk/wpcontent/uploads/2015/10/Who\\_owns\\_the\\_UK\\_media-report\\_plus\\_appendix1.pdf](http://www.mediareform.org.uk/wpcontent/uploads/2015/10/Who_owns_the_UK_media-report_plus_appendix1.pdf)

McLuhan, M., 2001. *Understanding Media: The Extensions of Man*. London: Routledge.

Moore, K., 2013. 'Asylum shopping' in the neoliberal social imaginary. *Media, Culture & Society*, 35(3): 348–365.

Moore, M. & Ramsay, G., 2017. *UK Media Coverage of the 2016 EU Referendum Campaign*. [Online]. UK: The Policy Institute, King's College London. [Accessed: 10 July 2018]. Available from: <https://www.kcl.ac.uk/sspp/policy-institute/CMCP/UK-media-coverage-of-the-2016-EU-Referendum-campaign.pdf>

Pew Research Center, 2016. European opinions of the refugee crisis in 5 charts. [Online]. [Accessed 16 July 2018]. Available from: <http://www.pewresearch.org/fact-tank/2016/09/16/european-opinions-of-the-refugee-crisis-in-5-charts/>

Redress, 2014. *Allegations of abuses by Private Security Contractors ('PSCs') providing Immigration services in the UK*. [Online]. [Accessed 10 June 2018]. Available from: <https://redress.org/wp-content/uploads/2017/12/annexpscs-allegations-and-findings-of-human-rights-abuses.pdf>

Rogers, E. M., 1983. *Elements of Diffusion*. 3<sup>rd</sup> Ed. Diffusion of innovations. London: The Free Press.

Said, E. W., 1979. *Orientalism*. New York: Vintage Books.

Said, E. W., 1997. *Covering Islam: How the media and the experts determine how we see the rest of the world* (Rev. ed.). London: Vintage.

Scott-Baumann, A. 2017. Ideology, utopia and Islam on campus: How to free speech a little from its own terrors. *Education, citizenship and social justice*, 12(2): 1–18.

Spencer, D., 2016. *Blame austerity – not immigration – for taking Britain to 'breaking point'*. [Online]. [Accessed: 14 July 2018]. Available from:

<https://theconversation.com/blame-austerity-not-immigration-for-taking-britain-to-breaking-point-61133>

Suffee, Z., 2016. *How Journalism Plays Follow-my-leader with Rhetoric of Negativity*. [Online]. [Accessed 18 July 2018]. Available from: <https://ethicaljournalismnetwork.org/resources/publications/moving-stories/united-kingdom>

The Guardian, 2017. *Anti-immigration politicians link London attack to migrant policy*. [Online]. [Accessed 5 June 2018]. Available from: <https://www.theguardian.com/uk-news/2017/mar/23/anti-immigrant-politicians-link-london-attack-migrant-policy>

The Guardian, 2017. *Britain is one of worst places in western Europe for asylum seekers*. [Online]. [Accessed: 10 July 2018]. Available from:

<https://www.theguardian.com/uk-news/2017/mar/01/britain-one-of-worst-places-western-europe-asylum-seekers>

The Guardian, 2018. *Terror attacks by Muslims receive 357% more press attention, study finds*. [Online]. [Accessed 22 July 2018]. Available from:



<https://www.theguardian.com/us-news/2018/jul/20/muslim-terror-attacks-press-coverage-study>

The Independent, 2017. *Nigel Farage blames multiculturalism for London terror attack*. [Online]. [Accessed 9 July 2018]. Available from:

<https://www.independent.co.uk/news/uk/home-news/nigel-farage-london-terror-attack-multiculturalism-blame-immigration-lbc-radio-ukip-mep-leader-a7645586.html>

The Leveson Inquiry, 2012. *An Inquiry into the Culture, Practices and Ethics of the Press*. [Online]. [Accessed 20 July 2018]. Available from:

[https://assets.publishing.service.gov.uk/government/uploads/system/uploads/attachment\\_data/file/270941/0780\\_ii.pdf](https://assets.publishing.service.gov.uk/government/uploads/system/uploads/attachment_data/file/270941/0780_ii.pdf)

Toynbee, A. J., 1974. The Present Point in History. *Council on Foreign Relations* [Online], 26(1): 187–195. [Accessed: 18 July 2018]. Available from: <http://www.jstor.org/stable/20030097>

UNHCR, 2015. *Press Coverage of the Refugee and Migrant Crisis in the EU: A Content Analysis of Five European Countries*. [Online]. Cardiff School of Journalism, Media and Cultural Studies: UNHCR. [Accessed 10 July 2018]. Available from:

<http://www.unhcr.org/56bb369c9.html>

UNHCR, 2018. *Forced displacement at record 68.5 million*. [Online]. [Accessed: 8 May 2018]. Available from: <http://www.unhcr.org/uk/news/stories/2018/6/5b222c494/forced-displacement-record-685-million.html>

World Vision [no date]. *Syrian refugee crisis: Facts, FAQs, and how to help*. [Online]. [Accessed: 9 May 2018]. Available from:

<https://www.worldvision.org/refugees-news-stories/syrian-refugee-crisis-facts>

YouGov, 2016. *British press 'most right-wing' in Europe*. [Online]. [Accessed 20 July 2018]. Available from:

<https://yougov.co.uk/news/2016/02/07/british-press-most-right-wing-europe/>

## **A Crise da Existência e o Existencial da Crise. Ser para os outros fora dos quadros do essencialismo**

*(The Crisis of Existence and the Existential of the Crisis:  
Being-for-Others Outside the Framework of Essentialism)*

**Alexandra M. Moreira do Carmo**

### **Abstract**

*In the line of thought put forward by the existential attitude – philosophy of existence and existential analysis – the experience of being-with-others is thought outside the abstract and a priori systematizations of essentialism and deepened in its most original instances, among which, that of crisis. Starting from the assumption that the "crises" of the contemporary world are replicas of an original crisis not yet overcome, this text questions the availability of contemporary culture to open up and integrate transformations claimed by crises, and that inherent to the way in which we originally are with each other. The scope of this inquiry is developed on the horizon of Heidegger's conception of existence [Existenz] while also resorting to some of the theoretical conceptions of the neurologist Viktor von Weizsäcker and the philosopher Henri Maldiney.*

**Keywords:** being-with-others, crisis, Existence [Existenz], essentialism, Henri Maldiney

### **Resumo**

*Na linha de pensamento aprofundada pela atitude existencial – filosofia da existência e análise existencial – a experiência de ser-com-outros é pensada fora das sistematizações abstractas e apriorísticas do*

*essencialismo e aprofundada nas suas instâncias mais originais, entre outras, a de crise. Partindo do pressuposto de que as "crises" do mundo contemporâneo são réplicas de uma crise original ainda não superada, questiona-se, no presente texto, a disponibilidade da cultura contemporânea para se abrir e integrar transformações reivindicadas pelas crises, inerentes ao modo como originalmente nos encontramos com o outro. O âmbito deste questionamento desenvolve-se no horizonte da concepção heideggeriana de Existência [Existenz] mas recorrendo a algumas das concepções teóricas do neurologista Viktor von Weizsäcker e do filósofo Henri Maldiney.*

**Palavras-chave:** ser-com-os-outros, crise, Existência [Existenz], essencialismo, Henri Maldiney

## **1. Introdução**

O ressurgimento dos nacionalismos e de conflitos relacionados com a xenofobia, a discriminação racial e a relutância em acolher o outro reavivam fantasmas de crises passadas, o que nos leva a questionar se a crise contemporânea de ser-com-os-outros é de facto uma nova crise das humanidades ou se esta não será apenas uma réplica de outras ainda não superadas, nomeadamente a que atravessou a cultura europeia no início do século XX.

A análise suscitada por esta interrogação comportará três partes. Numa primeira, revisitaremos algumas das principais linhas de tensão entre a filosofia existencial e o essencialismo, com o objectivo de expor a concepção de Existência, de herança heideggeriana, cujo dinamismo e abertura contrastam com um pensamento que tende ao cálculo e àquilo que Edmund Husserl designou como objectivismo, e se mostra indiferente aos processos transformativos próprios da dinâmica existencial. O facto de este último pensamento se mostrar cada dia mais consistente acresce ao questionamento inicial a interrogação

sobre a dificuldade de a cultura ocidental integrar as transformações reivindicadas pelas suas crises originais. Recuperamos, por isso, num segundo momento da nossa exposição, o pensamento do filósofo francês Henri Maldiney que procura reflectir, no âmbito da psicopatologia e da análise existencial, sobre as instâncias mais originais da crise – entre as quais sobressai o modo como originalmente nos encontramos com o outro – e em que condições aquela se supera ou permanece no horizonte das nossas inquietações.

Partiremos desta constelação de problemáticas de carácter existencial para reflectir sobre as “novas” crises, concluindo não tanto pela necessidade de sistematizar *a priori* configurações de mundo e modos ideais de ser-com-os-outros mas antes pela urgência do debate em torno da capacidade de nos libertarmos de projectos que perderam actualidade, lançando um apelo à transformação que o outro nos dirige, sob pena de a cultura civilizacional perder o pé do fundo onde se enraíza e desaparecer irremediavelmente nos abismos patológicos, sempre iminentes, do nosso modo de ser no mundo.

## **2. Essencialismo e filosofia existencial: divergências**

A linha de análise que atravessa o século XX e assume a existência como *posição pura* e não *perfeição da essência* trava um duro combate contra o essencialismo e os sistemas que o adoptam, pelo facto de estes priorizarem o estado de possibilidade dos entes, o seu momento ideal, e desvalorizarem a actualidade dos mesmos. Não responder apenas à coerência lógica do pensamento, segundo a qual, só o ente *possível*, esse *quê* ou *quididade* oferece estabilidade, significa admitir uma verdade temporal que, a par e diferentemente dessa outra, intemporal, não pretende como esta dissolver o ser humano numa série de abstracções que o desexistencializam e, num certo sentido, o desumanizam. Não estão aqui em causa os processos abstractivos *per se*, necessários, sempre que é exigido ao discurso (e ao pensamento)

simplificar a complexidade do real, mas é antes questionada a radicalidade de um pensamento que tudo reduz a idealidades abstractas, nas quais a dinâmica existencial se cristaliza e permanece alienada em categorias que carecem de abertura.

A crise de fundamentos das ciências, a das humanas em particular, declarada nesse confronto entre o essencialismo e a atitude existencial, não se cinge apenas a posicionamentos eruditos e polarizados entre o abstracto e o existente, essa crise também evidenciou, já no decorrer das duas grandes guerras, que o risco de patologias sociais é maior sempre que as posições do essencialismo, nas suas formas mais radicais do idealismo e do racionalismo, se tornam dominantes. Porém, essa crise não se dissipou no período do pós-guerra e a ela já se sobrepõe uma outra visível no reacender dos nacionalismos, na banalização de conflitos, na indiferença e na relutância em acolher o outro, o que nos leva a questionar se a “nova crise” das humanidades e da condição de ser-com-os-outros é efectivamente nova ou se esta não será mais uma réplica da primeira que aí permanece irresolúvel.

Nessa crise despoletada no início do século XX, transversal a toda a cultura do Ocidente, já filósofos exprimiam a necessidade de *renovação* da cultura e pensamento europeus, entre os quais, Husserl, que aponta com clareza, na sua conferência de Viena, em 1935 (Cf. Husserl, 2008), o ponto nevrálgico da *Crise da Europa*. Trata-se de uma espécie de “racionalismo extraviado” (Cf. Id.: 38) ou, pelo menos, de uma visão muito estreita da racionalidade que se estende, sob o padrão das ciências matemáticas da natureza, às ciências do espírito, e que é nefasta na compreensão da essência da subjectividade. A falta de uma “racionalidade autêntica” nas ciências humanas é, para Husserl, “fonte da obscuridade insuportável” do ser humano acerca da sua própria existência (49).

A ideia de renovação da cultura predominante na Europa foi bem acolhida nos circuitos intelectuais e artísticos, logo após a Segunda Grande Guerra. Cumpre, no entanto, saber se essa renovação foi de facto assumida e integrada pela cultura ou se apenas permanecemos suspensos sobre ela. O facto de os avatares do essencialismo se mostrarem cada dia mais consistentes, patentes nos “novos” nacionalismos, obriga a optar pela segunda hipótese.

Âmago do cientificismo e do essencialismo, o objectivismo<sup>1</sup> alimenta o espírito da modernidade, a “iluminice” (38), na expressão de Husserl, sendo este objectivismo responsabilizado pelo afastamento da ciência do “mundo da vida” ao induzi-la a substituir este último pela “natureza idealizada”. O objectivismo é também berço de uma psicologia que, influenciada pelo dualismo cartesiano, se desdobra entre uma fisiologia e um psicologismo que tudo reduz a fenómenos psíquicos, na tentativa de construir uma antropologia inteiramente assente em categorias de causalidade e de objectividade, segundo o modelo mecânico e matematizado das ciências da natureza. Quando nos interrogamos sobre quão distantes nos encontramos destes modelos, pense-se, por exemplo, na influência que a metapsicologia de Sigmund Freud ainda exerce entre decisores políticos, nas instituições e no senso comum, no que diz respeito à concepção de um *homo natura* cuja energia de investimento livremente móvel [*Trieb*] se interpreta vulgarmente em termos de “instintos primários”, “paixões indomadas”, prejudiciais ao sujeito e ao “progresso” civilizacional caso aqueles não sejam redireccionados para objectivos socialmente aceitáveis, isto é, caso essa energia psíquica não se adequa ao Princípio da Realidade [*Realitätsprinzip*]. Que Princípio da Realidade, que sublimação e qual o grau de censura a exercer sobre esse eu primitivo,

---

<sup>1</sup> A ontologia da era moderna ao pressupor nas coisas existentes um em-si que *transcende* a subjectividade, passível de enunciar-se num sistema de proposições constitui, para Husserl, um objectivismo.

são questões que ocupam alguma da actualidade das ciências políticas e sociais mas, fundamental, será também reflectir sobre a “natureza” dessa zona de ocultação e profundidade das estruturas humanas, pois enquanto prevalecer a ideia de que ela é um receptáculo de instintos primários e destruidores, por mais civilizado, tolerante e democrático que o Princípio da Realidade aparente ser, a desconfiança, o medo e os diferentes mecanismos de o potenciar são o que prevalecerá, de modo igualmente primário, como linha de orientação na relação do eu com o outro.

A par de uma visão objectivista e naturalista do sensível acresce um certo modo de conceber a racionalidade, para a qual Heidegger chama a atenção num dos seus textos mais tardios, *Serenidade* [*Gelassenheit*] (Heidegger, 2000). Trata-se da imposição de um “pensamento único”, em curso desde a modernidade e que, referido ao “pensamento que calcula” [*das rechnend Denken*], se define como um pensamento que elabora estratégias, estabelece objectivos, “corre de oportunidade em oportunidade”, “não pára”, mas “não chega a meditar” (Id.: 13). Se este for o único pensamento a exercer-se no futuro, prossegue o filósofo, ter-se-á renunciado àquilo que os seres humanos têm de mais próprio, a reflexão [*Nachdenken*], isto é, ter-se-á renegado a capacidade de nos demorarmos junto do que está perto, de meditar [*besinnen*] o que está próximo e a todos diz respeito, aqui e agora. Nessa renúncia, a humanidade correrá o risco de um total desenraizamento, escapar-lhe-á o “solo” [*Grund*] necessário para que ela e as suas obras “floresçam” na nova era que se avizinha (Cf. Id.: 22–27. Ora o futuro de Heidegger é já o nosso presente, ele alcança-nos aí onde a ausência de “serenidade” contrasta de facto com a forte presença do cálculo, o único pensamento que efectivamente se admite e exerce sob o pretexto da eficácia, mas onde o “solo” necessário ao enraizamento das suas *cogitationes* desaparece num nebuloso e longínquo horizonte de possíveis.



O retorno ao “mundo da vida” [*Lebenswelt*] que Husserl desenvolve no âmbito da experiência ante-predicativa, interiorizada por Heidegger, e à qual o primeiro autor dá especial atenção na sua obra póstuma, *Experiência e Juízo* [*Erfahrung Und Urteil*], publicada em 1939 (Husserl, 1970), não significa um regresso à atitude natural e ingénua. Para ambos os autores, a filosofia tem como tema o *a priori*, não os factos empíricos como tais, permanecendo, assim, estes fenomenólogos, tão kantianos quanto possível no que diz respeito à exigência de uma orientação transcendental nas suas fenomenologias<sup>2</sup>. Todavia, como Heidegger sublinha, se ao *a priori* faltar o sujeito de facto, aquele será o *a priori* de um sujeito idealizado (Cf. Heidegger, 1985, § 44: 184). Devemos a Husserl e a Heidegger a intuição da estreita relação, necessária, entre a “experiência de mundo” e o transcendental, sob pena de as significações remeterem para intuições imprecisas e inautênticas e, por isto, também lhes devemos a abertura do debate, ainda não encerrado, em torno da problemática de um campo pré-reflexivo, não intencional e sensível da experiência<sup>3</sup>, de um lado, e da que incide sobre a relevância do quotidiano na essenciação do ser humano, de um outro. O *quem* do ser-no-mundo não é um sujeito dado sem mundo nem sem o outro.

---

<sup>2</sup> Embora “o lugar do transcendental” (Heidegger, 1983: 45) remeta, em Husserl, para o ego puro, resíduo da Redução Transcendental e ontologicamente neutro, e reenvie, em Heidegger, ao *Dasein*, o único ente que não é desprovido de *aí*, de abertura compreensiva do ser, e onde o ser é já, para o *Dasein*, o transcendental (Cf. Heidegger, 1985, § 7: 49 e §43: 170). A propósito da problemática do transcendente e do transcendental em Heidegger, vejam-se também as obras posteriores a *Ser e Tempo* [*Sein und Zeit*, 1927], entre as quais, *Os fundamentos metafísicos da Lógica nos escritos de Leibniz* [*Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang Von Leibniz*, 1928] e *A essência do fundamento* [*Won Wesen Des Grundes*, 1929].

<sup>3</sup> Procurando levar mais fundo a história da constituição dos objectos (genealogia), Husserl defende que os dados sensíveis, na sua génese, nada têm de intencional, eles apenas servem de matéria [*hylé*] aos actos noéticos, colocando-se assim a hipótese de um momento não-intencional, sensível e pré-objectivo da percepção no qual radica toda a actividade judicativa.

Precisamente, numa atitude contrária à do essencialismo, um dos aspectos mais influentes da filosofia e da análise existencial consiste na afirmação de que não se é primeiro e só depois nos relacionamos com o mundo. A interpretação ontológica do *Dasein* deve pressupor a existencialidade da sua existência<sup>4</sup>, mas isto não significa partir de uma idealidade, de uma ideia de existência, segundo Heidegger. Exige, porém, este argumento, outro modo de conceber a existência e a essência<sup>5</sup>, nem sempre presente no horizonte das nossas reflexões, e no qual reside, na nossa perspectiva, o contributo mais significativo de Heidegger para o posterior desenvolvimento da filosofia existencial e da prestação desta para uma compreensão mais ampla da alteridade e das estruturas humanas.

Existir não se resume apenas a estar presente junto dos outros entes, no conjunto da realidade, para o que se reserva o termo *das Vorhandensein* ou *Existentia*, o mesmo que dado puro, mera presença no mundo. A Existência [*Existenz*] refere directamente o *Da-sein*, o ente que nós somos e enquanto somos o *Aí [Da]* do Ser [*Sein*], abertura, “espaço” de liberdade e de realização na decisão livre,

---

<sup>4</sup> A existencialidade ou *ser-à-frente-de-si* [*projecto-(Entwurf)*] é uma determinação ontológica-existencial do *Dasein* que já se encontra *a priori* em toda a sua atitude (conduta) ou situação de facto.

<sup>5</sup> Heidegger procura aproximar o significado de essência do significado do étimo grego *ousia*, a partir do qual foi modelado o termo latino *essentia*, e que denota o carácter *daquilo que está a ser*, a acção própria de existir, não uma idealidade. O termo grego *ousia* corresponde à substantivação (nome verbal) do particípio presente de *einai* (*ser*). Mas enquanto o particípio denota o sujeito e a acção no momento em que aquele a exerce, o nome verbal significa apenas a acção, referente *ao que está a ser*, ao que está a existir. Na ausência de um particípio presente do verbo latino *sum*, traduz-se *ousia* por *essentia* (que é formado de *esse*, o infinitivo presente de *sum*) perdendo-se, nesta tradução, atribuída a Cícero, a significação original de *ousia*. A ênfase no verbo desloca-se gradualmente para o sujeito, passando a essência [*ousia*] a significar ora o sujeito enquanto este é substrato de acidentes ora as determinações essenciais e abstractas (quididade) sem as quais o ente não pode ser o que é. É sobretudo a partir de Suarez e através da modernidade que desaparece o carácter defectivo do ente, referido ao seu *estar a ser*, substituindo-se esta concepção de ser pela essencialista, segundo a qual o verdadeiro ser é a essência, reflexo ideal da realidade, o ente possível [*ens nomem*], que não envolve contradição e se reduz à coerência lógica do pensamento conceptual.

“essência em exercício”<sup>6</sup>, “lugar” onde a cada instante se articula a experiência do vivido e a de uma transcendência rumo à configuração de um *mundo*. Como o filósofo francês Henri Maldiney sublinha, acompanhando a tese de Heidegger, “existir, no sentido não trivial, é ter a sua realização fora de si, extaticamente, sem ter tido que sair de uma situação prévia de pura imanência”<sup>7</sup>. Que Heidegger tenha sido muitas vezes criticado pelo facto de ter circunscrito a dinâmica de transcendência à estrutura projectiva do ser-aí [*Entwurf*] e de não ter aprofundado a relevância do *corpo próprio*, a do *sentir* e a da *alteridade*, todos eles contribuindo para uma visão mais ampla do campo da afectividade [*Befindlichkeit*]<sup>8</sup>, em nada prejudica a tese central de que a Existência [*Existenz*] consiste nesse espaço de imanência e de transcendência, que nós próprios articulamos e que está em permanente transformação daquilo que é.

Ora, é desta transformação de que o essencialismo, alienado no seu sistema de possíveis não consegue dar conta. Ou porque

---

<sup>6</sup> Heidegger recupera ainda o sentido do termo alemão *wesen* (essência), de modo a reforçar o carácter activo-transitivo *daquele que está a ser ou a fazer-se*. Seja substantivo ou verbo, *an-wesen* diz da “essência em exercício”, “[...] a essência é o que “está a ser” e o que “está a ser” é o ser na sua “essência” no seu “essenciar-se” (Borges-Duarte, 2002: XVI).

<sup>7</sup> “Exister, au sens non trivial, c’est avoir sa tenue hors de soi, extatiquement, sans avoir eu à sortir d’une situation préalable de pure immanence” (Maldiney, 2003: 7).

<sup>8</sup> Referindo-se, em Heidegger, o conceito de *Befindlichkeit* ao modo como o ser do *Dasein* é conduzido ao seu aí pelas tonalidades [*Stimmung*], em virtude de o *Dasein* se deixar tocar, afectar pelas coisas e pelos entes do seu meio ambiente [*Umwelt*], consideramos pertinente a tradução de Irene Borges-Duarte do termo alemão *Befindlichkeit*, na língua portuguesa, por “afectividade”, que adoptamos. A autora justifica a sua opção no texto *A afectividade no caminho fenomenológico heideggeriano*, referindo, entre outros, o facto de aquele termo ter sido utilizado por Heidegger pela primeira vez, na conferência de 1924 sobre “O Conceito de Tempo”, para traduzir as *affectiones* de St<sup>o</sup> Agostinho (Borges-Duarte, 2015: 44–49). Com efeito, dado que a afectividade [*Befindlichkeit*] não é, para Heidegger, uma qualidade subjectiva ou psicológica mas antes é uma *estrutura estruturante* do “ser em (um mundo)”, na qual a compreensão [*Verstehen*] se enraíza, chamamos a atenção para a etimologia do termo afectividade que do latim *afficere*, *afectum*, *affectivus* denota uma predisposição natural para experimentar emoções ou emocionar-se não se referindo, porém, a nenhuma emoção em particular. Outras são as possibilidades de tradução do termo *Befindlichkeit*: “disposição”, “disposição afectiva”, “sentimento de situação” ou “estar-situado”. Por esta razão, manter-se-á o termo alemão *Befindlichkeit* entre parênteses rectos.

continuamente exige que o contingente e imprevisível se interprete à luz das suas categorias predeterminadas, ou porque criou para si a expectativa de que o real sensível haverá sempre de submeter-se aos princípios que perfeita e abstractamente esboçou, ou ainda porque a atitude em causa simplesmente desvaloriza o sensível e existente por considerar que este é, de um modo ou de outro, ilusório, passageiro, fruto de instintos primários e irreflectidos. Esta atitude caracteriza, na totalidade ou em parte, o nacionalismo, o de outrora e o presente, ao qual nunca faltou argumentação lógica e “científica”, mesmo nas suas formas mais prosaicas. Procurando repercutir o elevado grau de objectividade e claridade apodíctica das categorias que adopta, o tom do nacionalista é o do imperativo, o seu estilo é o da “mão de ferro” na posse de verdades indiscutíveis que prescindem de um solo actual e actualizado da vida *efectiva* e quotidiana dos povos, pois a pretensão daquelas é a de serem intemporais, a de representarem de uma vez por todas a “essência imutável” do ser humano e a do seu corpo social, independentemente de este se referir à sociedade da era vitoriana do século XIX ou à tecnológica do século XXI.

Mas o real está aí. Ele aparece *onde* a Existência procura essencializar-se mau grado o travão de “racionalismos extraviados” e onde a urgência dessa progressão se faz ouvir em cada estalar da crise. O transvio da racionalidade não será, assim, tão só um radical da crise, como Husserl defendeu, mas mais uma espécie de imobilismo atrofico da abertura integrativa de transformações constitutivas cuja emergência e urgência são, precisamente, avisadas pela crise.

A recente crise das migrações que ocorre nas margens do Mediterrâneo e noutras fronteiras não é uma crise isolada ou esporádica. O modo como, nas últimas décadas, esse outro tem sido acolhido, não é um modo que se prenda apenas com preconceitos racistas embora estes estejam presentes, sustidos por uma cultura objectivista que alimenta medos incontroláveis (e ódios),

relativamente aos quais o outro é ressentido como uma ameaça ou inadequável ao Princípio da Realidade eleito. Não obstante, a relutância em causa faz mais do que ser racista, ela denota a resistência e a incapacidade de a contemporaneidade integrar toda e qualquer transformação que venha a anunciar-se no seu horizonte. Aquilo a que somos relutantes é, no limite, ao apelo de transformação que o outro traz consigo, o apelo à superação de uma configuração de mundo cuja compreensão da existência a violenta.

Neste contexto, a crise em questão é uma crise da Existência, a mesma que preocupou Husserl e Heidegger, entre outros pensadores, e que continua a preocupar não obstante o modo como nela letárgica e criticamente nos detemos. Apatia e imobilidade que a análise existencial aprofunda e, por isso, consideramos oportuna alguma da sua investigação na compreensão do fenómeno de ser-com os (nossos) outros na crise.

### **3. Ser-com-os-outros e o fenómeno da crise**

Maldiney elabora o seu pensamento em torno do questionamento da Existência, adoptando o método fenomenológico de Husserl, ainda que Heidegger seja, nesta problemática, um dos seus interlocutores preferenciais. Questionando-se sobre as instâncias mais originárias da existência, Maldiney visa captar a génese e a dinâmica do seu aparecer, o movimento dos seus processos transformativos, procurando desenvolver uma fenomenologia do sentir onde recupera alguma da pesquisa de dois médicos alemães, o neurologista Viktor von Weizsäcker – de quem retoma o essencial sobre a sua concepção de crise – e o neuro-psiquiatra Erwin Straus – de quem adopta a

expressão *momento pático do sentir* –, ambos assinalando a irreduzibilidade do *pático* e do sentir ao conhecimento objectivante<sup>9</sup>.

Correspondendo o termo “pático” ao étimo grego *pathos*, e remontando este a *páskhein* que significa sofrer, aguentar, suportar, tolerar, deixar-se levar por..., deixar-se convocar por..., o *momento pático do sentir* reenvia ao plano mais original da experiência afectiva e vivida onde o sentir se radica e se distingue da percepção, isto é, onde aquele se contrapõe às noeses intencionais da percepção objectiva. Na percepção (o primeiro nível da objectivação), o eu (subjectividade) e o mundo (objectividade) já estão perfeitamente constituídos e polarizados mas, no momento pático, eles formam um todo não objectivável resultante da sua comunicação mais imediata e recíproca. Assim, sentir é, no contexto desenvolvido por Straus, na sua obra *Do Sentido dos Sentidos [Von Sinn der Sinne]* (Straus, 1989), sentir-se a si e ao mundo, sentir-se a si *com* o mundo, num plano que comporta, à maneira das intuições kantianas, uma estrutura espaço-temporal, mas não se prendendo esta a *representações* de mundo, como em Kant. Sentir não é um modo da consciência, segundo Straus (34), ele escapa tanto aos processos fisiológicos como aos psíquicos, o que permite, num primeiro momento, aproximar a tese strausiana da de Husserl sobre a pré-doação passiva de objectos e da de Heidegger respeitante à estrutura da afectividade [*Befindlichkeit*], momento inicial da compreensão [*Verstehen*]. Não obstante, a singularidade de Straus consiste no facto de a sua investigação se centrar no próprio Sentir cuja “verdade” ocorre fora da estrutura projectiva da compreensão<sup>10</sup> e fora de toda a referência ao objecto.

---

<sup>9</sup> “L’existence implique un moment pathique dont Erwin Straus et Viktor von Weizsäcker ont reconnu l’irréductible spécificité. Quelle que soit la région de l’expérience dans laquelle l’un ou l’autre l’a mise en vue, la dimension pathique s’y montre toujours opposée à une autre [...] de la connaissance objectivant” (Maldiney, 2007: 89).

<sup>10</sup> Na analítica de Heidegger, os dois modos de constituição da abertura – a afectividade [*Befindlichkeit*] e a compreensão [*Verstehen*] – estão de tal modo

É a partir desta instância inintencional da experiência que Maldiney reflecte a problemática da alteridade, assumindo na sua tese o sentido último que Straus atribuiu ao pático, incluindo o seu carácter de absoluta independência no que diz respeito à estrutura projectiva da compreensão. Todavia, para o filósofo francês, o momento pático é também o de uma transcendência, se referido ao ser humano, dado que este não é um ente desprovido de *aí*, de abertura cujo sentido é aprofundado na fenomenologia maldineyana em termos de *transpassibilidade*, modo segundo o qual o eu se determina espontaneamente a si próprio a uma passividade absolutamente indeterminável<sup>11</sup>. Trata-se da capacidade de o existente se relacionar com o inesperado, de suportar e acolher o imprevisível, o absolutamente novo, jogando-se nesta “capacidade infinita de abertura”<sup>12</sup> a possibilidade daquele se constituir poder-ser para lá de todo o *a priori* e todos os possíveis, movimento extático que o autor designa por *transpossibilidade* (Cf. Maldiney, 2007: 61). Residem nestes dois neologismos o essencial da originalidade da proposta fenomenológica de Maldiney e a emancipação desta da que Heidegger desenvolve em *Ser e Tempo* [*Sein und Zeit*]. Segundo o fenomenólogo francês, “a receptividade não é da ordem do projecto”<sup>13</sup>.

Assim, em Maldiney, a *dimensão pática da existência* consiste no momento inintencional, não projectivo, isto é, transpassível e mais original da experiência, constituindo aquela o palco por excelência do

---

ligados no fenómeno ser-no-mundo que só por uma questão de análise é possível isolá-los (Cf. Heidegger, 1985, § 31: 126).

<sup>11</sup> “[...] Pour designer cette “transcendance dans la passivité”, par laquelle le Moi se *détermine* spontanément lui-même à une *passivité absolument indéterminable*, il ne nous reste que le terme paradoxal de *transpassibilité*” (Maldiney, 2003: 112).

<sup>12</sup> “Nous sommes passibles de l’imprévisible. C’est cette capacité infinie d’ouverture, de celui qui est là «attendant, attendant, n’attendant rien», comme Nietzsche à Sils Maria, que nous nommons *transpassibilité*” (Maldiney, 2007: 304).

<sup>13</sup> “[...] La réceptivité [...] n’est pas de l’ordre du projet mais de l’accueil, de l’ouverture, et qui n’admet aucun *a priori*, qui, attendant sans s’attendre à quoi que ce soi, se tient ouverte par-delà toute anticipation possible” (85).

encontro com o outro. O *encontro* é um existencial e tem como horizonte o inesperado, o horizonte aberto “*fora da expectativa*”, fora de todas as formas *a priori* da passividade – possíveis e projectivas – a partir do qual tenho acesso ao meu ser e ao ser do outro<sup>14</sup>. Sem esse outro com o qual me encontro no horizonte transpassível do vivido (pático), é a própria dinâmica existencial que corre o risco de estagnar, cristalizar-se.

Esta compreensão do mais profundo e recôndito das estruturas humanas contrasta, desde logo, com a de inconsciente psíquico, cujo carácter causal, naturalista e unilateral atribuído à energia de investimento móvel [*Trieb*] deixa pouca margem ao papel do outro na constituição do eu, assim como não o liberta das representações de primarismo que o menosprezam.

Todavia, a estranheza e a perturbação – implícitas na questão levinasiana da irreducibilidade do outro ao mesmo – não são factores colocados fora de circuito na análise existencial de Maldiney, pelo contrário, elas são cruciais no desencadeamento das transformações constitutivas da Existência. Relacionada com a força extática da surpresa [*sur-prise*], Maldiney interpreta a entrada repentina e provocadora do outro como uma espécie de golpe passível de romper a opacidade da trama espaço-temporal do ente ou a de ferir a expectativa de mundo do ser-no-mundo. O sentido de abertura começa assim por ser crítico. Ela é como um rasgão [*déchirure*] na malha entretecida de expectativas e de sentidos, de possibilidades constituintes do meu ser-no-mundo. Ao surpreender-me com potencialidades de mundo que, até então, eram para mim impossíveis e inimagináveis, o outro desmente que o meu modo de configurar o

---

<sup>14</sup> “L’horizon de la rencontre est transpassible. Il est le côté tourné vers nous du *hors-d’attente*, duquel seulement surgit le réel [...] C’est à cet horizon, qui ne s’esquisse que dans la rencontre, que j’ai quelque chance de découvrir l’autre, l’être de l’autre, le mien, et en tout cas l’être de l’existant et aussi, en un sens, l’être de l’étant” (Id., 2001: 104).



mundo seja o único, abrindo-se *aí* um espaço de incerteza e interrogação quanto à consistência do meu projecto, de tal modo que ressentirei o acontecimento de abertura como uma descontinuidade da minha própria Existência.

Uma vez aberta a falha [*faille*]<sup>15</sup>, é sobre ela que o ser-no-mundo se suspende, vacilando *entre* um sentido de mundo descontinuado e um outro (pre)ssentido mas ainda não configurado. Eis a crise. Sem fundo nem fundamento, a Existência é, nesse instante, uma “essência indecisa” que se instiga ora a ser ora a não-ser.

A existência é de si descontínua, ela é constituída por momentos críticos que são como fissuras, rasgões dela própria, onde ela é intimada a desaparecer ou a renascer. O que a intima é sempre um acontecimento<sup>16</sup>.

Neste contexto, a crise existencial nada tem de intencional, ela não é um acidente da vida subjectiva nem uma estrutura *a priori* da subjectividade transcendental e muito menos o seu sentido se reduz à má-fé de algumas das suas evocações em processos críticos artificialmente gerados. É verdade que, na crise, a par dos perigos a que a Existência se expõe, também aí se joga a *oportunidade* de aquela “renascer”, transformar-se, mas a crise em questão não se programa nem se antecipa. A crise existencial é inesperada e aquilo para que abre é para a possibilidade de uma transformação *não programada e constitutiva*, ontológica, crucial na ultrapassagem de uma situação crítica.

---

<sup>15</sup> No sentido de falha geológica.

<sup>16</sup> “L’existence est de soi discontinue, elle est constituée de moments critiques qui sont autant de failles, de déchirures d’elle-même, où elle est mise en demeure de disparaître ou de renaître. Ce qui la met en demeure est toujours un événement” (Id., 2007: 90–91).

Estão em jogo dois aspectos aparentemente opostos, que pertencem ao existencial da crise. Um, mais usual, remete para o significado de “vazio”, inesperadamente aberto no existente e onde tudo se precipita – o ôntico, a objectividade, intencionalidade e possíveis –, referido, portanto, a um estado crítico. Um outro, mais originário, que, derivando do étimo grego *krisis*, associa o sentido de crise ao de “decisão” – saída de um estado crítico. Esta é uma contradição imanente ao poder-ser do existente<sup>17</sup>, também reflectida na noção kierkegaardiana de “salto qualitativo”, cujo sentido se liga ao de um salto no desconhecido e sem apoio, originário [*Ursprung*]<sup>18</sup>, que se dá repentinamente (elã) no limite da tensão do que é suportado na experiência. Será, então, a etimologia grega de crise como decisão [*krisis*] – saída –, que melhor esclarece a sua evocação em diferentes contextos de transformação do real.

Mas, no debate sobre o existencial da crise, Maldiney convoca ainda Viktor V. Weizsäcker que, sobre o pático e a crise, realça a dinâmica metamórfica do sujeito – organismo – do meio – *Umwelt* – geradora de desequilíbrios que desestabilizam a “identidade biológica” que liga os primeiros, e pensada pelo autor em termos de *Gestalt*, de “forma”, como atesta o próprio título da sua obra de 1940, *O ciclo da forma* [*Der Gestaltkreis*] (Weizsäcker, 1958).

Na linha de pesquisa desenvolvida pelo neurologista, é notado que cada transformação da “*identidade biológica*” constitui uma resposta a

---

<sup>17</sup> “Il est vrai que l’être en état de crise est une essence encore indécidée. Mais l’existant qui est aux prises avec un événement qui le désétablit de son assurance et menace sa foi originaire (*Urdoxa*) existe, en la subissant, et subit, en l’existant, une contradiction immanente à son pouvoir-être, de même qu’il existera la décision (*krisis*) qui y met fin. Son rapport à l’événement est, pour l’existant, son rapport à soi” (307).

<sup>18</sup> No sentido heideggeriano de acontecimento originário de apropriação [*Ereignis*] do ser e do seu-aí, o repentino dar-se do próprio. Porém, mais próximo de Kierkegaard, a referência de Maldiney ao termo alemão *Ursprung* (origem) relaciona-se mais com a de um salto no desconhecido, no inesperado, procurando aqui o autor sublinhar o sentido de um acontecer do próprio que não se prevê nem se planeia.

uma situação crítica (Cf. Id.: 207). Esta consiste na interrupção da comunicação entre o organismo e o meio, gerada por um desequilíbrio no seio da “forma biológica” que os une<sup>19</sup>. Por sua vez, sob pena de aniquilar-se, essa forma é coagida a transformar-se, isto é, com vista à superação do estado crítico, organismo e meio são obrigados a modificar a sua relação, engendrando-se uma nova configuração espaço-temporal, uma autogénese da “identidade biológica” que, deste modo, renasce de cada crise radicalmente transformada.

Não se remetendo os desenvolvimentos teóricos de Weizsäcker, na área da biologia, a processos naturalistas e vitalistas, mas antes inscrevendo-se aqueles no que pode designar-se como uma antropologia pática, Maldiney diz ser possível estabelecer uma analogia entre as transformações constitutivas da forma biológica e as da existência como ser-no-mundo. Assim, também na Existência, “resolver a crise é integrar o acontecimento, transformando-se”<sup>20</sup>. Referindo-se, aqui, o acontecimento à integração da novidade a que o outro abre no encontro, o sentido de transformação remeterá para uma dinâmica extática e articuladora dos momentos críticos, patente no significado de crise como decisão [*krisis*] e no de salto originário [*Ursprung*], ambos especificando a transcendência de ser-para-o-outro ou, mais explicitamente, o acontecimento transpossível de *tornar-se outro*. Outra configuração de mundo nascerá dessa abertura integrativa da novidade, ela mesma condição de ultrapassagem da crise despoletada no confronto entre diferentes expectativas de mundo.

---

<sup>19</sup> Segundo Weizsäcker, a relação do organismo com o meio constitui uma *unidade ou identidade biológica*, automovente, de comunicação e de permuta, na qual se vivencia a polaridade entre o equilíbrio e o desequilíbrio. O equilíbrio refere-se à conservação da identidade biológica do ser vivo com o seu *Umwelt* e o desequilíbrio consiste na desestabilização, na ruptura temporária desta unidade, ou seja, a *crise*. (Cf. Id.: 201).

<sup>20</sup> “Résoudre la crise c’est intégrer l’évènement en se transformant” (Maldiney, 2007: 233).

Todavia, se a reconfiguração da “identidade biológica” tem como condição o abandono do modo como vivente e meio anteriormente comunicavam, e que foi razão de desequilíbrio, na esfera existencial, essa exigência será mais radical e decisiva. No exercício extático de *tornar-se outro*, o ser-no-mundo é coagido a abandonar radicalmente as suas representações de mundo e possibilidades mais próprias, de forma a *decidir-se* [*krisis*] e, de um salto, atravessar o fundo abissal [*béance*], agarrar mais à frente o fundo firme [*Grund*], a partir do qual retomará o exercício de ser. Mas existir é uma experiência de risco. O significado de *pathos* (pático) traz também consigo o sentido de (pato)lógico e o da (pato)logia, que Maldiney analisa no contexto de uma imobilidade crítica. Assim, se relutante no abandono dos seus modos anteriores de ser que perderam, no encontro, sentido e razão de ser, esse existente suspenso sobre o espaço não dimensional da sua Existência arrisca perigosamente a queda vertiginosa no fundo sem fundo do seu estado crítico.

Não sendo ideal mas real o modo como nos relacionamos com os outros e não querendo esquivarmo-nos à questão da perturbação que o absolutamente outro e diferente sempre provocam, a problemática de ser-para-o-outro desdobra-se, neste contexto, em duas perspectivas. De um lado, a que se refere ao movimento extático da surpresa, sem o qual não seria possível ao ser-aí dinamizar o espaço da sua Existência; sem a presença desse outro que se estranha, o existente nunca se surpreenderia na sua alteridade, o seu projecto não evoluiria, estagnava. De um outro, na impossibilidade de aquele integrar a novidade que se abre no encontro, ele não só corre o risco de existir cristalizado na sua configuração de mundo, como arrisca desaparecer no fundo vertiginoso do estado crítico que o angustia. Assim, “o pático e o patológico pertencem ao poder-ser do existente que é capaz de responder ou esquivar-se à sua instigação de ser ou de

desaparecer”<sup>21</sup>. Significando “ser” o exercício desse ente que *está a ser* ou *a fazer-se*, nele já estará em andamento o ritmo extático e transformador, articulador dos momentos críticos, próprio, por assim dizer, da dinâmica sã da Existência; “desaparecer” significa, inversamente, a retirada da Existência dessa dinâmica, que assim se imobiliza diante da situação crítica, experienciando apenas a sua descontinuidade, não a decisão [*krisis*] que lhe abre a possibilidade de retomar, mais à frente, o exercício da sua essência.

O carácter de imobilidade aqui atribuído à patologia, reflecte o retraimento absoluto do campo de receptividade da Existência. Na psicose, é sempre o mesmo acontecimento que é vivido repetida e obsessivamente. “*Na psicose já não há acontecimentos*”<sup>22</sup>. O que se julga constituírem estados críticos na psicose não são mais do que “*avatares*”, réplicas da crise original, que aí permanece na sua irresolução<sup>23</sup>. Neste sentido, prossegue Maldiney, “*a marca do patológico não é a crise mas ao contrário a sua impossibilidade*”<sup>24</sup>. O patológico é a impossibilidade de a Existência se realizar na decisão [*krisis*] de *tornar-se outra*, na capacidade de transformar os modos habituais tornados críticos, na liberdade de poder-ser-para-lá da situação crítica que não previu, nem podia prever, porque “*o real é sempre o que não se espera nem há lugar para o esperar*”<sup>25</sup>.

---

<sup>21</sup> “Le pathique et le pathologique appartiennent au pouvoir-être de l’existant qui est capable de répondre ou de se dérober à sa mise en demeure d’être ou de disparaître” (Maldiney, 2001: 75–76).

<sup>22</sup> “*Dans la psychose il n’y a plus d’événements*” (Id., 2007: 202).

<sup>23</sup> “La psychose, en réalité, ne connaît pas d’états critiques. Ceux qu’on croit relever en elle sont des avatars de la même crise, de celle dont elle procède en permanence pour ne l’avoir pas résolue” (233).

<sup>24</sup> “La marque du pathologique n’est pas la crise mais au contraire son impossibilité” (Id., 2001: 75).

<sup>25</sup> “Le réel est toujours ce qu’on n’attendait pas et qu’il n’y a pas lieu d’attendre” (Id., 2007: 105).

#### **4. As réplicas da crise moderna no modo contemporâneo de ser com os outros**

A interpretação de que as “crises” do mundo contemporâneo são réplicas de uma crise original não resolvida, consiste numa apreciação cuja linha de horizonte se abre à concepção de crise existencial desenvolvida por Weizsäcker e por Maldiney e que acima procurámos expor nos seus traços mais relevantes. Embora a pesquisa de ambos os autores se dirija à esfera pessoal e mais íntima de cada um, entendemos que o alcance das suas teses é passível de estender-se ao espaço da cultura, no qual, embora não constituindo um uníssono, se pode dizer que a ressonância de cada projecto pessoal (único) é como a nota que compõe, ao lado de outras, o acorde, o ritmo, o intervalo consonante ou dissonante, todos configurando a diástole e a sístole de um destino comum.

Não são as dissonâncias mas a fobia [*phóbos* (medo)] das mesmas que constitui o vórtice dos estados críticos, dada a possibilidade desse outro dissonante, o estrangeiro [*xénos*] desviar-se e desviar-nos dos modos e modelos habituais de pré-configurar o mundo. Alheia às implicações que a presença da *xeno-fobia* traz para o seu próprio espaço de progressão, a cultura insiste em preservar critérios herdados da modernidade, embora a crise a intime ao abandono dos mesmos, desde o início do século XX, período das duas Grandes Guerras.

Poder-se-á, no entanto, contra-argumentar, dando nota do progresso alcançado nas sociedades tecnologicamente avançadas, ao nível das condições materiais da existência, do bem-estar e do entretenimento. Mas alguma satisfação das pulsões mais primárias não esgota o amplo significado do conceito de transformação nem o de realização pessoal (existencial) na decisão livre.

Evocamos a este propósito o Prefácio Político de 1966, de Herbert Marcuse, cujo espírito pessimista contrasta com a redacção

entusiasmada, na década anterior, de *Eros e Civilização* [*Eros and Civilization*] (Marcuse, 1963) e onde, no primeiro texto, o autor exprime a sua decepção pela oportunidade perdida de as sociedades usarem a riqueza social em benefício de uma real transformação das mesmas. O pessimismo de Marcuse sustenta-se no facto de se ter permitido que o “fundamento lógico e obsoleto da dominação”<sup>26</sup> se reforçasse através de novas formas de controlo ainda mais eficientes, nomeadamente o consumo e a oferta de actividades ociosas que não exigem empenho mental, mas cuja eficácia é precisamente a de reprimir a necessidade de liberdade.

Ora, precisamente, enquanto o “fundamento” for o de uma visão muito estreita da Existência, aquele será o da “dominação”, o de uma cultura de vigilância permanente, relativamente à qual, a oferta de “liberdades”, consumo e actividades prazenteiras pode ser tão opressora quanto foi o proibitivo de outrora. A liberdade e a felicidade não consistem no alívio, na mera satisfação das moções pulsionais, como concebe a psicologia do século XIX. Naquelas, é mais a realização do que é próprio e especificamente humano que está em jogo e, para o qual, fundamental é sobretudo a capacidade de resposta ao apelo do outro, no encontro, *essencial* à progressão da Existência.

E se mantivermos, na análise, a questão maldineyana da irreversibilidade dos estados críticos perante a impossibilidade da decisão [*Krisis*], o estágio actual da crise torna-se ainda mais preocupante dada a prolongada apatia e indiferença quanto à resolução da mesma.

---

<sup>26</sup> Sustentando-se em algumas das principais teses da metapsicologia de Freud, Herbert Marcuse questiona em *Eros e Civilização* [*Eros and Civilization*, 1955], se os benefícios da civilização compensam os sofrimentos infligidos ao indivíduo. (Marcuse, 1963: 15). Para Marcuse, o *Princípio da Realidade* específico da contemporaneidade é o “*Princípio de desempenho*”, segundo o qual as sociedades industrialmente avançadas exercem um elevado grau de repressão sobre os seus membros. (Cf.: 49–51).

Como Heidegger, Hannah Arendt também advertiu, em *A Condição Humana* [*The Human Condition*] (Arendt, 2001), para o perigo da imposição de um pensamento único, o do cálculo, mas antecipando de algum modo o pessimismo de Marcuse manifestado no final da década de 70. Referimo-nos à passagem onde Arendt refuta, na obra acima citada, a tese de Karl Marx segundo a qual o desenvolvimento avançado da maquinaria e da ciência tecnológica substituiriam em algum momento o ser humano no processo de produção, reduzindo-lhe o tempo do seu labor e possibilitando, como se lê nos *Grundrisse*, a formação artística e científica dos indivíduos graças aos meios criados para benefício de todos (Cf. Marx, 2011: 28). Para Arendt, se fosse possível realizar a “utopia” da “abolição do trabalho”, não seria propriamente para essas “actividades superiores” que os trabalhadores das actuais sociedades se transportariam,

Cem anos depois de Marx, sabemos quão falacioso é este raciocínio: as horas vagas do *animal laborans* nunca são gastas noutra coisa senão em consumir; e, quanto maior é o tempo que ele dispõe, mais ávidos e insaciáveis são os seus apetites. O facto de estes apetites se tornarem mais refinados, de modo que o consumo já não se restringe às necessidades da vida, mas pelo contrário visa principalmente as superfluidades da vida, não altera o carácter desta sociedade; implica o grave perigo de que chegará o momento em que nenhum objecto do mundo estará a salvo do consumo e da aniquilação através do consumo” (Arendt, 2001: 157).

Mas não é a tese de Marx que é ingénua, ela só o será se o palco de actuação for o mesmo dos últimos modelos civilizacionais, onde tudo e todos são instrumentalizados em benefício de critérios herdados da modernidade, sobretudo os que dizem respeito a uma idealidade



progressista e cientificista que já perdeu o seu sentido e razão de ser. A revolução tecnológica em curso é passível de nos colocar no limiar de algo absolutamente novo, isto é, ela pode desmentir a justificativa da escassez, combater as situações mais degradantes na esfera da subsistência humana e na dos ecossistemas, dissipar do horizonte as formas cada vez mais refinadas e angustiantes de *animal laborans*, contribuir, enfim, para a *efectiva* ultrapassagem da era moderna rumo a um modo mais contemporâneo de ser. Mas não é à tecnologia a “*quem*” cabe transformar, o *quem* não pertence aos instrumentos mas aos existentes que apenas daqueles se servem neste ou naquele modo de ser com o mundo e com os outros.

Entretanto, são as réplicas da Crise que se multiplicam e nos atingem. Permanente e apaticamente suspendidos sobre estados críticos, arriscam-se aí novas e velhas patologias: a de um conflito à escala global e a que se origina nas fugas cada vez mais alienantes nas realidades virtuais às quais o essencialismo não é estranho e onde a própria noção de ser-com-os-outros tende a tornar-se obsoleta. Perante esta atmosfera de mundo onde o aceleração do desenvolvimento tecnológico ganha obviamente contornos dramáticos, o apelo à renovação da cultura e pensamento ocidentais surge com alguma frequência, mas logo calado pelas posições objectivistas quando estas questionam *que transformação?*

Não é alheia a essa interrogação a atitude calculada de incutir medo – o de passar para um estado de coisas pior do que aquele em que se está – de modo a que o actual se mantenha inalterado. Porém, relevante, para a Existência, não é a substância da transformação, mas antes é a *disponibilidade* para a integrar *quando* um determinado projecto de mundo se cristaliza, é ferido de morte, o que pode dizer-se já ter acontecido com o da modernidade do século XIX. Da mesma forma que as crises são inesperadas, nada têm de intencional – caso contrário, não passam de crises artificiais, perversas e ineficazes –

também as transformações que daí decorrem não se prevêm. Independentemente das expectativas de mundo e das idealizações de mundos possíveis, o que se evidencia nas revoluções sociais, científicas e espirituais assim como nas estritamente pessoais, todas originadas em profundas crises dos seus fundamentos, é mais a disponibilidade de abertura à novidade e ao processo transformativo na sua integralidade do que propriamente a garantia de que um determinado mundo perfeitamente esboçado irá, nessa transformação, cumprir-se. Como Kierkegaard melhor argumenta, só esse salto no desconhecido permite colocar um fim na tensão do que mais não se suporta. Um salto que não atendendo a possíveis mas ao inesperado será sempre visto pelas lentes do essencialismo como um acto de loucura mas, relativamente ao qual, patológico será permanecer nesse estado de indecisão, onde a Existência, suspensa sobre o abismo da sua angústia, arrisca perder-se irremediavelmente no turbilhão voraz de uma Crise que *realmente* não escutou.

A questão da Existência é primeiramente a de uma transcendência, ultrapassagem dos estados críticos, e de liberdade implícita nessa decisão de prosseguir como existente. Mas joga-se também nesta dinâmica a máxima responsabilidade, para a qual Heraclito advertiu há mais de dois milénios, a de ouvir o *Logos* [*hèn-pánta*], o Todo, sob pena de na surdez continuada, a emergência não ser já a do perigo da patologia mas a de que esta se instale definitivamente, se banalize e a isso se chame “existência”.

## **Referências**

Arendt, H. (2001). *A Condição Humana* [*The Human Condition*, 1958]. Trad. R. Raposo. Lisboa: Relógio D'Água.

Borges-Duarte, I. (2002). Prólogo à Edição Portuguesa. In M. Heidegger, *Caminhos de Floresta*. Coord. da edição e trad. I. Borges-Duarte Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Borges-Duarte, I. (2012). A afectividade no caminho fenomenológico heideggeriano. *Phainomenon – Revista de Fenomenologia*, 2: 43–62.

Dastur, F. (s/d). Daseinsanalyse et psychanalyse: la question de l'inconscient, Acedido em Maio de 2018, em:

<http://www.daseinsanalyse.be/files/DASTUR.pdf>.

Freud, S. (2008). *O Mal-Estar na Civilização* [*Das Unbehagen in der Kultur*, 1930]. Trad. I. Castro Silva. Lisboa: Relógio D'Água Editores.

Heidegger, M. (1985). *Être et Temps* [*Sein und Zeit*, 1927]. Trad. E. Martineau. Édition Numérique Hors Commerce.

Heidegger, M. (1983). Lettre à Husserl, 1927. In *Cahiers de L'Herne* Dir. M. Haar. Paris: Éditions de L'Herne; *Martin Heidegger*: 44–47.

Heidegger, M. (2007). *A Essência do Fundamento* [*Won Wesen Des Grundes*, 1929]. Lisboa: Edições 70.

Heidegger, M. (1987). *Introdução à Metafísica* [*Einführung in die Metaphysik*, 1935]. Trad. M. Matos & B. Sylla. Lisboa: Instituto Piaget.

Heidegger, M. (2000). *Serenidade* [*Gelassenheit*, 1959]. Trad. M. M. Andrade e Olga Santos (trad.), Lisboa: Instituto Piaget.

Husserl, E. (2008). *A crise da Humanidade Europeia e a Filosofia* [*Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie*, 1935]. Trad. P. M. S. Alves. Covilhã: Lusofonia.net.

Husserl, E. (1995). *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* [*Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die tranzendente Phänomenologie*, 1936]. Trad. G. Granel. Paris: Gallimard.

Husserl, E. (1970). *Expérience et Jugement. Recherches en vue d'une généalogie de la logique* [*Erfahrung Und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, 1939, Redacção L. Landgrebe (redacção)]. Trad. D. Souche. Paris: PUF.

- Maldiney, H. (2003). *Art et existence* [1985]. Paris: Klincksieck.
- Maldiney, H. (2007). *Penser l'homme et la folie* [1991]. Grenoble: Éditions Jérôme Million.
- Maldiney, H. (2001). Existence: Crise et Création. In J. P. Charcosset (dir.), *Existence Crise et Création. Henri Maldiney entouré de ses amis, André Du Bouchet, Roland Kuhn, Jacques Schotte*. La Versanne: Encre Marine, 73–113.
- Marcuse, H. (1963). *Eros et Civilisation. Contribution a Freud* [*Eros and Civilization. A philosophical inquiry into Freud, 1955*]. Trad. J.-G. Nény et B. Fraenkel. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Marx, K. (2011). *Grundrisse. Manuscritos económicos de 1857-58. Esboços da crítica da economia política* [*Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie, 1857-58*]. Trad. M. Duayer e N. Scheneider (trad.). São Paulo: Boitempo Editorial.
- Straus, E. (1989). *Du Sens des Sens. Contribution à l'étude des fondements de la psychologie*, [*Von Sinn der Sinne. Ein Beitrag zur Grundlegung der Psychologie, 1935*]. Trad. G. Thinès et J.-P. Legrand. Grenoble: Éditions Jérôme Million.
- Weizsäcker, V. von (1958). *Le cycle de la structure* [*Der Gestaltkreis, 1940*]. Trad. M. Foucault et D. Rocher. Paris: Desclée de Brouwer.

**Recém-chegados, Apátridas e Refugiados:  
Os Modos de Aparecer do "Estranho" na Obra de  
Hannah Arendt**

*(Newcomers, Stateless, and Refugees:  
Ways of Appearing of the "Stranger" in Hannah Arendt's  
Work)*

**Eduardo Morello  
Élsio José Corá**

**Abstract**

*This text aims at interpreting the ways of appearing of the stranger in the work of Hannah Arendt. Our hypothesis is that the stranger, firstly, is the condition of the newcomers; and then as a frightening symbol when in the condition of stateless and refugees. Accordingly, our text first examines newcomers as strangers insofar as they are born as a new beginning and initiator in a world that already preexists human relationships. They are welcomed and are therefore familiar with the world in order to feel recognized and accepted in it, so that they can act and speak in the presence of others, revealing themselves in their uniqueness. And, finally, stateless people and refugees are also strangers, but in the sense of a frightening symbol, since, by losing their ties with the human world, they are no longer welcome. Therefore, they find themselves at the limits of human artifice, deprived of acting and speaking.*

**Keywords:** newcomers, stateless, refugees, stranger

## **Resumo**

*O presente texto tem por objetivo interpretar os modos de aparecer do estranho na obra de Hannah Arendt. A hipótese é de que o estranho traduz a condição própria dos recém-chegados; e, ao passo, que ele é um símbolo do assustador, quando na condição de apátrida e/ou refugiado. Assim, examinamos, primeiramente, os recém-chegados enquanto estranhos à medida que eles nascem como um novo início e iniciador em um mundo no qual já preexistem relações humanas. A eles são dadas as boas-vindas e, familiarizados com o mundo, sentindo-se reconhecidos e aceitos nele, portanto, podem agir e falar na presença de outros, revelando a sua singularidade. E, por fim, os apátridas e refugiados também seriam estranhos, mas no sentido de um símbolo do assustador, uma vez que, ao perderem os vínculos com o mundo humano, deixam de ser bem-vindos. Assim, encontram-se nos limites do artifício humano, privados de agir e falar.*

**Palavras-chave:** recém-chegados, apátridas, refugiados, estranho

## **1. Introdução**

O *estranho* nunca ocupou um lugar central no pensamento filosófico tradicional, segundo Bernhard Waldenfels (1997; 1998)<sup>1</sup>. Isso porque tal pensamento parte do marco de uma "ordem global", um cosmos inalterável ou uma criação firmemente estabelecida, na qual não há lugar para o estranho. E, quando a "estranheza" recebe algum tratamento, este não é dado à "coisa mesma", mas visto como um "déficit" de algo a ser reparado. Nesse sentido, o estranho aparece *relativamente* aos outros e não de modo *radical*. Essa radicalidade

---

<sup>1</sup> Não abordaremos a complexidade de um diálogo entre Arendt e Waldenfels, apenas consideramos a "pergunta pelo estranho" como ponto de partida para interpretarmos a concepção de "estranho" na obra Arendtiana. Sobre uma "fenomenologia do estranho" Cf. Waldenfels, 1997; 1998.

das concepções de “estranheza”, contudo, tende a ser abordada somente a partir do pensamento filosófico moderno. Assim sendo, Waldenfels considera de suma importância a *pergunta pelo estranho*, na presença e ausência dele, antes mesmo de propormos qualquer política para aquelas pessoas, em número cada vez maior, que se encontram na condição de deslocados, migrantes, refugiados, apátridas.

Diante disso, retomamos tal pergunta, com o objetivo de interpretarmos *os modos de aparecer* do estranho na obra de Hannah Arendt. Para tanto, nos orientamos pela seguinte questão: quais os modos de aparecer do estranho se considerados desde uma perspectiva Arendtiana? Nessa perspectiva, a hipótese é de que existem dois modos, a saber: o estranho enquanto a *condição própria* dos *recém-chegados* e, em seguida, como um “símbolo do assustador”, quando na condição de *apátridas* e *refugiados*.

Desse modo, examinamos, primeiramente, a pergunta pelo estranho que, em Arendt, pode ser retomada a partir de outra, a saber: “Quem és?”. Esta pergunta é feita, inicial e implicitamente, a todo recém-chegado, em virtude de seu nascimento, pois eles nascem como um *novo* início e iniciador, aparecendo como um estranho em relação a um mundo preexistente de relações humanas, que também lhes é *estranho*. Embora cheguem ao mundo como estranhos, a eles são dadas as *boas-vindas* por seus habitantes, bem como são familiarizados por meio deles, de modo a sentirem-se em casa no mundo. E, na medida em que cada recém-chegado age e fala na presença de outros, não só surge um espaço público e político *entre* eles, mas também cada um revela “quem” realmente é, ou seja, aparece em sua *singularidade única*. Esse aparecimento não perdura muito tempo, a não ser que alguém conte uma estória sobre “quem” foi ou é aquele que apareceu na cena política, por meio de atos e palavras.

Em seguida, buscamos compreender o modo como aparece o estranho naqueles que se encontram na condição de apátridas e refugiados. A partir deles o significado de estranho muda radicalmente, uma vez que é considerado como um “símbolo do assustador”. Isso porque eles não possuem mais um lugar no mundo, o que significa não pertencerem mais a qualquer país, não ser mais um cidadão, não possuir papéis (documentos), não estar mais sob a proteção da lei, não ter mais direitos. Também significa não possuir mais um lar, não ter um emprego, não poder falar a própria língua. Em virtude disso, eles não podem agir nem falar e, portanto, não revelam “quem” realmente são, apenas *expõem-se* enquanto “o que” são, isto é, em sua *absoluta diferença*, e não em sua singularidade propriamente dita. Nesse sentido, sem *alguém* que aja e fale na presença de outros, não é possível contar a estória de “quem” foi ou é. Sem um alguém nada resta, senão o que lhes é dado ou natural. Assim, em sua absoluta diferença específica, eles são *vistos* como um “símbolo do assustador”, não são *bem-vindos* em qualquer lugar que estejam ou possam ir. Assim, os apátridas e refugiados, ao se encontrarem nos limites do mundo humano, são transformados em uma massa de seres supérfluos a vagar sobre a Terra.

## **2. Os recém-chegados enquanto “estranhos”**

Se, por um lado, Arendt não formula a pergunta pelo estranho, tal como o faz Waldenfels, por outro, essa pergunta aparece tacitamente na questão dirigida a todo recém-chegado pelos habitantes do mundo, a saber: “Quem és?”. Pois, da perspectiva do mundo, cada recém-chegado “[...] nasceu como estranho e onde sempre permanece como estranho, na medida de sua singularidade única” (Arendt, 2008: 331). Essa condição de estranho advém do nascimento, mas não no sentido estritamente biológico de mais um exemplar da espécie humana, senão no sentido do fato da *natalidade*,



isto é, “[...] o fato de que novos seres *nascem* para o mundo” (Id., 2011: 223, grifo da autora). Eles são *novos* em relação a um mundo preexistente de relações humanas, habitado não pelo Homem, mas pelos homens, pela pluralidade humana<sup>2</sup>. Nesse viés, o recém-chegado “[...] nasce em uma teia de relações que precedem sua aparência, de modo que o “novo”, exatamente porque ele é novo, chega como um estranho na comunidade dos outros” (Bowen-Moore, 1989: 18, tradução nossa). Então, por meio da natalidade, cada recém-chegado aparece no mundo como um *estranho*, em razão do fato de ser um novo, ou seja, de sua singularidade única, pois nunca viveu, vive ou viverá alguém igual a ele no mundo.

Do ponto de vista dos recém-chegados, o mundo também aparece como estranho. Ele é estranho na medida em que preexistia ao seu nascimento e continuará a existir após sua morte. Assim, da mesma forma que os habitantes do mundo fazem implicitamente a pergunta “Quem és?” a todo recém-chegado; este, por sua vez, também pergunta acerca deles. Como afirma Arendt,

Quando nascemos no mundo, primeiro nos vemos confrontados exclusivamente com o que aparece, com o perceptível sensivelmente. Posto que nascemos nele como estranhos, como recém-chegados desde a perspectiva do mundo, nos sentimos surpreendidos pela admiração, e nossas perguntas conduzem a familiarizar-nos com o mundo (Arendt, 2006: 757, tradução nossa).

Dessa forma, perguntar é um modo de familiarizar-se com o mundo. Mas, para que os recém-chegados possam perguntar, faz-se necessário que os habitantes do mundo digam o que ele é. Então,

---

<sup>2</sup> Como escreve Arendt, “Não o Homem, mas os homens é que habitam este planeta. A pluralidade é a lei da Terra” (Arendt, 2014: 35).

“face à criança, é como se ele [o adulto, o professor] fosse um representante de todos os habitantes adultos, apontando os detalhes e dizendo a criança: – Isso é nosso mundo” (Id., 2011: 239)<sup>3</sup>. Dessa forma, “dizer” é um modo humano de estabelecer vínculo com o mundo, de “apropriar-se” dele. Em termos arendtianos, “o puro nomear das coisas, a criação de palavras, é a maneira humana de *apropriação* e, por assim dizer, de desalienação do mundo no qual, afinal, cada um de nós nasce, como um recém-chegado, como um estranho” (Id., 2014: 119, grifo da autora).

Além do mais, antes de “dizer” algo do mundo, os recém-chegados *ouvem* a palavra, a *doxa* (δόξα), dos habitantes adultos, pois “[...] no ouvir experimento o mundo, a saber, experimento como aparece o mundo desde a posição de outros. Em cada δόξα se mostra algo do mundo. Não se trata simplesmente de opinião. E o mundo se mostra somente na forma de δόξα” (Id., 2006: 387, tradução nossa). Nesse sentido, no ouvir as opiniões dos habitantes do mundo, cada um tem a possibilidade de aparecer o mundo desde a pluralidade de posições. Não se trata, contudo, de uma multiplicidade de mundos, como se cada um criasse um mundo a partir de si mesmo, mas de um mundo comum a todos, embora visto de diferentes perspectivas. Então, no ouvir, o recém-chegado aprende também a “dizer”, “apropriando-se” e “desalienando” o mundo. Esse “dizer” não significa o mero repetir de palavras e de opiniões, senão poder dizer a sua própria opinião, de modo a mostrar algo do mundo, que é comum e compartilhado com outros, desde a sua posição.

---

<sup>3</sup> “Nenhuma permanência, nenhuma perseverança da existência podem ser concebidas sem homens decididos a testemunhar aquilo que é e que lhes aparece porque é” (Arendt, 2011: 285). Nesse sentido, as gerações mais velhas – os adultos, em geral, e os professores, em particular – são as testemunhas e os responsáveis pelo mundo que preexistia a chegada dos novos. A sua responsabilidade pelo mundo implica transmiti-lo aos recém-chegados, como se o mundo fosse uma espécie de herança a ser legada entre as gerações.

Desse modo, cada recém-chegado, ao dizer *à sua maneira* algo do mundo, revela-se não apenas como um novo *início*, mas também como um *iniciador*<sup>4</sup>. Nessa perspectiva, aparecemos no mundo como um início, por meio da natalidade, e, enquanto iniciadores, na medida em que agimos e falamos. Ao agir e falar na presença de outros, nos inserimos no mundo humano e público, como se fosse um “segundo nascimento”. Em termos arendtianos, “é com palavras e atos que nos inserimos no mundo humano, e essa inserção é como um segundo nascimento, no qual confirmamos e assumimos o fato simples de nosso aparecimento físico original” (Id., 2010: 221).

Os recém-chegados, por meio da ação e do discurso, respondem à promessa de seu nascimento ao iniciar algo novo no mundo, ao mesmo tempo que revelam “quem” eles são. Nesse aspecto, ao agir e falar é como se cada recém-chegado respondesse à questão feita implicitamente a ele: “Quem és?”. Para Arendt, “essa revelação de *quem* alguém é está implícita tanto em suas palavras quanto em seus feitos; contudo a afinidade entre discurso e revelação é, obviamente, muito mais estreita que a afinidade entre ação e revelação” (223). Essa maior afinidade entre discurso e revelação ocorre em razão de que, ao falar na presença de outros, o agente *distingue-se* dos demais ao singularizar-se pela palavra pronunciada, revelando “quem” ele é. Enquanto que somente pela ação não seria possível a revelação do agente, pois,

[...] desacompanhada do discurso, a ação perderia não só seu caráter revelador, como, e pelo mesmo motivo, o seu sujeito. [...] A ação muda deixaria de ser ação, pois não haveria mais um ator; e o ator, realizador de feitos, só é

---

<sup>4</sup> “Por constituírem um *initium*, por serem recém-chegados e iniciadores em virtude do fato de terem nascido, os homens tomam iniciativas, são impelidos a agir [...]. Trata-se de um início que difere do início do mundo, pois não é o início de algo, mas de alguém que é, ele próprio, um iniciador (Arendt, 2010: 221–222).

possível se for, ao mesmo tempo, o pronunciador de palavras. Ação que ele inicia é humanamente revelada pela palavra e, embora seu ato possa ser percebido em seu aparecimento físico bruto, sem acompanhamento verbal, só se torna relevante por meio da palavra falada na qual ele se identifica como o ator, anuncia o que faz, fez e pretende fazer (*Ib.*).

Portanto, a revelação de “quem” o agente realmente é torna-se possível na medida em que a ação estiver acompanhada do discurso. Da mesma forma, o discurso somente faz sentido se acompanhado da ação, pois sem ação não há o que ser revelado por meio da palavra falada. Então, ambos são necessários para revelar “quem” alguém é. Assim, escreve Arendt: “ao agir e ao falar os homens mostram quem são, revelam ativamente suas identidades pessoais únicas, e assim fazem seu aparecimento no mundo humano” (224).

Ademais, para revelar-se “quem” é, cada um precisa estar *entre* homens, ou seja, na presença de outros, da pluralidade, pois “para a confirmação de minha identidade, dependo inteiramente de outras pessoas” (Id., 2012: 636). Assim sendo, “quem” alguém é nunca aparece para si mesmo, uma vez que a sua singularidade depende da presença de outras singularidades. Em outras palavras, “a singularidade humana, a revelação do *quem*, é, desde o início, relativa a outras singularidades” (Leibovici; Tassin, 2016: 151, tradução nossa). Nessa direção, o “quem” nunca está à disposição do agente, de modo que ele possa revelá-lo ou ocultá-lo, deliberadamente. Enquanto que “o que” alguém é – suas qualidades, dons e defeitos – pode ser exibido ou ocultado pelo agente. Com isso, “[...] é quase certo que o “quem”, que aparece tão clara e inconfundivelmente para os outros, permanece oculto para a própria pessoa” (Arendt, 2010: 224). Então, cada ser humano aparece em

sua singularidade única somente diante da pluralidade de outras singularidades.

Por outro lado, a manifestação do “quem” desaparece rapidamente quando o agente deixa de estar *entre* homens, isto é, quando se desfaz o espaço público.

O fato é que a manifestação do “quem” ocorre da mesma forma que as manifestações, notoriamente duvidosas, dos antigos oráculos, que, segundo Heráclito, “não revelam nem escondem com palavras, apenas sinalizam”. É esse um fator básico de incerteza, igualmente notória, não apenas de todos os assuntos políticos, mas de todos os assuntos que se dão diretamente entre homens, sem a influência mediadora, estabilizadora e solidificadora das coisas (227).

Enquanto a estabilidade, a permanência e a durabilidade são próprias do espaço-entre físico e mundano do artifício humano, como, por exemplo, a “mesa”, que se encontra entre duas ou mais pessoas, as separa e as relaciona; o espaço público, por sua vez, enquanto espaço-entre subjetivo, não apenas se sobrepõe ao outro espaço, mas, sobretudo, caracteriza-se pela “intangibilidade”. Pois, enquanto a ação e o discurso não deixam atrás de si nada de tangível, o mesmo não ocorre com a atividade da fabricação, cujos resultados podem ser objetos (a mesa, como mencionado), que adquirem existência independente de seu produtor, permanecendo no mundo por mais tempo. Portanto, a ação e o discurso nada deixam atrás de si de tangível, pois nada “produzem”, a não ser estórias, intencionalmente ou não, que podem ser contadas, narradas.

Se, o “quem” de alguém cessa de manifestar-se tão logo deixe de estar entre homens, então, da mesma forma que o espaço público, a manifestação do “quem” também conserva certa

intangibilidade. Segundo Arendt, “embora plenamente visível, a manifestação de quem o falante e agente inconfundivelmente é conserva uma curiosa intangibilidade, que frustra toda tentativa de expressão verbal inequívoca” (226). Dessa forma, na tentativa de dizer “quem” alguém é, acaba-se no equívoco de dizer “o que” ele é, ou seja, “[...] uma descrição de qualidades que a pessoa necessariamente partilha com outras que lhe são semelhantes [...] com o resultado de que sua unicidade específica nos escapa” (227). Daí que,

Essa frustração tem a mais estreita afinidade com a notória impossibilidade filosófica de se chegar a uma definição do homem, uma vez que todas as definições são determinações ou interpretações de *o que* o homem é e, portanto, de qualidades que ele possivelmente poderia ter em comum com outros seres vivos, enquanto a sua diferença específica seria encontrada determinando-se que tipo de “quem” ele é (227).

Por outra parte, tal intangibilidade, que acompanha tanto o espaço público quanto a manifestação do “quem”, não deixa de ser real como o mundo das coisas visíveis a todos. E essa realidade é chamada por Arendt de “teia de relações humanas”.

A rigor, o domínio dos assuntos humanos consiste na teia de relações humanas que existe onde quer que os homens vivam juntos. O desvelamento do “quem” por meio do discurso e o estabelecimento de um novo início por meio da ação inserem-se sempre em uma teia já existente. [...] Juntos iniciam novo processo, que finalmente emerge como a singular estória de vida do recém-chegado, que afeta de

modo singular as estórias de vida de todos aqueles com quem ele entra em contato, [...] é também graças a esse meio [a “teia de relações humanas”], onde somente a ação é real, que ela “produz” estórias, intencionalmente ou não, com a mesma naturalidade com que a fabricação produz coisas tangíveis (230).

Dessa maneira, na “teia de relações humanas” já existentes, cada recém-chegado se insere como um novo início e iniciador, tendo a possibilidade de revelar-se “quem” é, na medida em que age e fala na presença de outros. Em meio a essa teia preexistente surge a singular estória de vida de cada um ao lado de outras estórias, pois a ação “produz” estórias, do mesmo modo que a fabricação produz objetos tangíveis. Essas estórias podem ser contadas e recontadas, portanto, narradas.

Nesse viés, narrar a estória de vida de alguém é estabelecer uma biografia, que, por sua vez, dota a vida de especificidade humana (*bios*) em relação a vida meramente biológica (*zoe*). Isso porque, a vida especificamente humana é repleta de eventos singulares, que ao final podem ser narrados, resultando em uma história coerente.

O único “alguém” que ela [a história] revela é o seu herói; e ela é o único meio pelo qual a manifestação originalmente intangível de um “quem” singularmente distinto pode tornar-se tangível *ex post facto* por meio da ação e do discurso. Só podemos saber quem alguém é ou foi se conhecermos a história da qual ele é o herói – em outras palavras, sua biografia; tudo o mais que sabemos a seu respeito, inclusive a obra que ele possa ter produzido e

deixado atrás de si, diz-nos apenas o que ele é ou foi (232–233, grifo da autora).

Com isso, ao narrar a singular estória de vida de alguém, estabelecendo uma biografia, se pode saber “quem” o falante e o agente realmente foi ou é. A sua biografia, ao contrário da intangibilidade de sua manifestação, garante certa estabilidade e permanência maior no mundo que o breve intervalo de vida entre o nascimento e a morte. Por outro lado, narrar a estória de vida de alguém é dotar ela de sentido, de significado. Segundo Arendt, “é verdade que o contar histórias revela o sentido sem cometer o erro de defini-lo, realiza o acordo e a reconciliação com as coisas tais como realmente são” (Id., 2008c: 116). E, mais: “aquele que diz o que é [...] sempre narra uma estória, e nessa estória os fatos particulares perdem sua contingência e adquirem algum sentido humanamente compreensível” (Id., 2011: 323). Desse modo, o que torna a condição de *estranho* de cada recém-chegado e do mundo compreensíveis decorre do contar estórias, que podem se tornar parte da História. Nesse aspecto, Arendt escreve: “nenhuma filosofia, nenhuma análise, nenhum aforismo, por mais profundos que sejam, podem se comparar em intensidade e riqueza de sentido a uma estória contada adequadamente” (Id., 2008c: 30-31).

Diante da pergunta “Quem és?”, feita a todo recém-chegado quando nasce, revela-se a sua *condição* de estranho, na medida em que cada um chega enquanto um novo início e iniciador em um mundo preexistente de relações humanas, que, por sua vez, também lhe é estranho. Além disso, a condição de estranho não só acompanha os recém-chegados em seu primeiro aparecimento no mundo, por meio da natalidade, mas mesmo depois de manifestar-se em sua singularidade única, através do agir e do falar na presença de



outras singularidades. Então, chegamos e partimos do mundo da pluralidade como estranhos. Como escreve Arendt,

Nascemos neste mundo da pluralidade, em que pai e mãe estão preparados para nós, preparados para nos receber e dar as boas-vindas, para nos guiar e demonstrar que não somos estrangeiros. Crescemos para ser como todos os demais, porém quanto mais crescemos tanto mais nos tornamos iguais no sentido da unicidade absoluta e insuportável. Logo amamos, e o mundo entre nós, o mundo da pluralidade e do sentir-se em casa, estala em chamas, até que nós mesmos estamos em condições de receber os novos que chegam, os recém-chegados, aos que agora demonstramos aquilo no que já não acreditamos, a saber, que não são estrangeiros. Morremos na singularidade absoluta, estrangeiros, em definitivo, que se despedem depois de uma breve estada em um lugar estranho. O que permanece é o mundo da pluralidade (Id., 2006: 456, tradução nossa).

Portanto, os recém-chegados chegam e partem como “estrangeiros” de um mundo que lhes é também estranho. Mas, a eles são dadas as *boas-vindas* por seus habitantes, ou seja, eles são acolhidos e protegidos na esfera privada do lar e, aos poucos, são introduzidos e familiarizados com o mundo, de modo a sentir-se em casa nele, até que na vida adulta agem e falam com aqueles que agora são seus iguais. Entretanto, para que possamos tanto acolher e proteger quanto introduzir os recém-chegados no mundo, é preciso, antes de qualquer coisa, amar o mundo, o que significa assumir a responsabilidade por ele e pelos novos. Assim, poderíamos dizer que

a primeira e fundamental resposta ao estranho (ao estrangeiro), que somos todos nós no mundo, é o *amor mundi*<sup>5</sup>.

### **3. Apátridas e refugiados: o “estranho” como “um símbolo assustador”**

Os apátridas e refugiados, embora partilhem em certo sentido da mesma condição dos recém-chegados, ao contrário destes, perderam o seu lugar no mundo e, por isso, encontram-se nos limites do artifício humano. Nesse sentido, estão privados de agir e falar, de modo a não aparecerem em sua singularidade única na presença de outros. Dessa forma, muda-se o modo como os apátridas e refugiados *aparecem* e são *vistos* e, por consequência, ocorre uma mudança no significado de sua condição de estranhos. Tal mudança manifesta-se no fato de que não se faz mais a pergunta “Quem és?” a cada apátrida e refugiado, senão “O que és?”. Esta última pergunta diz respeito àquilo que é dado ou *natural*<sup>6</sup>, àquilo que nos diferencia sem *distinguir-nos*, à nossa *absoluta diferença* sem que seja a singularidade propriamente dita. Para Leibovici e Tassin,

As qualidades do *o que*, que diferenciam os seres, não procedem de nenhuma atividade. E são elas as que, no caso dos refugiados e apátridas privados de direitos, eram

---

<sup>5</sup> A noção de *amor mundi*, apesar de atravessar toda a obra de Arendt, nunca fora tratada de modo sistemático. Aqui apenas anunciamos como uma provável *resposta ao estranho*, o que poderemos desenvolver somente em outro texto. Sobre esse assunto Cf. Young-Bruehl, 1993.

<sup>6</sup> No que se refere ao uso do termo “dado”, qualificado muitas vezes por Arendt de “natural”, Leibovici e Tassin interpretam da seguinte maneira: “[...] isso que ali é “natural” é, ao mesmo tempo, construído: essas qualidades, dons, talentos, etc., são de ordem cultural, social, inclusive política. Só que, pelo fato de ser construído e determinado em razão de nossa inserção no tecido social e cultural por mecanismos que nos escapam, esse *o que* somos e nos identifica não é feito por nós ou não é senão indiretamente *obra* nossa” (2016: 148, grifo dos autores, tradução nossa). Nessa direção, “o que” alguém é pode ser considerado como um “produto”, uma “obra”, mas o “quem” nunca é produzido, ele se manifesta somente na ação e no discurso, por meio dos quais aprecemos na qualidade de “atores”.

expostas sem aparecer, isto é, sem que nada permita distinguir nela o ator, o ser atuante e falante sobre a cena pública da aparição (Leibovici / Tassin, 2016: 148).

Desse modo, por não poderem agir e falar na esfera pública, eles estão privados de aparecer em sua singularidade. Nesse sentido, Arendt compreende sua condição de apátrida e refugiado e de tantos outros no século XX em seu novo significado em que não são mais considerados como seres atuantes e falantes, a saber:

Um refugiado costumava ser uma pessoa levada a buscar refúgio por causa de algum *ato* praticado ou *opinião* sustentada. Bem, é verdade que tivemos de buscar refúgio; mas não praticamos nenhum ato e a maioria de nós nunca sonhou em ter qualquer opinião política radical. Conosco o significado de refugiado mudou. Agora refugiados são aqueles de nós que foram infelizes a ponto de chegarem em um novo país sem recursos e terem de ser ajustados por comitês de refugiados (Arendt, 2016: 477, grifo nosso).

Esse novo significado atribuído aos refugiados não diz respeito ao fato de serem aqueles que, em algum momento, teriam cometido um ato e/ou expresso uma opinião e, em razão disso, teriam sido perseguidos em seu país de origem, mas, a algo dado ou natural, seja do ponto de vista biológico, cultural e/ou social. Segundo Arendt,

[...] os novos refugiados não eram perseguidos por algo que tivessem feito ou pensado, e sim em virtude daquilo que imutavelmente eram – nascidos na raça errada (como no caso dos judeus na Alemanha), ou na classe errada (como no caso dos aristocratas na Rússia) ou convocados pelo

governo errado (como no caso dos soldados do Exército Republicano Espanhol) (Id., 2012: 400).

Nesse viés, apátridas e refugiados passaram a ser considerados apenas em razão das qualidades dadas pela simples existência.

Para o ser humano que perdeu o seu lugar na comunidade, a condição política na luta do seu tempo e a personalidade legal que transforma num todo consistente as suas ações e uma parte do seu destino, restam apenas aquelas qualidades que geralmente só se podem expressar no âmbito da vida privada, e que necessariamente permanecerão ineptas, simples existência, em qualquer assunto de interesse público. Essa simples existência, isto é, tudo o que nos é misteriosamente dado por nascimento, e que inclui a forma do nosso corpo e os talentos de nossa mente (410).

Além de não mais pertencerem a qualquer comunidade política, o que significa a perda da cidadania e dos direitos, também perderam o seu lugar no mundo, o que significa o fato de que, como escreve Arendt:

Perdemos a nossa casa, o que significa a familiaridade de uma vida quotidiana. Perdemos a nossa ocupação, o que significa a confiança de que temos alguma utilidade neste mundo. Perdemos nossa língua, o que significa a naturalidade das reações, a simplicidade dos gestos e a expressão espontânea dos sentimentos (Id., 2016: 478).

A casa, a ocupação, a língua, significam alguns modos pelos quais estabelecemos vínculo com o mundo comum, de maneira a sentir-nos

em casa nele. Conseqüentemente, a perda de tais vínculos, significa não se sentir mais em casa em qualquer parte onde se possa ir, pois “[...] perderam todos aqueles elementos do mundo e todos aqueles aspectos da existência humana que são o resultado do nosso trabalho comum, produto do artifício humano” (Id., 2012: 409).

Disso resulta, “[...] a condição de apátrida, que é o mais recente fenômeno de massas da história contemporânea, e a existência de um novo grupo humano, em contínuo crescimento, constituído de pessoas sem Estado” (380–381). Na condição de apátridas, de “sem Estado”, apresenta-se o fato de *não mais e ainda não* pertencer a qualquer comunidade política, de modo que eles constituem um contingente crescente de seres humanos sem direitos. O apátrida é, pois, “um ser que já não é de nenhuma comunidade política, a quem, tanto sua pátria de procedência, como os estados aos quais ele pede a hospitalidade, rechaçam o asilo, está morto para os homens e para seu mundo” (Tassin, 2004: 127, tradução nossa). Assim, eles são nada mais do que “[...] o refugio da terra” (Arendt, 2012: 369).

Frente a isso, Arendt considera que as comunidades políticas altamente desenvolvidas, sejam as antigas cidades-Estados, sejam os modernos Estados-nacionais, nutrem certo ressentimento sobre tudo aquilo que não podem modificar, aquilo que fora dado simples e misteriosamente pela natureza.

Desde o tempo dos gregos, sabemos que a vida política altamente desenvolvida gera uma suspeita profunda em relação a essa esfera privada, um profundo ressentimento contra o incômodo milagre contido no fato de que cada um de nós é feito como é — único, singular, intransponível. Toda essa esfera do que é meramente dado, relegada à vida privada na sociedade civilizada, é uma permanente ameaça à esfera pública, porque a esfera pública é tão

consistentemente baseada na lei da igualdade como a esfera privada é baseada na lei da distinção e da diferenciação universal. A igualdade, em contraste com tudo o que se relaciona com a mera existência, não nos é dada, mas resulta da organização humana, porquanto é orientada pelo princípio da justiça. Não nascemos iguais; tornamo-nos iguais como membros de um grupo por força da nossa decisão de nos garantirmos direitos reciprocamente iguais (410).

Dessa forma, a igualdade própria da esfera pública, assim como ação enquanto capacidade de “[...] agir sobre o mundo comum e mudá-lo e construí-lo juntamente com seus iguais” (400–401), se vê inepta em relação àquilo que é dado pela natureza. Nesse viés,

O cenário obscuro do que é simplesmente dado, o pano de fundo constituído por nossa natureza imutável, adentra a cena política como elemento *alheio* que, em sua diferença demasiado óbvia, nos lembra as limitações da atividade humana — que são exatamente as mesmas limitações da igualdade humana (411, grifo nosso).

Ora, tanto a ação quanto a igualdade estão circunscritas à esfera público-política não podendo ser ampliadas para outras esferas da vida humana. Embora se possa produzir o artifício humano, modificá-lo, nada se pode fazer em relação à diferença específica de cada um dada desde o nascimento. Isso, contudo, gera a insistência de homogeneização dos indivíduos, principalmente, promovidas pelos Estados-nacionais e, posteriormente, pelos Estados totalitários. Conforme Arendt,

A razão pela qual comunidades políticas altamente desenvolvidas, como as antigas cidades-Estados ou os modernos Estados-nações, tão frequentemente insistem na homogeneidade étnica é que esperam eliminar, tanto quanto possível, essas distinções e diferenciações naturais e onipresentes que, por si mesmas, despertam silencioso ódio, desconfiança e discriminação, porque mostram com impertinente clareza aquelas esferas onde o homem não pode atuar e mudar à vontade, isto é, os limites do artifício humano (*Ib.*).

Nos limites do artifício humano encontram-se inicialmente todos os recém-chegados que, sendo aguardados e acolhidos, tão logo passam a fazer parte de um mundo comum. No entanto, os refugiados e apátridas estão nos limites do mundo humano, pois não pertencem a qualquer comunidade política, tampouco possuem um lugar nesse mundo que possam chamar de lar. Então, nos limites do artifício humano, a condição de estranho de apátridas e refugiados apresenta um sentido negativo, por assim dizer, qual seja: “o “estranho” é um *símbolo assustador* pelo fato da diferença em si, da individualidade em si, e evoca essa esfera onde o homem não pode atuar nem mudar e na qual tem, portanto, uma definida tendência a destruir” (*Ib.*, grifo nosso). Assim sendo, o estranho é *visto* como *assustador*, pois, ao encontrar-se nos limites do mundo humano, se expõem em sua elementaridade natural, isto é, a *absoluta diferença*.

O grande perigo que advém da existência de pessoas forçadas a viver fora do mundo comum é que são devolvidas, em plena civilização, à sua elementaridade natural, à sua mera diferenciação. Falta-lhes aquela tremenda equalização de diferenças que advém do fato de

serem cidadãos de alguma comunidade e, no entanto, como já não se lhes permite participar do artifício humano, passam a pertencer à raça humana da mesma forma como animais pertencem a uma dada espécie de animais (411-412).

Desse modo, ao pertencerem somente à "raça humana", eles perderam todas as suas qualidades que possibilitam serem reconhecidos por seus semelhantes. Eles não são outra coisa do que um ser humano *qua* ser humano. Conforme Arendt,

[...] o instante em que uma pessoa se torna um ser humano em geral – sem uma profissão, sem uma cidadania, sem uma opinião, sem uma ação pela qual se identifique e se especifique – e diferente em geral, representando nada além de sua individualidade absoluta e singular, que, privada da expressão e da ação sobre o mundo comum, perde todo o seu significado (412).

Nesse sentido, apátridas e refugiados estão na sua mais absoluta diferença, em que: "[...] a pessoa não é vista como uma figura humana; é mais como uma figura do aterrorizante "estrangeiro", com o qual não temos nada em comum, o intruso que molesta e torna-se insuportável em um mundo organizado e do qual não está autorizado a participar" (Leibovici / Tassin, 2016, tradução nossa). Dessa forma, o significado do estranho muda de tal forma que os apátridas e refugiados, ao contrário dos recém-chegados, não são aguardados e acolhidos, tampouco lhes são dadas as *boas-vindas*. Assim, pelo fato de não mais pertencerem ao mundo humano, eles são transformados em uma massa de seres supérfluos. Enquanto supérfluos, eles podem ser eliminados como se nunca tivessem existido. Eis, então, a



possibilidade sempre eminente de *políticas de extermínio*, explícitas ou implicitamente, para os apátridas e refugiados.

#### **4. Considerações finais**

Por fim, ao tomarmos como ponto de partida interpretativo a pergunta pelo estranho de Waldenfels, encontramos, ao menos, dois modos de aparecer do estranho na obra de Hannah Arendt. O primeiro, interpretamos a partir daqueles considerados como recém-chegados que, por meio da natalidade, chegam enquanto *novos* e, por conseguinte, estranhos em um mundo preexistente de relações humanas, o qual também lhes é estranho. Embora cada recém-chegado nasça em um mundo como um estranho, os habitantes adultos os recebem, dando-lhes as boas-vindas. Pois, a cada novo nascimento, renova-se a esperança de novos começos e do aparecimento de novas singularidades, o que renovaria o mundo da pluralidade. Porém, essa renovação somente acontece na medida em que cada um tem a possibilidade de agir e falar na presença de outras singularidades, de modo a responder à pergunta implícita feita a todo recém-chegado pelos habitantes do mundo: "Quem és?". Então, pela ação e pelo discurso no espaço público, cada qual se revela "quem" realmente é, ou seja, revela-se em sua singularidade única, que, por seu turno, adquire somente permanência e sentido uma vez que é transformada em uma estória, em uma biográfica, narrada por outros.

O segundo modo do aparecer do estranho em Arendt fora compreendido como um "símbolo assustador", que se expõe e é visto nos apátridas e refugiados, uma vez que estes perderam seu lugar no mundo humano. Isso significa que, do ponto de vista político, não pertencem mais a qualquer país, deixaram de ser cidadãos, não possuem mais papéis (documentos), não estão mais sobre a proteção da lei, enfim, eles não têm mais direitos. Também significa, do ponto

de vista existencial, não possuem mais um lar, não terem um emprego e não poderem falar a própria língua. Em razão disso, eles estão privados de agir e falar na presença de outros e, por consequência, não podem revelar “quem” são, mas somente “o que” são. Então, a eles resta aquilo que é dado desde seu nascimento, a saber, a sua absoluta diferença. Dessa forma, se encontram nos limites do artifício humano, onde ninguém os reconhece como semelhantes, de modo que, ao contrário dos recém-chegados, os apátridas e refugiados não são bem-vindos e aonde quer que vão, despertam medo, ódio, preconceito e discriminação. Portanto, por não terem um lugar no mundo, eles nada mais são do que uma massa de seres supérfluos a vagar sobre a Terra.

## Referências

- Almeida, V. S. (2013). Recém-chegadas e estranhas: as crianças e o mundo comum na obra de Hannah Arendt. *R. Educ. Públ.* Cuiabá, v. 22, n. 49(1): 229–247. Disponível em: <http://periodicoscientificos.ufmt.br/ojs/index.php/educacaopublica/article/view/912/713>> Acesso em: 01 jul. 2013.
- Arendt, H. (2006). *Diário filosófico 1950-1973*. Trad. Raúl Gabás. Barcelona: Herder.
- Arendt, H. (2008). Compreender e política (As dificuldades de compreender). In Arendt, H. *Compreender. Formação, exílio e totalitarismo (ensaios)* (pp. 330-346). Trad. D. Bottman; organização, introdução e notas J. Kohn. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG.
- Arendt, H. (2008a). A imagem do inferno. In: Arendt, H. *Compreender. Formação, exílio e totalitarismo (ensaios)*. Trad. D. Bottman; organização, introdução e notas J. Kohn. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 226–233.

Arendt, H. (2008b). *A nação*. In: Arendt, H. *Compreender. Formação, exílio e totalitarismo (ensaios)*. Trad. D. Bottman; organização, introdução e notas J. Kohn. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 234–239.

Arendt, H. (2008c). *Homens em tempos sombrios*. São Paulo: Companhia das Letras.

Arendt, H. (2010). *A condição humana*. 11 ed. Trad. R. Raposo e rev. A. Correia. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

Arendt, H. (2011). *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva.

Arendt, H. (2012). *Origens do totalitarismo*. Trad. R. Raposo. São Paulo: Companhia das Letras.

Arendt, H. (2014). *A vida do espírito*. Trad. C. A. R. de Almeida; A. Abranches; H. F. Martins. 4 ed. Rio de Janeiro: Civilização brasileira.

Arendt, H. (2016). *Nós, os refugiados*. In Arendt, H. *Escritos judaicos*. Trad. L. D. M. Mascaro, L. G. de Oliveira, Tiago D. da Silva. Barueri, SP: Amarillys, 477–492.

Benhabib, S. (2005). *Los derechos de los otros. Extranjeros, residentes y ciudadanos*. Trad. G. Zadunaisky. Barcelona: Gedisa.

Bárcena, F. (2006). *Hannah Arendt. Una filosofía de la natalidad*. Barcelona: Herder.

Bárcena, F. & Mèlich, J.-C. (2000). *La educación como acontecimiento ético. Natalidad, narración y hospitalidad*. Barcelona: PAIDOS.

Courtine-Denamy, S. (2004). *Estrangeiro no mundo*. In Courtine-Denamy, S. *O cuidado com o mundo. Diálogo entre Hannah Arendt e alguns de seus contemporâneos*. Trad. Maria Juliana Gambogi Teixeira. Belo Horizonte: Editora UFMG, 41–60.

Heuer, W. (2009). *Una imagen de los refugiados: experiencia, visibilidad e imaginación*. *Cuadernos del Ateneo*, n. 29: 35–46.

Disponível em:

<<https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/3895903.pdf>> Acesso em: 10 nov. 2016.

Lafer, C. (1997). A reconstrução dos direitos humanos: a contribuição de Hannah Arendt. *Estudos Avançados*, 11(30): 55–65.

Leibovici, M.; Tassin, E. Puralidad. Porcel, B.; Martin, L. (2016). *Vocabulario Arendt*. Rosario: Homo Sapiens Ediciones, 139–158.

Tassin, E. (2004). El hombre sin cualidad. *Eidos. Revista de Filosofía de la Universidad del Norte*, n. 2: 124–149.

Waldenfels, B. (1998). La pregunta por lo extraño. In *Seminario de Metafísica* (Madrid. Anales). Madrid: Publicaciones Universidad Complutense, 85–98.

Waldenfels, B. (1997). Respuesta a lo extraño. Rasgos fundamentales de una fenomenología responsiva. *Daímon. Revista de Filosofía*, n. 14: 17–26.

Young-bruehl, E. (1993). Hannah Arendt. Valencia: Edicions Alfons el Magnánim.

# Why Those Who Disregard Foreigners Despise Themselves

Vinicio Busacchi

*... E non sapeva più  
vivere  
nella tenda dei suoi  
dove si ascolta la cantilena  
del Corano  
gustando un caffè*

*E non sapeva  
sciogliere  
il canto  
del suo abbandono  
G. Ungaretti, In memoria*

[... And he had forgotten how/ to live/  
in his people's tent/ where one listens  
to the chant/ of the Koran/ sipping a  
coffee// And he had forgotten/ how to  
release/ the song of his abandon].

## Abstract

*What we are experiencing today in different ways on social, national and international levels because of the flow of migrants and the populist backlash is not separated from the sense and the task of our personal existence, from the way we can and must realise ourselves. Following Paul Ricoeur's three different discursive axes within which the dialectic tensional intersection of crisis and conflict reach a significant speculative level, a careful analysis deepens the intertwining of historical, cultural and anthropological factors, demonstrating that those who disregard foreigners despise themselves.*

**Keywords:** foreigner, personal emancipation, dialectics, recognition

## 1. Introduction

With the Arab Spring, the generalised destabilisation in the Middle East and the devastating war in Syria, the flow of migrants has assumed colossal dimensions, transforming the blue Mediterranean Sea into a place of biblical, extreme and devastating facts, of miraculous and cursed events. Philosophical reflective and critical reasoning does not have speculative discourse as its sole *territorium*, above all when it intends to claim and cultivate sensitivity and values that are declared humanistic with regard to dramatic issues such as the issue of migrants and refugees. No humanistic bulwark is built up with words alone, especially if we are dealing with the question as middle-class Europeans who tend more and more to stay indifferent to the numerous defensive manifestations of an increasingly populist and xenophobic Europe<sup>1</sup>. The fact is not new; European history has been a history of darkness and division since ancient times, and extremism is always ready to rise again everywhere, even beyond the specific discourse concerning Europe. In this, the action of evil seems increasingly more acute and industrious compared with the good, which tends to doze off and not notice things until it 'has the blade pointed in his throat', so to speak.

However, numerous positive resources exist and more constructive forces can be brought into the field than negative and destructive ones. What we are experiencing today in different ways on a social, national and international levels is not separated from the sense and the task of our personal existence, from the way we

---

<sup>1</sup> On the theme of migrants, one of the most dramatic memories of my youth goes back to 27 March 1997. That day, referring to the Albanese migrants coming in Italy, Irene Pivetti at that time member of the Lega Nord, parliamentarian of the Republic and former President of the Chamber of Deputies (from 1994 to 1996) declared in a scandalous public communication: 'Rebut them at sea!'. The following day (what an obscure coincidence of words and facts!), the military ship Sibilla rammed in the Adriatic Sea the Albanian ship Kater I Rades causing the death of 108 migrants.

can realise ourselves. The determination and willingness to face challenges and progress generates much more vitality and creativity. In this, I embrace a fairly Hegelian conception of human emancipation, that is, a conception of emancipation closely linked to the struggle for freedom and justice.

In this paper, I will try to show how anthropological philosophical models, such as that of contemporary French philosopher Paul Ricoeur, point out how one's challenge towards oneself is the first and most important field of emancipation. The struggle against the numerous forms of 'tyranny', servitude, negative power and destructiveness has a close connection with this personal inner-self challenge.

Democracy can be tyrannical and crushing. Democracy goes into crisis when it stops progressing, when it lacks control and corrective tension. This point has been significantly underlined by Jürgen Habermas. In a 2008 editorial (published in *Frankfurter Allgemeine Zeitung*) he compares the potential and perhaps actual decline of capitalist democracies and markets to the decline and collapse of tyrannies and totalitarianism<sup>2</sup>.

## **2. Around Crises and Conflicts**

The matrix of the possible degeneration and collapse of democracy has been identified since the time of Plato. Plato describes with precision the structural mechanisms of the decay of democracy and of its sliding into anarchy. This degradation directly affects the decline of social customs and moral life. For Ricoeur, democracy is *an ideal in the making*. More than reality there is a social and moral

---

<sup>2</sup> Closing an introductory presentation at the conference with the (former) minister of foreign affairs Frank-Walter Steinmeier (Berlin, 23 November 2007), he explains that democracy and the market economy are not immune to self-destruction exactly as totalitarian systems. And if on the one side it is true that, unlike these, they have built-in brakes, then on the other side, the brakes also require continuous overhaul and maintenance (see Habermas, 2009).

*condition* requiring a perpetual battle that those who are living at the present time have the task of carrying on. When a crisis appears in democracy, it means that something is interfering or even stopping this search for perpetual progress. In fact, democracy is an idea in the making and in combat, and the crisis is a moment in history whose momentum must be regained (Ricoeur, 1947: 300). Democracy is not an ideology, first and foremost it is '*une pratique, c'est-à-dire une action, un combat, un 'drame' au sens propre du mot*' (302). Individualistic, totalitarian, anarchic or reactionist crisis determines the destruction of the responsible and active citizen who is the foundation of democracy.

Today, individualism constitutes the predominant mentality; it is an individualism that can generate ruthless and inhuman indifference. Following the French philosopher, I say that the current decay of democracy which parallels the spread of populism, antiestablishmentarianism, xenophobia and the like is directly connected to a distorted dialectic conflict/crisis within oneself toward oneself, as well as between individuals and the social world. Ricoeur identifies three different discursive axes within which the dialectic tensional intersection of crisis and conflict reaches a significant speculative level. They are overlapping and intertwined axes, which are useful to reconsider in a re-actualising perspective.

Somehow, we are already pursuing the first axis, as it is placed between critical conscience, the 'logic' of civic conduct and the life of public institutions. The second axis is thematically placed between philosophy of history and critique of modernity, and it is essentially deepened by Ricoeur from the philosophical moral perspective, as revealed in the 1988 paper '*La crise: un phénomène spécifiquement moderne?*'. In this work, a generalised use of the notion of crisis emerges. Ricoeur uses it to make reference to Marcel Mauss, which provides him with a way to recognise within the phenomenon of the



crisis the configuration of ideas and values through which a society understands itself (see Id., 1988: 10). However, every 'regional' use has, to a certain extent, generalisable aspects (which can be coordinated within the framework of the 'total social fact' [Mauss]). (1) The notion of crisis as a medical determination can be applied in a generalising manner to social reality, interpreting it as a kind of 'body' (social body). (2) The pedagogical sense of crisis has shown itself to be fertile in generalisation already through the example of Kant's criticism. (3) The political sense(s) of crisis connects on the one hand the crisis of the question of legitimisation, i.e. crisis of legitimacy, and on the other hand crosses the problematic of ethical nature ('insofar as the legitimisation of power refers to the axiological configuration by which society defines itself' [11; trans. V.B.]). Such a critical and practical register of discourse seems to me not only to characterise this analysis of the historical social decline into crisis and conflict but to offer a comprehensive view for developing useful consequences reflecting around our current times. A third axis is disposed between the pole of an anthropological philosophical research concerning human identity and the way in which we develop personal identity and the pole of a theory of (human, social and political) recognition. No civic conduct or institutions exist that are not linked to the emancipation of individuals and peoples, and without emancipation of individuals and peoples there cannot be civic and institutional progress.

Let us follow the question of democracy (first axis) for a further step. The crisis is part of the contemporary history of democracy as such, because democracy is a living historical fact and an idea in perpetual action and movement. This formula combines two different understandings of the notion of crisis and democracy: in fact, if on the one side it is by embracing the perspective of historical knowledge and political science that we may make a clear reference

to democracy as something of historical and living in progress, on the other side it is by embracing a specific practical philosophical perspective that we may say that it has to do with something in perpetual, civic and moral action. This point of view parallels Ricoeur's view that goes even beyond claiming for 'religious' explanations. The 1972 paper 'Le conflit: signe de contradiction ou d'unité?' problematises the reflective and experiential aporia of putting together the interpretation of conflict as a pivotal element of historical progress and the practical religious prescription of 'love each other'. Ricoeur develops two interesting criticisms around this question. The first attacks the illusory idea that conflict will be diminished by the extension of the prescience; quite the opposite, in fact, it is destined to increase as the consequence of the exercise of control and other 'stuffs', such as planning and rationalisation, that are connected to the ideology of prescience. In addition, the nature of political decision in itself is to be a non-reducible source of conflict. In fact, 'the character of decision, which is attached to the political as such, with its procession of constraint, force and violence, seems (...) an unsurpassable trait of political action as such' (Id., 1972: 191; trans. V.B.). Hence, the inevitability of conflict and its fertility emerge as structural consequences together with their counterpart (which follows an identical 'logic') that is the reactionary effect, which proposes a pacified and freed new government for the people via (again) conflict (that is, via an anti-establishment populist approach, for example by mobilisation of resentment). 'Hegel had already meditated on this abrupt reversal of the theoretical negation of the conflict to the destructive fury of the Terror' (*Ib.*); and similar consequences emerge analysing the Marxist theme of the class struggle. At the end, 'there is an irreducibility of the socio-political conflict to the situation of dialogue borrowed from our interpersonal experience' (192).

Reflecting around the theology of love, Ricoeur underlines how no room exists for ideological use of it in politics. In fact, it must be relocated within the original context of a global theological preaching from which it draws a variation more in the sense of the justice of living than of the politics of living, and with which it reveals its nature as a specific conflict generator. Obviously, the theology of love participates in social and political dialectics, but it must be rediscovered and replaced in a wider and more comprehensive manner together with the communitarian and cosmic dimension of living. Conversely, a common ideological translation of the theology of love is given in its unilateral reduction to a singular model, that of dialogue, behind which the attitude and strategy of the camouflage is often at work. If this first criticism attacks the ideology of (false) dialogue (that is dialogue without effective dialectics, but is formal and superficial, as it is still widespread today), then the second criticism aims to unmask the widespread of an ideological approach to conflict determined by a 'diffuse Hegelianisation of all our thoughts and all our behaviours' (193), that parallels the elevation of all conflicts to a cultural phenomenon. At the end, 'son souci lancinant est de vouloir le conflit pour le conflit, afin de provoquer par la polarisation une sorte de *catharsis* sociale' (*Ib.*). As the political discourse, public communication aims to investigate the logic of events from this perspective. It is a simplified way that mirrors a generalised limit in terms of understanding and emancipation. And because of that, the migrant becomes *a priori* a source of difficulty, an inevitably negative and problematic counterpart. The foreigner 'opposes us', he/she is 'against our order', 'our culture' and 'our values' etc. Why does a limitation exist in terms of personal and social emancipation behind similar statements? Because, as our discourse becomes more and more enlightening, the horizontal, interrelational plane of personal or

social relation with the foreigner(s) perpetually crosses the vertical plane of oneself with himself/herself, that is of oneself with the one's inner foreigner, with the alterity within us (*hic sunt leones*). The phenomenon of challenges, conflicts and changes touches the knot of individual responsibility, according to an idea of progress or emancipation, which somehow pushes back to Hegel. At the end, 'only the one who keeps in the deepest part of his conviction the demand for a synthesis of freedom and meaning, of arbitrariness and of institution can live sensibly the central conflict of modern society' (201).

On the one side, we have the fact of a perpetual sequence of conflict and crisis that parallels the many challenges of lives at a personal and social level and that has potential for progress and emancipation. On the other side, an improper, ideologised understanding exists of this dialectic between conflict and crisis that must be thematised and recognised. In some ways, it has even more distorting effects in Europe, because movements, encounters and clashes of peoples across its lands have been a European phenomenon since the beginning of its history. Actually, it is Europe's *ethos* (see Id., 1992). Somehow, crisis is always potentially a 'carrier' of something positive and productive, and not necessarily via violent conflicts and rivers of blood. Europe is a land of disastrous things, as well as a land of invention, beauties and values. It is a generous land, even, with about 40 million foreigners who are residents.

Following Ricoeur's line of reasoning as developed in the papers we are referring to, I underline how *crisis is modernity itself*.

Philosophical analysis is helping us to understand that to say 'crisis' is not the same as saying 'ruin' or 'destruction'. It is not the catastrophe and it is not the end, exactly as a crisis of migration does not constitute a problem or something negative *a priori*. History

clearly shows that the European *ethos* has been characterised since its rise for the movement of peoples through its lands<sup>3</sup>. Thus, in Europe (or elsewhere), there are neither pure races, nor pure ethnic groups, nor pure nationalities, if by 'pure' we mean something 'not contaminated' by the foreign presence, by the passage of the foreigner. Each one of us has foreign ancestors in his/her lineage and (then), historically genealogically speaking, is a foreigner in his/her proper homeland. The essence of Europe is not just cultural arrogance and colonialism. Europe is also flowering with new knowledge, new possibilities and new hopes. Today, Europe has the double face of Janus: on the one side, it has the look of wisdom, and on the other side, it has the look of deconstruction.

Europe is a cultural paradise populated by devils, festive lambs and silent, well-mannered persons. And a new unstoppable stream of migrants is entering it to shake things up.

### **3. The Crisis is the Possibility**

As mentioned, Ricoeur identifies different uses of the notion of crisis. Among these, the gives us medical clinical use, in which 'crisis'

---

<sup>3</sup> This is a universal and international fact, beyond the specific case of Europe. In 2015, the broadcast datum for international migrants was up from 247 million of people, with 65.3 million forced migrants. As the International Migration Report 2017 writes, 'The number of international migrants worldwide has continued to grow rapidly in recent years, reaching 258 million in 2017, up from 220 million in 2010 and 173 million in 2000' (International Migration Report, 2017: 5). In addition, it underlines the following: 'The global level of forced displacement across international borders continues to rise. By the end of 2016, the total number of refugees and asylum seekers in the world was estimated at 25.9 million, representing 10.1 percent of all international migrants. The developing regions hosted 82.5 percent of the world's refugees and asylum seekers. In 2016, Turkey recorded the largest refugee population, hosting some approximately 3.1 million refugees and asylum seekers. The country experienced the most significant increase in the refugee population since 2000 when it hosted just over 3,000 refugees. In 2016, the second largest country of asylum was Jordan, hosting around 2.9 million refugees, followed by the State of Palestine (2.2 million), Lebanon (1.6 million) and Pakistan (1.4 million). Germany (1.3 million) and Uganda (1.2 million) also hosted more than one million refugees and asylum seekers in 2016' (7-8).

indicates a critical moment in the course of a certain disease, and the psycho-physiological and pedagogical use related to the evolutionary age, where the crisis is the growth that marks the transition from one age of life to another, emerging as particularly significant and fertile. By following the meaning mirrored through the second use, we may say in general that to live a moment of crisis is to leave a moment of change, and the acceptance of such a challenge is not accepting the crisis as such or suffering from it. Accepting the challenge of the crisis means, in fact, to live the change that creates a way of challenging the possibilities of change and contributing to its realisation. Thus, under this perspective, 'challenging the possibilities' becomes per se to change. 'To change' is 'to live'. In fact, the struggle against the present resistances, the commitment to overcome the limits of present circumstances and the effects of past actions give no other possibility than the opening of the doors of the future. Challenging moments of crisis generate and regenerate new strength and hope. As a Europeanist in a similar mould to Habermas, Ricoeur is aware of the many difficulties that Europe faces because of its strong nationalistic identities and specificities nourishing hope for the Europe of tomorrow. Habermas is a rationalist thinker and a philosopher of communication and institutions. I take the liberty of expressing my opinion by arguing that although I understand his conception and embrace a large number of his considerations and proposals, I do not share his basic approach, which seems to me to be both positively pragmatic and excessively formalising. The challenges of today and tomorrow's Europe are not only challenges for rationality. They would not be won by the rationalised order of bureaucratic systems nor via the rationalisation of the relationships.

#### **4. Communicative Distortions About Migrants: A Factual Survey Around the Italian Case**

Today, pessimism seems to be hailed as expressive of a 'more realistic' attitude compared with optimism. The disenchanted pessimist seems more realistic, where looking for the positive seems to be of no use. The negative act attracts and substantiates more breaking news. Even the media operate systematically in accordance with these sorts of criteria of obscure emotionality.

I do agree with what Habermas underlines in this regard, starting from the consideration of the role of the great media in the formation of public opinion and democratic will. An effective and professional public communication deploys an essential force of stimulus and orientation for the formation of public opinion and the will of the citizens, which at the same time forces the political system to transparency and correct alignment. Without the impulses of a press capable of making an opinion and providing reliable information and accurate analyses, the public sphere can no longer produce these energies (see Habermas, 2008).

Today, the issue of migrants is an emblematic case in this regard. On the one side, we have been listening for years to many authentic news items reporting on true cases of suffering and desperation, of tragedies, from Lampedusa and the like. On the other side, such news also features torrents of rhetoric filled with populism.

The Italian case is emblematic in many ways because of the populist momentum we are living now, because the different sensitivity people experience is within the public debate at a general communicative level (new media included) as well as political and politico-religious levels. However, the Vatican and the many different humanitarian and social organisations directly or indirectly related to the Catholic Church played and are still playing a positive role.

National research by the Faculty of Communication Science, University of Rome 'La Sapienza' (2009) concerns immigration, refugees and the Italian media (*Ricerca nazionale su immigrazione e asilo nei media italiani*). Among other things, we learn that 'foreigners appear more frequently than Italians when they are responsible for, or victims of brutal events such as sexual violence (more than triple: 24.1% against 7.2%), personal injuries (more than double: 24.1% against 10.9%), assault (17.0% vs. 4.4%) or finally theft (11.3% vs. 8.7%)'. The portrait of foreigners immortalised by the media can then be subsumed as follows: It is often of a criminal, it is of a male (nearly 80%) and his personality is covered from the detail of his nationality or ethnic origin (which is often present in the titles of the news)' (Morcellini, 2009: 2-3; trans. V.B.). Out of a sample of 5,684 news reports examined during the survey, only 26 spoke of immigration without linking it to security (see Id.: 3). Former UNHCR regional representative for Southern Europe (1998-2012) and former president of the Chamber of Deputies (2013-2018) Laura Boldrini underlined that 'the study shows, in a scientific way, how Italian medias have been reproducing, for years, the same stereotype on immigration, without reflecting that it is a phenomenon in constant and rapid evolution. Italian medias have not updated their way of talking about it, neither the terms of language, which is poor, reductive and diminishing, least of all in the contents. One speaks of immigration almost always in relation to the facts of crime, judicial facts and landings' (quoted in Sciortino, 2011: 21; trans. V.B.). This research was undertaken about ten years ago, but I suspect that things are worsening. This rejection of foreigners must be a visceral response of the Italians, amplified by the media, because it is impossible to imagine that Italians have forgotten that just few decades ago they were a people of migrants (across the United States of America, Belgium, Germany,



Argentina and other countries). The waves of migration have always aroused fears and overreactive behaviours. All countries tend to 'defend' their lands and close the gates. However, experience shows that, if well managed, the arrival of migrants is not a danger. On the contrary, it enriches social, economic and cultural exchanges (see *Id.*: 15–16). Together with its 'security package' (Law 94 of 15 July 2009), Italy has a strong need of an 'integration package', which should come first (see *Id.*: 25). Behind this reasoning are multiple arguments of historical, cultural, humanistic and civic order. In addition, we may consider even pragmatic aspects, as the Fondazione Leone Moressa's annual reports concerning the economy of immigration. The reports show highly significant data. In the 2014 report, we read, for example, that 'despite the [2008's] economic crisis, foreigners continue to be an important component of our economic system. (...) During the five-year period 2008–2012, the importance of foreign presence increased both among workers and taxpayers. In 2008, foreigners made up the 7.5% of the total number of employed persons, while those born abroad represented 7.8 % of the total number of registrants. In 2012, the incidence of the immigrant presence rose to 10.2% among workers and to 8.5% among taxpayers' (Fondazione Leone Moressa, 2014: 74; trans. V.B.). In addition, 'Overall, the revenue from taxpayers born abroad is € 6.74 billion, that is 4.4% of the total revenue, a value higher than that recorded in 2011 (€ 6.56 billion)'. In the 2017 report, the Fondazione indicates that in 2015, the revenue is € 11.5 billion or 5,2% of the total revenue (see *Id.*, 2017: 6). 'Despite the 2008 crisis, between 2009 and 2012 the percentage of immigrants on the total taxpayers who pay a positive net tax has grown steadily, albeit slowly, from 6.8% in 2009 to 7.2% in 2012' (*Id.*, 2014: 86). Finally, 'In Italy, the 497,000 companies led by foreigners contribute, with 85 billion euros, to the creation of 6,1% of the national added value'

(141). The 2017 report shows that the national gross added value increased up to 8.9%, recording that in 2016, more than 571,000 companies were led by foreigners (with 94.2% of exclusive foreigner conduction) (see *Id.*, 2017: 7).

I rehearse here some data on economic income so that the most markedly pragmatic minds can start pondering. The counter-argument that foreigners can earn and contribute because they 'steal work' from the Italians is an unfounded argument. A 2008 Banca d'Italia (Italy's Central Bank) report highlights that a considerable part of the work done by foreigners is not work that many would like to do at equal wages and environmental conditions. In addition, the work of many foreigners allows many Italians, especially women, to work outside their home (see Sciortino, 2011: 25–26). In addition, as Italians, we have become less flexible in relation to issues such as working hours, mobility and displacement.

I believe that the real knot of the current challenge 'launched' by the migratory movement is a challenge both to our democracy and to our civic, moral and personal emancipation. We have the right to correct and complete information, as much as we have the duty to conduct prompt action and an open, *argumentative* communication. It is not fair that through an ideologised concept of 'freedom of speech', we can make legitimate and acceptable any communicative distortion. Everyone has personal challenges to carry forward of him/her toward himself/herself, first, because everyone has the 'foreigner', the alterity inside.

## **5. The Foreigner inside**

It is time to come back to the discursive axes of intertwining of crisis and conflict through which Ricoeur identifies a significant series of speculative aspects that we are applying to the current phenomenon of migration and the acceptance/refusal of foreigners across Europe.

Together with the previously considered historical and cultural arguments, we must move now towards the main discourse, which is placed between theory of recognition and anthropological philosophy. As a restarting point, we may consider Ricoeur's 1998 paper 'La crise de la conscience historique et l'Europe', which focuses on the theme of human consciousness, starting from a perspective that directly connects it between historical knowledge and future, and between experience and project. Ricoeur uses Koselleck's two poles of 'space of experience' and 'horizon of expectation' as the elements of a perpetual dialectics that determines historical consciousness. This is human consciousness, something connected to the historical dimension of the human being and to its creative openness towards the new. The specific characterisation of the European historical consciousness can emerge from the typical way in which Europeans experience their present and live their horizon of expectation. As Ricoeur explicitly asserts in this paper, 'The crisis is not a contingent accident, much less a modern disease. It is constitutive of the European consciousness' (Ricoeur, 1998: 30; trans. V.B.). This is determined from the significant and strong fragility generated by its jagged cultural and identitarian composition which makes up this consciousness, and fragility and pathology share a certain degree of proximity and interconnection. The crisis of the European consciousness is shown to be pathological in two aspects at least, according to Ricoeur: first from the aspect of memory, for the paradox of the abuses of memory and forgetting (see also Id., 2004: 443ff) and second from the aspect of the future or horizon of expectation, for the fact that Europe is experimenting with a poverty of substance. Such a double pathology is not without impact and consequences on our present time, because the present is the place of dynamic and dialectic conjugation between the space of experience and the horizon of action, i.e. between reflection and

creation. There is empty initiative when future perspective has no substance, and no fertile ideas are present if consciousness is lacking in historical sensitiveness, knowledge and awareness. 'This is the reason why we see here and there a privatisation of desires and projects, a cult of short-sighted consumerism. At the origin of this movement of retreat one discerns without difficulty a disengagement with respect to any civic responsibility. (...) Individualism, which is often regretted without analysing it, is probably only the effect of the withdrawal movement out of wanting to live together and out of the civic contract that ratifies the latter. Here again, the pathology of the social bond only makes visible the extreme fragility of such a bond' (Id., 1998: 31).

Somehow, Ricoeur's solution comes from the same pathological factors or aspects. First, the fragility of cultural variations and fragmentations suggests a productive reference to migration as a reunifying and creative movement of people across lands. Secondly, the present effect of rampant individualism suggests renewing the reference to communities of life (just making the effort to reexperience something similar to). And thirdly, the emptiness in projects and perspectives invites a deep critical reflection around the human condition and its meaning, overcoming the pathologies of memory via a collective narration and the exchange of testimonies. The solution of historical narration among migrants in the European space collects these elements in a first productive and significant solution.

Ricoeur also indicates a practical cure more specifically aimed at the sense of the future, which is the cure of innovation via renewing the dialectic of innovation and tradition, that is, to 'release the broken promises of the past' (34). This cure must go in parallel with the 'integration into the same horizon of waiting of heterogeneous modalities of anticipation' (*Ib.*), which means to accept and

recognise the other, the foreigner and the bearer of alternative values or vision and the foreigner. This is the most difficult challenge. It is not an impossible task, but a utopia at least. However,

‘l’important est que nos utopies soient des utopies responsables, qui tiennent compte du faisable autant que du souhaitable, qui composent non seulement avec les résistances regrettables du réel, mais avec les voies praticables tenues ouvertes par l’expérience historique’ (35).

As Weber explains, the morality of conviction must go hand in hand with the morality of responsibility. I stress the validity of this point of view by following a line of speculative reasoning and construction that puts in constrictive connection the question of migrants and foreigners with the process of personal emancipation. This discursive line finds corroboration in Ricoeur’s anthropological philosophy as developed in his book *Oneself as Another* (1990) via a hermeneutical phenomenology of the self through which he not only incorporates his previous research on the unconscious and Cogito’s internal alterities but also profiles *imputability* as one of the constitutive components of the *capable human being*. This represents a clear reference to the social sphere and a clear recognition of how the social and moral dimensions are within inner human life.

Multicultural humanism must nurture the life of our diversified communities, especially as the presence of foreigners tends to nourish the curiosity and beauty of the encounter, experience and exchange. Why? Because the struggle for personal emancipation is one with the struggle for the emancipation of public communication, community life, democracy and society. To overcome prejudice

against foreigners is to overcome prejudice against one's 'inner stranger', the 'extraneousness to oneself'. To consider a foreigner a 'stranger' with the same mixed sense of interrogation and rejection that predominantly parallels almost all uses of the word 'stranger', mirrors a generalised and short-sighted refusal to embrace strangeness, difference and alternativeness, to recognise its value, reality and dignity. Ricoeur grasps this point magnificently in his 2004 book, *The Course of Recognition*: 'We do not mistake ourselves without also being mistaken about others and our relations with them' (Id., 2005: 257). He is able to grasp and project this concept in a profound way thanks to a psychoanalytic lesson, which he studied and mediated extensively. The conquest and recognition of the inner human alterity is the first step in personal emancipation. This otherness is the regressive, instinctual or repressed alterity. The otherness is what we really are. The otherness is our uniqueness. To a certain extent, the search for personal (identity) emancipation is the search for the expression of our otherness uniqueness, and blind adherence to a due social form, to a due role, to a due national identity, to a due 'normality' (i.e. to follow the norm) and is exactly what denies the expression of our otherness and uniqueness. Those who do not wish to meet and welcome the stranger or foreigner do not wish to meet and welcome themselves. The thematic passage for mutual recognition is not the passage of secondary relevance, but rather is strictly linked, first, to the philosophy of the capable human being, secondly, to the idea of the dialectic of recognition as an emancipatory process and, thirdly, to emancipation as a process of recognition. It is thanks to *The Course of Recognition* that the dialectics between power and capacity, which constitutes the core of Ricoeur's philosophy of the capable human being, is connected with the emancipatory dialectics of recognition: that is, personal identity

comes from and depends on a process of emancipation through the dialectics of recognition.

The theme of recognition enters Ricoeur's philosophical discourse with the discovery of the 'conflict of interpretations' (in the 1960s). It emerges through the philosophical dialectics of Hegelianism and Freudianism as discussed in *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation* (1965). From the comparison between Hegel's phenomenology and Freud's psychoanalysis, Ricoeur derives the idea of subjectivity as a dialectical hermeneutic process that is continually stretched between the opposites of *archê* and *telos*, of the unconscious and the spirit, of necessity and freedom, and of destiny and history (Id., 1970: 459; see Busacchi, 2011 and 2015). In some way he tries to make a synthesis between Hegelianism and Freudianism, and this is how, for Ricoeur, the relationship between the Id and the ego becomes a sort of dialectic between domination and servitude. And it is precisely in it that the theme of recognition finds a way of speculative access, as revealed in book III, chapter III as well as in *The Conflict of Interpretations* (around the question of the subject). The grafting of the theme of recognition is favoured by the lesson of Alexander Kojève, with his interpretation of Hegel's struggle for recognition as expressed in his master-slave dialectical relationship, where Kojève focused on the element of desire. This is the essential field in which we find those theoretical and speculative elements that become central in Ricoeur's philosophy of the capable human being, that is, the relationship of oneself with his/her own otherness, the relationship of oneself with the other(s), the development of the self and the interpretation of personal identity as a dialectical process of recognition.

Conflict and crisis must be faced and challenged, in whatever form and whenever they arise. They are to be understood as

characteristic and progressive inevitable phenomena of both the human condition and the real world. Winning the challenge of conflict and crisis is the path of human emancipation in all senses: personal, cultural, civic, moral and social.

It is true that sometimes, this challenge has to do with a concrete menace of disharmony, evil and destruction which may come from the internal and the external life. But the logic of our discourse does not change. What changes is the sense that we are considering and experiencing each specific case, the object of fact that requires our emancipatory response and the emancipatory response of a society of principles, institutions and laws. Under a certain perspective even evil and violence are in part progressive forces in themselves. As Ricoeur underlines in his short essay on *Evil, a challenge to Philosophy and Theology* (1986), the problem of evil is not just a speculative problem; it demands convergence between thought, action (in a moral and political sense) and a spiritual transformation of feelings. On the level of thought, the problem of evil deserves to be defined as a challenge, and a challenge is always a check for always premature syntheses, and a provocation to think more and differently. Evil is first of all what should not be, but it must be fought and it is an integral part of each of us: if we reject evil as unrelated to our human condition, we reject an integral part of ourselves. By emphasising the practical and active struggle against evil, we are not losing the fact of suffering. In reverse, not only is every evil committed by someone badly suffered by another, but actively accepting all challenges connected to evil, as well as to conflict and crisis, means to suffer. Suffering is a quintessential part of the human condition<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> As Ricoeur writes: 'The road to recognition is long, for the "acting and suffering" human being, that leads to the recognition that he or she is in truth a person "capable" of different accomplishments. What is more, this self-recognition



As a result of this combined reasoning, we can say that every personal or collective action which decreases the amount of conflict and violence exercised by persons against each other decreases the rate of suffering in the world and increases the level of personal and social emancipation.

## References

Busacchi, V. (2011). *Ricœur vs. Freud. Métamorphose d'une nouvelle compréhension de l'homme*. Paris: L'Harmattan.

Busacchi, V. (2015). *The Recognition Principle: A Philosophical Perspective between Psychology, Sociology and Politics*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing.

Fondazione Leone Moressa (2014). *Rapporto annuale sull'economia dell'immigrazione. Edizione 2014*. Bologna: il Mulino.

Fondazione Leone Moressa (2017). *Rapporto annuale sull'economia dell'immigrazione. Edizione 2017 – Roma 18 ottobre 2017*:

<<http://www.integrazionemigranti.gov.it/Attualita/Notizie/Pagine/Rapporto-annuale-sulleconomia-dellimmigrazione-2017.aspx>> (accessed May 7, 2018).

Habermas, J. (2008). Medien, Märkte und Konsumenten – Die seriöse. Presse als Rückgrat der politischen Öffentlichkeit. In J. H., *Ach Europa. Kleine politische Schriften XI*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 131–137.

Habermas, J. (2009). European Politics at an Impasse: A Plea for a Policy of Graduated Integration. In J. H., *Europe: The Faltering Project*. Cambridge (Mass.): MIT Press.

---

requires, at each step, the help of others, in the absence of that mutual, fully reciprocal recognition that will make each of those involved a "recognized being" (...)’ (Ricoeur, 2005: 69).

Hegel, G. W. F. (2007). *Philosophy of Mind*. Trans. by W. Wallace and A. V. Miller, rev. by M. Inwood. Oxford: Clarendon Press.

Morcellini, M., ed. (2009). *Ricerca nazionale su immigrazione e asilo nei media italiani*. Sintesi del rapporto di ricerca (Roma, 20 dicembre 2009): <[www.comunicazione.uniroma1.it](http://www.comunicazione.uniroma1.it)> (accessed May 7, 2018).

Ricoeur, P. (1947). La crise de la Démocratie et de la Conscience chrétienne. *Christianisme Social*, 55(4): 300–311.

Ricoeur, P. (1969). *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*. Paris: Seuil.

Ricoeur, P. (1970). *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*. Trans. by D. Savage, New Haven and London: Yale University Press.

Ricoeur, P. (1971). Le conflit: signe de contradiction ou d'unité? *Chronique sociale de France*, 80(5-6), novembre-décembre 1972: 77–93.

Ricoeur, P. (1986). *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*. Genève: Labor et fides.

Ricoeur, P. (1988). La crise: un phénomène spécifiquement moderne? *Revue de Théologie et de Philosophie*, 120: 1–19.

Ricoeur, P. (1992). Quel éthos nouveau pour l'Europe? in P. Koslowski (ed.), *Imaginer l'Europe: le marché intérieur européen, tâche culturelle et économique*. Paris: Les Éditions du Cerf.

Ricoeur, P. (1992b). *Oneself as Another*. Trans. by K. Blamey. Chicago & London: The University of Chicago Press.

Ricoeur, P. (1998). La crise de la conscience historique et l'Europe. In *Ética e o Futuro da Democracia*. Lisboa: Edições Colibri / S.P.F.

Ricoeur, P. (2004). *Memory, History, Forgetting*. Trans. by K. Blamey and D. Pellauer, Chicago: The University of Chicago Press.

Ricoeur, P. (2005). *The Course of Recognition*. Trans. by D. Pellauer. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.

Sciortino, A. (2011). *Anche voi foste stranieri. L'immigrazione, la chiesa e la società italiana*. Roma-Bari: Laterza.

UN (2017). *International Migration Report 2017. Highlights*. New York: UN.



## **Alternativas para el Desafío Ético de la Hospitalidad: Un diálogo entre el cosmopolitismo, Derrida y Taylor**

*(Alternatives for the Ethical Challenge of Hospitality: A Dialogue between Cosmopolitanism, Derrida and Taylor)*

**Matheus Thiago Carvalho**

### **Abstract**

*The reception of the foreigner is a challenge that unfolds in several dimensions. Within this epistemological myriad, this study penetrates the philosophical spectrum by focusing on the ethical challenge of welcoming the refugee and cultural identities. Its itinerary starts from cosmopolitanism, as a concept and as a political project, to consolidate the figure of the world citizen and the idea of the right to hospitality. Subsequently, the paper analyzes the multiple dimensions of hospitality presented by Derrida, which removes legal-political issues and condenses the debate in ethical philosophy. Finally, Taylor's multiculturalism presents itself as a basis for re-reading Western identity and stereotypes about refugees, which leads to the hypothesis that, despite the complexities of refugee protection, the imperative of otherness creates possibilities for harmonizing singularities aiming at living together.*

**Keywords:** cosmopolitanism, hospitality, multiculturalism, Derrida, Taylor

### **Resumen**

*La acogida del extranjero es un desafío que se desdobra en varias dimensiones. Dentro de esa mirada epistemológica, este estudio adentra el espectro filosófico al enfocar el desafío ético de acoger el*

*refugiado y las identidades culturales. El itinerario parte del cosmopolitismo, como concepto y como proyecto político, para consolidar la figura del ciudadano del mundo y la idea del derecho a la hospitalidad. Posteriormente, el estudio analiza las múltiples dimensiones de la hospitalidad presentadas por Derrida, que aleja las cuestiones jurídico-políticas y condensa el debate en la filosofía ética. Al final, el multiculturalismo planteado por Charles Taylor se presenta como fundamento para la relectura de la identidad occidental y los estereotipos sobre los refugiados, lo que lleva a la hipótesis de que, a pesar de las complejidades concernientes al amparo de refugiados, el imperativo de la alteridad crea posibilidades de armonizar las singularidades objetivando la vivencia solidaria.*

**Palabras clave:** cosmopolitismo, hospitalidad, multiculturalismo, Derrida, Taylor

## **1. Introducción**

En uno de los capítulos pertenecientes a la colección de crónicas publicadas en los periódicos franceses *Libération* y *Le Monde*, el economista Thomas Piketty discute los efectos de la crisis migratoria en Europa. Después de disertar acerca de algunas estadísticas, el economista – que obtuvo su doctorado en filosofía con una tesis sobre redistribución de riqueza – concluye al afirmar que, si Europa implementara una mejor política moratoria para las deudas públicas, reactivación económica, inversión en educación e infraestructura, entonces el continente tendría todos los medios para mostrarse más receptivo a los refugiados (Piketty, 2017: 64). Esto señala que la acogida de migrantes y refugiados encuentra impedimentos en las estructuras macroeconómicas y en los arreglos político-partidarios, en esferas nacionales y supranacionales. Además, en otro ámbito, estudios psiquiátricos constataron que la salud emocional y mental de

refugiados queda debilitada debido a traumas relativos a las circunstancias que plantean la solicitud de refugio (Silove, 2017), lo que demuestra que la temática de la crisis migratoria no se manifiesta sólo en las relaciones sociales y políticas, sino que invade también la dimensión más íntima y personal de cada sujeto.

En realidad, como se ha demostrado anteriormente, la justificación de este estudio reposa en el hecho de que las causas y efectos pertinentes a la cuestión de migrantes y refugiados no se restringen a los aspectos económicos, jurídicos, políticos y sociales, lo que lleva a la investigación filosófica integral. Por lo que la hospitalidad tiene contacto con el *ethos* social (Derrida, 1997b: 42), el objetivo del presente estudio es investigar el desafío ético de amparar a los refugiados, recorriendo por los fundamentos y complejidades que envuelven la hospitalidad, con el propósito de encontrar alternativas viables para la consolidación de la solidaridad a partir de la relectura de la identidad occidental y la coexistencia multicultural.

Como punto de partida, se adopta el cosmopolitismo, como concepto y como proyecto político. Sus orígenes remiten a las proposiciones de los cínicos y estoicos en la Grecia Antigua, que sostenían que las fronteras eran sólo convenciones que separaban a los hombres, aislándolos, y resultando en guerras y persecuciones. En tiempos posteriores, el concepto cosmopolita se conformó como un gran linaje filosófico y político, que ganó contornos más significativos en la modernidad, a partir de los escritos de Montaigne y de Immanuel Kant. Además, en tiempos recientes, el tema fue recuperado por autores como Beck (2006; 2007), Habermas (1997; 2001), Harvey (2009) y Held (1995; 2005; 2010). Con fundamento en las formulaciones del filósofo de Königsberg, en apretada síntesis, se puede afirmar que el cosmopolitismo esboza la tesis de que los seres humanos forman parte de una misma colectividad: la

humanidad, el *kosmos*. Así, la hospitalidad figuraría como base para la efectividad del proyecto cosmopolita y, en la concepción kantiana, no sería simplemente una virtud, sino que un derecho (Kant, 1998: 27).

El itinerario filosófico sigue, entonces, en otra trayectoria, en busca del contrapunto para el ejercicio de la crítica, de la reflexión. Si Kant vincula la hospitalidad al marco jurídico, el filósofo deconstruccionista Jacques Derrida realiza un enfoque fenomenológico-filosófico del objeto (Zagalo, 2006), lo que le lleva a pensar la hospitalidad a partir de la ética, entendiéndola como perteneciente al orden del puro don y externa a las nociones comunes de las formas jurídicas y políticas. Para Derrida, hay en esa idea una inspiración trascendente incluso a la lógica del cambio y del derecho, pues la hospitalidad es un "salto" absoluto más allá del saber y del poder, de la norma y de la regla, constituyendo la condición de posibilidad del mundo ético y político, donde no hay ni siquiera la noción de alteridad (Matos, 2008: 14–15). Sin embargo, la reflexión del filósofo no se cierra en ese punto, alejando la hospitalidad desde la perspectiva del derecho. Al reforzar su tónica ética, Derrida desarrolla otros conceptos, como el de la condicionalidad de la hospitalidad y el de don de entrega. Además, en proposiciones originales, plantea nuevos roles para las estructuras de poder de las ciudades, insertando el tema de la hospitalidad en el contexto de gobernanza global y sociedad internacional, lo que establece una relación dialógica con las ideas cosmopolitas de Kant.

Al final, para cerrar ese giro epistemológico, ante los prejuicios y estereotipos formulados sobre los refugiados, se busca investigar el multiculturalismo, según planteado por Charles Taylor, como parámetro teórico para la reflexión sobre identidades culturales. En el contexto de complejidades concernientes al acoger al otro, el multiculturalismo constituye un desafío mientras abre la construcción



de la propia identidad al enfrentamiento con la imagen que los demás tienen de un individuo y que a él transmiten (Taylor, 1985: 226–227). Sin embargo, el multiculturalismo, la interculturalidad también figuran como alternativa a la problemática, pues exigen un camino paciente de comprensión profunda del otro y de su visión del mundo que inevitablemente determina una nueva comprensión de sí mismo y de la propia visión del mundo.

Después de todo, ese estudio aspira ofrecer una reflexión amplia, pero no exhaustiva, sobre las complejidades del desafío ético de amparar al extranjero y las alternativas dialógicas para la comprensión de la problemática. Naturalmente, la hipótesis sostenida aquí no se pretende totalmente consumada, pues "gobernar una sociedad contemporánea significa reconstruir continuamente un equilibrio entre demandas [...], siempre encontrando nuevas soluciones creativas siempre que las antiguas sistematizaciones dejan de funcionar. Está escrito en las propias cosas que no puede haber una solución definitiva" (Taylor, 1991: 111).

## **2. Cosmopolitismo y el derecho a la hospitalidad**

Un punto común a las discusiones sobre las crisis migratorias – que ocurren tanto en Europa como en América Latina – es la estructura política de los estados nacionales (y las consecuencias que derivan de eso). Desde los conflictos bélicos, que son la principal causa de salida de enormes poblaciones, hasta la acogida de refugiados, los estados-nacionales, como estructuras de poder, son piezas que definen el juego, por así decir.

Sin embargo, al seguir las pistas que conducen a los fundamentos éticos que sostienen las garantías fundamentales promulgadas por diversos tratados internacionales, resulta evidente que los derechos humanos se superponen a las estructuras políticas nacionales, pues están vinculados a la dignidad constitutiva que es

inherente a la estructura ontológica de cada individuo<sup>1</sup>. Dignidad que, a su vez, no se define por convenciones sociales, sino que es anterior a éstas y es meramente reconocida por ellas. En otras palabras, la dignidad determina un mínimo que se ha sustraído de la arbitrariedad del poder político y, por lo tanto, no puede ser anulada o relativizada (Spaemann, 1988: 13–14). Así, en el marco de las discusiones sobre la dignidad humana, investigar *exclusivamente* la responsabilidad de los estados nacionales parece ser un método epistemológico insuficiente y, consecuentemente, inadecuado.

En este sentido, el presente estudio presenta como una de las alternativas el paradigma cosmopolita que, en la forma de concepto filosófico, trabaja con el personaje del "*ciudadano del mundo*" y se muestra suficientemente desprendido de las convenciones fronterizas y ordenaciones de poder que, de alguna forma, condicionan la dignidad humana; además, en la forma de proyecto político, el cosmopolitismo se presenta capaz de proveer mecanismos de gobernanza global, como se expondrá a continuación.

### *2.1. Los orígenes griegos de la tradición cosmopolita*

Desde la historia de las ideas se puede rastrear los orígenes del cosmopolitismo hasta la escuela de los cínicos y estoicos griegos. De entre ellos, reconocidamente los cínicos fueron los que primero propusieron esas ideas al afirmar, con Diógenes de Sinope (412-323 a.C.), que todas las formas de convenciones sociales debían ser rechazadas. Tal actitud se alía al modo de vida de los cínicos, un modo de vida que predicaba el desamor de todo tipo de bienes materiales y cuya finalidad era la vida de acuerdo con un ordenamiento racional que regula el mundo (Scuccimarra, 2006: 13).

---

<sup>1</sup> A través de una hermenéutica analógica de la condición de persona es posible hablar en la sacralidad y dignidad del ser humano mismo en una cultura no unitaria permeada por una corriente variable de opiniones (Joas, 2012: 86–87).

De ese modo, la filosofía cínica no fue sólo un estilo de vida o una protesta contra el ordenamiento establecido, sino que también en cierta dimensión una filosofía política, una crítica a las instituciones dominantes y una sugerencia para la reorganización radical de la sociedad.

Los rasgos más marcados de esta corriente filosófica están acuñados en la icónica respuesta de Diógenes, que, al ser preguntado sobre su origen, afirmó ser "un ciudadano del mundo" (*kosmopolítēs*) (Bredlow, 2007: 5). Para algunas interpretaciones, esta afirmación fue la primera declaración sobre el principio universal de la tolerancia, que dice acerca de la solidaridad debido a la humanidad y fraternidad común a todos los hombres, independientemente del criterio de pertenencia a una comunidad específica (Long, 2008). Pero, de manera objetiva, es posible observar que, para Diógenes, su afirmativa era una manera de expresar que él no se entendía restringido a su ciudad natal debido a algún tipo de obligación<sup>2</sup>. También se puede indicar que ese comportamiento era una reacción contra todo tipo de coacción que la sociedad imponía sobre los individuos, pues, de hecho, el cosmopolitismo cínico representaba un ideal "individualista y dissociativo", basado en el ejercicio de autodominio y liberación de las falsas necesidades inducidas por la sociedad (Scuccimarra, 2006: 43). En síntesis, el sentido del cosmopolitismo de Diógenes y de sus seguidores cínicos significaba, propiamente, que todo tipo de pertenencia a las costumbres locales debía ser abdicado en lugar de una asociación universal de la razón humana.

---

<sup>2</sup> En ese contexto, también es importante notar que Diógenes, a pesar de haber respondido de forma negativa, no dijo que no pertenecía a ninguna ciudad. La verdad es que él afirmaba su pertenencia y su sumisión al universo y rechazaba cualquier tipo de nexo que podría vincularlo a una ciudad (Moles, 1996: 109). Además, otra aclaración pertinente es que la negativa al vivir de acuerdo con las leyes de la ciudad no implica ninguna responsabilidad ética de la creación de instituciones alternativas (Long, 2008: 54).

En continuidad a la genealogía cosmopolita en Grecia, se encuentra a los estoicos que son influenciados por el legado cínico, aunque han desarrollado una versión muy original del cosmopolitismo. Esto porque, en ese punto, el fondo histórico y sociopolítico está marcado por la caída de las ciudades-estados griegas y la ascensión del Imperio Romano (siglos IV-III a. C.). En un momento histórico en que las leyes humanas pierden eficacia y dejan de ser capaces de compensar las contradicciones de la vida real, el constructo cosmogónico es que debe proporcionar el ejemplo de legalidad y orden de los fenómenos. De este modo, el mundo se transforma en una ciudad universal (*cosmopolis*) para los filósofos estoicos, porque la estructura equilibrada y la armonía que lo impregna son el resultado de una racionalidad supranatural, según la cual las acciones de los hombres deben ser reguladas. Sin embargo, los estoicos no sostienen una refutación abstracta de la política convencional, tal como pasaba con Diógenes y los cínicos. Y aquí está su originalidad. La moral estoica, así como su cosmopolitismo, es una moral que tiene como objetivo la aplicación de las reglas universales al acuerdo de la conducta humana con la armonía del universo, para cualquier contexto particular, en la sensibilización de la imperfección de la realidad concreta y de la necesaria intervención del filósofo para modificarla.

En continuidad, a partir del presupuesto de leyes universales que rigen la justicia y todos los hombres, Zenón de Citio (336-264 a.C.), fundador del estoicismo, formuló sus tesis cosmopolitas, conforme es visible en el comentario del historiador griego Plutarco:

[...] la muy admirada República de Zenón, el fundador de la escuela estoica, se puede resumir en este único principio: de que todos los habitantes de nuestro mundo no deben vivir de forma diferente de acuerdo con las respectivas

reglas de justicia de diversas ciudades y, comunidades, pero se debe considerar a todos los hombres como de una comunidad y de un gobierno, y deberíamos tener una vida en común y un orden común a todos nosotros [...] (Plutarco, 1962: 329)<sup>3</sup>.

En efecto, la contribución de la filosofía estoica consiste, por un lado, en la aserción de que toda la humanidad forma una comunidad única y consecuentemente todas las personas gozan de un estatuto moral idéntico (Hayden, 2005: 15). Por otro lado, la debilidad – o la laguna – de los estoicos reside en el hecho de no haber logrado ofrecer una concepción concreta de las normas, de los agentes y de las instituciones de una comunidad política global. Por eso, se resalta que su filosofía permaneció apenas como una perspectiva ética general del mundo.

Sin embargo, esta idea de ciudadanía mundial del pensamiento estoico aprehende los dos aspectos principales del cosmopolitismo – y que son de gran importancia para la hipótesis sostenida por ese estudio: el primero, que suscribe una tesis sobre *identidad*, indica que un individuo es marcado o influenciado por varias culturas<sup>4</sup>. El segundo aspecto, que implica una tesis sobre *responsabilidad*, desde una mirada ética, guía al individuo más allá de lo obvio, del lugar, realzando las obligaciones hacia aquellos que desconoce y con los que no establece relaciones afectivas cercanas (Sypnowich, 2005: 55–57).

---

<sup>3</sup> De Alexandri magni fortuna aut virtute, I, 6, en *Moralia*, vol. IV,

<sup>4</sup> Ese punto será retomado cuando de la exposición del multiculturalismo en Charles Taylor, más adelante.

## *2.2. El cosmopolitismo kantiano y el derecho a la hospitalidad*

La estructura cosmopolita, como se ha mencionado anteriormente, tuvo sus bases éticas lanzadas en Grecia, y en la era del Iluminismo (siglos XVII-XVIII), ese concepto recibió nuevos contornos teóricos y filosóficos. Ahora bien, el Iluminismo representaba un nuevo paradigma ideológico acerca del hombre, de la sociedad y de la naturaleza, que desafiaba concepciones preexistentes basadas en una cosmovisión tradicional marcada fuertemente por el cristianismo. Para los iluministas, la ciencia era el epítome de la razón iluminada que conduciría la sociedad humana a un nivel más esclarecido y progresista. En ese contexto de intercambio intelectual a una escala casi mundial, los filósofos y científicos se consideraban cosmopolitas, ciudadanos que verdaderamente valoraban a la humanidad por encima de su país o del grupo a que estaban vinculados (Gay, 1995: 13).

En este recorte del tiempo, se destaca la figura de Immanuel Kant (1724-1804), cuyas teorías cosmopolitas del Derecho y de la justicia todavía se muestran pertinentes en los tiempos contemporáneos. Por lo tanto, Kant es considerado como el verdadero fundador del cosmopolitismo moderno, pues retuvo la idea de la ciudadanía de la humanidad como un todo a través de la insistencia en la importancia del conocimiento del hombre como un ciudadano del mundo (Cheah, 2006: 487). Además, Kant fue uno de los primeros pensadores en colocar las ambigüedades de niveles crecientes de interrelación en el centro de una historia universal con aspiraciones cosmopolitas, afirma Linklater (2010: 23). Si, por un lado, la extensión de vínculos sociales traería ventajas de carácter comercial y cultural, también siendo posible atenuar la violación de derechos humanos a través del poder de la ley, por otro lado, el estrechamiento entre las sociedades humanas haría posible el poder y el abuso de los más fuertes sobre los más débiles.

Por eso, una de las principales características de la filosofía de Kant es la importancia de una cultura cosmopolita para influir en un sentido de pertenencia a la Humanidad. Así, el llamado *ius cosmopolitanum* representa un suplemento necesario para el Derecho público, en general, contribuyendo a la paz perpetua entre los Estados, por lo que Kant escribe:

Como se ha avanzado tanto en el establecimiento de una comunidad (más o menos estrecha) entre los pueblos de la tierra que la violación del derecho en un punto de la tierra repercute en todos los demás, la idea de un derecho cosmopolita no resulta una representación fantástica ni extravagante, sino que completa el código no escrito del derecho político y del derecho de gentes en un derecho público de la humanidad, siendo un complemento de la paz perpetua, al constituirse en condición para una continua aproximación a ella (Kant, 1998: 30).

Ahora bien, hay que notar que Kant cree que la paz en su sentido completo – y, de esta forma, perpetua – requiere que el Derecho público se efectúe a tres niveles: (i) el *constitucional*, (ii) el *internacional* y (iii) el *cosmopolita*. El primero consubstancia los tres poderes (soberano, legislativo y ejecutivo) que una República – en oposición a un Estado despótico – debe mantener en equilibrio para la armonía y la paz entre los ciudadanos. En el segundo nivel, el internacional, Kant (21–26) sugiere el establecimiento de una liga de Estados no coercitiva y voluntaria – la llamada *Federación de la Paz*.

Ya en el tercer nivel, el cosmopolita, Kant propone el derecho a la hospitalidad y, en un primero momento, lo hace en la forma de un principio moral. En ese sentido, la hospitalidad asociada a una ordenanza es un punto recurrente en la literatura. La clásica narrativa

de *La Odisea*, por ej., cuenta que Ulises fue recibido en la casa de Eumeo con hospitalidad, aunque no fue reconocido. Ulises agradece y concluye: "Que los dioses inmortales te concedan [...] lo que más desees, ya que tan generosa y benévolamente me acoges". A lo que Eumeo responde: "No sería honrado, buen hombre, menospreciar a quien llega a nuestra puerta, [...] no hay que olvidar que los forasteros y los suplicantes Júpiter los envía" (Homero, 1945: 207)<sup>5</sup>. Es básicamente en esa línea que Kant argumenta sobre la hospitalidad, como principio moral, en su obra *La Metafísica de las Costumbres*, donde se perciben deberes éticos establecidos en una filosofía de la alteridad.

Sin embargo, es en el sentido jurídico de la hospitalidad que está la originalidad de Kant, pues, según Benhabib (2004: 28–29), el derecho a la hospitalidad resulta en una ambivalencia moral y jurídica, ya que el filósofo de Königsberg no especifica si representa un deber moral relacionado con el reconocimiento de los derechos de la humanidad de cada persona o si ese deber de recibir al forastero y no rechazar su derecho a la permanencia temporal implica acciones que van más allá del deber jurídico y ético de las naciones. El derecho de hospitalidad implica, entonces, una exigencia moral con posibles consecuencias legales en el sentido de que la obligación de los Estados acogedores de proveer residencia temporal a los extranjeros es sostenida en un orden republicano cosmopolita.

Esta ambivalencia moral y jurídica – según la hipótesis del presente estudio – puede aplicarse a la situación de los refugiados y expatriados. Benhabib (*Id.*) plantea cuestiones pertinentes sobre esta problemática: ¿los derechos de estas personas prohibidas de sus patrias constituirán derechos para implicar obligaciones morales recíprocas, ancladas en nuestra humanidad mutua? ¿O representarán

---

<sup>5</sup> La Odisea, Canto XIV, 55.



estos derechos reivindicaciones legales por el hecho de que constituyen normas forzadas de comportamiento, seguidas tanto por los individuos, como por los Estados-naciones soberanos? Kant no aclara estas dudas aplicadas a su tiempo, pero también hoy estas cuestiones se muestran complejas y de difícil respuesta.

Kant, en resumen, creía que todos gozaban del derecho universal a una libertad igual ya la elección individual libre. El individuo, como ente racional, debería ser capaz de orientar su vida a través de principios, basados en presupuestos morales universales expresados, por ejemplo, en la obligación de garantizar refugio o residencia temporal a cada ser humano. Si tiene, entonces, un razonable parámetro ético y político para reflexionar acerca de la acogida del extraño. Con todo, considerando algunas lagunas remanentes, se sigue para los análisis críticos y deconstruccionistas en Derrida.

### **3. La hospitalidad en Derrida**

Debido a los rasgos deconstruccionistas que caracterizan la producción de Jacques Derrida (1930-2004), pensar la hospitalidad a partir de ese filósofo implica exponer el tema – y el sujeto que realiza el análisis – a un mundo de posibilidades y complejidades. Esto porque Derrida, en cierta dimensión, fue un “extranjero”. Incluso, cuando se le preguntó sobre su sentido nacional, si argelino o francés, él afirmó ser francés, argelino y judío (Matos, 1998: 99). En otro momento, al inicio de su texto sobre el cosmopolitismo, él se identifica como un “ciudadano del mundo” (Derrida, 1997a: 11). Esto conduce a la hipótesis de que su origen posiblemente lo influenció a traer a la filosofía cuestiones agudas sobre el hecho de ser o sentirse “extranjero”. Sin embargo, además de la motivación de sus reflexiones, Derrida innovó los estudios y las concepciones sobre

cosmopolitismo y hospitalidad, al crear nuevos paradigmas – o añadir nuevas variables – para su comprensión.

Al distanciarse de la tónica kantiana, de la hospitalidad como derecho y ley, el filósofo franco-argelino elige el enfoque ético. Para Derrida, restringir la hospitalidad al derecho, estando éste sometido a lógicas jurídicas, implica su reducción a la condición de dispositivo revocable, dependiente de la soberanía de la ley y de la fuerza del Estado (Derrida, 1997b, 1999). De ese modo, razonar la hospitalidad en los términos de la propuesta del filósofo franco-argelino, significa pensar esta posibilidad sin condiciones. Empero, la ley incondicional de la hospitalidad – que por sí misma pretende ser una ley pre-ética, pre-jurídica y pre-política – es imposible de recibir en los moldes de la hospitalidad sin que, con esto, se corrompa. Esto porque el huésped, en la figura del visitante, o del Otro absoluto<sup>6</sup>, o del refugiado acogido, puede traer con él tanto el bien como el mal; tanto la amistad como la violencia. De esta manera, la *aporía* reside justamente en la constatación de que hay un dominio irreconciliable, expresado como la ley, singular, universal y, al mismo tiempo, las leyes, particulares y condicionales. Si bien, en la hipótesis de Derrida, la posibilidad de la hospitalidad será sostenida por la *im*-posibilidad. En otras palabras, para que la hospitalidad incondicional sea viable, es necesario comprenderla a través de la perspectiva deconstruccionista de una superación de las oposiciones binarias metafísicas.

---

<sup>6</sup> La hospitalidad es la exposición incondicional e incalculable a lo que sucede, a la venida de lo que venga o, como decía Derrida, "*quienquiera que sea*". Es el acontecimiento singular, excepcional y sorprendente de lo que llega o sucede. A este Derrida llama "*absolutamente otro*" o "*otro absoluto*" porque es único y absolutamente separado del horizonte intencional y de la dimensión cronológica. Acogerlo es acoger más allá de la capacidad del propio acto de acoger.

### 3.1. *La Ley y las leyes de la hospitalidad*

En el pensamiento derridiano, la cuestión de la hospitalidad – también llamada la cuestión sobre el extranjero o la cuestión del extranjero (*la question de l'étranger*) – está siempre ligada a la cuestión de la responsabilidad (Derrida, 1997b). Por lo tanto, su análisis se encuentra vinculado a una reflexión sobre ley y deber, ley y justicia y consecuentemente también ligada a un pensamiento sobre política. Sin embargo, al mismo tiempo, la cuestión de la hospitalidad es un cuestionamiento del concepto clásico de hospitalidad. Por lo tanto, se denota que será una cuestión de repensar las relaciones que se tejen entre ley y justicia, así como apostar en la promesa de una política imposible que pone la hospitalidad en el centro y no la hostilidad. Ahora bien, teniendo en cuenta que ese soporte es exiguo ante la extensión y la complejidad de las proposiciones derridianas, ese texto se ocupa de algunas formas de hospitalidad apuntadas por Derrida, con énfasis en aquellas que más colaboran con la propuesta de ese texto.

Un punto fundamental que debe ser observado es que el concepto de hospitalidad derridiana contiene una aporía irresoluble percibida en la confluencia entre lo *condicional* y lo *incondicional*. Derrida traduce *la Ley* de la hospitalidad como una ley incondicional e ilimitada, como el ofrecimiento del hogar a quien llega, al extranjero de la subjetividad. Más que eso, *la Ley* de la hospitalidad se ofrece a sí misma, su propio sí, sin pedirle ni su nombre, ni contrapartida, ni el cumplimiento de la mínima condición (29). Así, *la Ley* de la hospitalidad está en contraposición a *las leyes* de la hospitalidad, que se dirigen a derechos y deberes siempre condicionados y condicionales, como determinan los Tratados y Convenciones de las relaciones internacionales. En efecto, entre la hospitalidad condicionada y la Ley de la hospitalidad absoluta, ofrecida sin condición y sin deber, existe al mismo tiempo una heterogeneidad y

una indisociabilidad. Hay una pervertibilidad irreductible entre los dos, como apunta Derrida (2006). La hospitalidad justa, dada al otro absoluto, desplaza y pervierte las leyes de la hospitalidad jurídica, ofrecidas por pacto o convención, de las cuales es, "sin embargo, íntima e inseparable" (31).

De esta forma, la ley incondicional y las leyes condicionadas de la hospitalidad se mueven y colisionan entre sí, por lo que se podría decir que están contaminadas. El hecho es que, en síntesis, las leyes de la hospitalidad limitan, imponiendo derechos y deberes, y así continuamente violan la ley de la hospitalidad que "ordenaría ofrecer al recién llegado una acogida sin condición". Con todo, a la vez, Derrida escribe:

*La ley incondicional de la hospitalidad necesita de las leyes, las requiere. Esta exigencia es constitutiva. No sería efectivamente incondicional, la ley, si no debiera devenir efectiva, concreta, determinada [...] Correría el riesgo de ser abstracta, utópica, ilusoria, y por lo tanto transformarse en su contrario. Para ser lo que es, la ley necesita así de las leyes que, sin embargo, la niegan, en todo caso la amenazan, a veces la corrompen o la pervierten. Y deben siempre poder hacerlo.*

*Porque esta pervertibilidad es esencial, irreductible [...] Es el precio de la perfectibilidad de las leyes. Y por lo tanto de su historicidad. Recíprocamente, las leyes condicionales dejarían de ser leyes de la hospitalidad si no estuviesen guidas, inspiradas, aspiradas, incluso requeridas, por la ley de la hospitalidad incondicional (Id., 2006: 83).*

De esta forma, se puede constatar que esa contradictoria, paradójica y difícil hospitalidad concebida por Derrida intenta romper o

disociarse del concepto más tradicional de hospitalidad; de la propia tradición dentro de la cual la hospitalidad fue postulada en su sentido clásico: es decir, pensado en la ilustración del dueño de una casa, de su propio lugar, portador de la ley de la casa, que abriría momentáneamente sus puertas para recibir otro, constituyendo como sujeto soberano a través de ese acto. Íntimamente ligados a esta concepción clásica están, aún, los conceptos de "caridad" y "tolerancia", los cuales Derrida busca deconstruir. La tolerancia sería la inversa de la hospitalidad o, en cualquier caso, su límite. "Si yo creo ser hospitalario porque soy tolerante, es que deseo limitar mi acogida, mantener el poder y controlar los límites de 'mi casa' [*chez moi*], de mi soberanía, de mi 'yo puedo'" (Derrida, 2004). Además, Derrida escribe:

La tolerancia está siempre del lado de "la razón del más fuerte"; es una marca suplementaria de soberanía; es la cara amable de la soberanía que dice, desde sus alturas, al otro: yo te dejo vivir, tú no eres insoportable, yo te abro un lugar en mi casa, pero no lo olvides: yo estoy en mi casa (*Ib.*).

De este modo, Derrida se mueve más allá de la acepción común y hegemónica de hospitalidad, al proponer pensar la hospitalidad incondicional fuera de lo que él denomina "lógica de la invitación", que es entendida dentro de los límites de una invitación que ofrece acogida basada en la condición que el huésped se adapte a los reglamentos. En la óptica derridiana, la hospitalidad justa e incondicional está previamente abierta para quien no es esperado o invitado, para quien llega como absolutamente extraño, inidentificable e imprevisible a la llegada, otro completamente diferente. Sin embargo, no hay que olvidar que la hospitalidad de la

visita siempre conlleva un riesgo de muerte. De este modo, el don de hospitalidad requiere de un proceso de desobjetivación creciente. Requiere la "dación de sí"; que el sujeto haga don de sí mismo. En consecuencia, se trata de ir más allá de la lógica económica del reconocimiento – según la cual el don es fuente constitutiva de sujetos idénticos e identificables. Para que haya don, éste debe ser sin reconocimiento, ni de parte del donante ni de parte del destinatario.

A decir verdad, el don ni siquiera debe aparecer o significar, consciente o inconscientemente, en calidad de don ante los donatarios, ya sean estos sujetos individuales o colectivos. En cuanto el don aparezca como don, como tal, como lo que es, en su fenómeno, su sentido y su esencia, estará implicado en una estructura simbólica, sacrificial o económica que anulará el don en el círculo ritual de la deuda. La mera intención de dar [...] basta para dar por descontada la reciprocidad. La mera conciencia del don se devuelve a sí misma de inmediato la imagen gratificante de la bondad o de la generosidad, del ser-donante que, sabiéndose tal, se reconoce circular, especularmente, en una especie de autorreconocimiento, de aprobación de sí mismo y de gratitud narcisista. (Id., 1995: 32)

Así, de acuerdo con Derrida es necesario que el don (de hospitalidad) exceda la lógica del cálculo económico, propia de la ley de la casa y la familia. El don debe persistir como lo no económico, y ello no porque resulte completamente ajeno al círculo económico, sino porque guarda con él una relación de familiar extrañeza. Sin embargo, para poder ofrecer un verdadero don – como ejemplo del don de hospitalidad –, es necesario calcular, seleccionar, filtrar, sacrificar

(Id., 2000)<sup>7</sup>. De ahí que aquello que debería ser, por esencia, incalculable tenga que someterse a las leyes del cálculo que lo niegan y pervierten.

Por lo tanto, la pista seguida hasta aquí condujo ese estudio a las más irreconciliables complejidades del desafío ético de acoger al extranjero, por lo que es necesario investigar alternativas éticas para el conflicto de la convivencia.

#### **4. El multiculturalismo en Taylor y la posibilidad de la coexistencia**

La noción de multiculturalismo es hoy cada vez más utilizada, no sólo en los medios académicos y políticos, sino también en el cotidiano, por una gama variada de individuos, de modo que su significado está asociado a diversos sentidos, lo que no contribuye a estabilizar o aclarar su significado (Hall, 2003: 51). De la misma manera que ocurre con los planteamientos teóricos de la política, de la moral, de las instituciones democráticas, de las normas jurídicas, etc., una teoría "multicultural" puede tanto privilegiar una perspectiva descriptiva como también prescriptiva. En el primer caso, se pretende especialmente exponer fenómenos que ocurren en la sociedad, explicar la realidad, mientras que, en el segundo caso, el objetivo es prescribir, determinar formas correctas o más razonables, legítimas, mediante las cuales determinadas situaciones deberían ser organizadas – aclarando que los enfoques teóricos pueden naturalmente conjugar las dos perspectivas. En esta parte del texto

---

<sup>7</sup> Acerca de eso Derrida (2000: 70) afirma que "la paradoja, el escándalo, la aporía no son otra cosa que el sacrificio: la exposición del pensamiento conceptual a su límite, a su muerte y finitud. Desde el momento en que estoy en relación con el otro, con la mirada, la petición, el amor, la llamada del otro, sé que no puedo responderle más que sacrificando la ética, es decir, lo que me obliga a responder también y del mismo modo, en el mismo instante, a todos los otros. Doy (la) muerte, perjuro, para ello no tengo necesidad de alzar el cuchillo sobre mi hijo en la cumbre del Monte Moriah".

se privilegia el enfoque teórico prescriptivo del multiculturalismo, más específicamente en el contexto de las proposiciones de Charles Taylor, que destacó la necesidad del derecho al reconocimiento y el derecho a la identidad convergiendo hacia una dignidad universal (Lukšič Hacin, 2016: 80). Teniendo en cuenta la extensión de los enfoques de Taylor, así como se hizo en la parte sobre Derrida, ese estudio mantendrá el foco sólo sobre algunas dimensiones del todo.

#### *4.1. La antropología filosófica y el juicio tayloriano sobre la modernidad*

Para la consecución de la propuesta de este estudio se impone una reflexión sobre la antropología filosófica de Taylor, la cual permite comprender mejor su posición ante las aporías de la modernidad. Ante ello, se denota que toda la obra de Taylor está marcada por el intento de desenmascarar los límites de la antropología empirista. Es profunda su convicción de que las "ciencias del hombre" no pueden fundamentarse en el modelo naturalista de las "ciencias exactas", porque la persona, el ser humano, trasciende y supera las categorías objetivistas de las ciencias naturales. Para Taylor, hacer "ciencia del hombre" significa interpretar sin prescindir de las motivaciones del propio sujeto, de su propia auto interpretación.

La identidad humana siempre se configura en Taylor, sobre los fundamentos de una ontología del bien moral. [...] La cuestión es la de reconocer que, además de las preferencias individuales y de las convenciones sociales, existe un plan axiológico con el que el sujeto moral, en cualquier caso, también inconscientemente, se enfrenta, para poder adquirir un sentido pleno de la su propia identidad. La fundamentación ontológica de la idea del bien es, por tanto,



para Taylor, la condición para la fundamentación de la identidad personal [...]. (Nepi, 2000: 74)

Además, "el mundo moral tayloriano es un mundo de sentidos, de cosas que nos están en el corazón, de motivaciones" (Costa, 2001: 105). Es justamente por esto que el dilema central de la cultura moderna, para Taylor, está en la pérdida de horizontes de valores trascendentes, compartidos y experimentados objetivamente (Honneth, 1996: 41). Y, ya que el límite mayor de la cultura contemporánea es el individualismo, la solución que Taylor propone puede ser definida como "una especie de hermenéutica salvadora de las conexiones comunitarias, en las que estaba originalmente depositada en el ideal de la autenticidad" (40). Así, la autorrealización auténtica, capaz de promover íntegramente al ser humano, no puede prescindir de los horizontes de valor comunitarios, subentendidos en la intrínseca naturaleza dialógica y relacional del ser humano.

#### *4.2. Las relaciones dialógicas y la construcción de la identidad*

En el centro de la antropología de Taylor está, como se ha dicho, una perspectiva dialógica de la persona y de su identidad. Es el diálogo, la relación que es la matriz originaria de la persona, y es sólo en el diálogo, en la relación, en el compartir, en salir de sí que la persona se da, se reconoce, se desarrolla coherente y completamente. Sobre eso, Taylor escribe que:

Definimos siempre nuestra identidad en el diálogo sobre, ya veces contra las cosas que nuestros otros-importantes quieren ver asumidas en nosotros. Incluso después de dejar atrás algunos de esos otros-importantes, nuestros padres, por ejemplo – y de ellos desaparecen de nuestras vidas, el diálogo con ellos continúa para el resto de nuestras vidas.

De este modo, la contribución de los otros-importantes, aunque comience cuando nacemos, se prolonga durante años. (Taylor, 1992: 32–33).

Además, a partir de las críticas literarias de M. Bachtin, Taylor teoriza acerca del ser como diálogo, comunicación, polifonía, siendo ésta última, por definición, la armonía de voces, cada una en su incomparable unicidad de timbre, de tono, de color. Esta es la raíz de la identidad que se construye y se da a través del reconocimiento<sup>8</sup> positivo de la diferencia, y que, a partir del mismo reconocimiento, puede construir una imagen de sí y del mundo más articulada y más complejo.

#### *4.3. El reconocimiento del otro y la dignidad humana*

Dirigiendo la atención sobre el debate sobre la diversidad y su búsqueda de reconocimiento, que parece no tener solución pacífica y profunda en las sociedades pluralistas, Taylor se pregunta porque en el actual contexto histórico y cultural se ha vuelto tan decisivo y vital tener o no tener reconocimiento, dar o no dar reconocimiento. Casi sintetizando en una frase todo su recorrido de búsqueda de las "raíces de la identidad moderna", el autor afirma que "la exigencia de reconocimiento [...] adquiere una cierta urgencia debido a la supuesta relación entre reconocimiento e identidad" (Taylor, 1992: 25). Ahora bien, si la identidad sintetiza la definición de sí mismo de cada persona, las características fundamentales que hacen de cada individuo un ser humano único, entonces esta identidad se forma y se mantiene, en parte, a través de la existencia o la no existencia del

---

<sup>8</sup> La idea de reconocimiento está orientada a la búsqueda por la satisfacción y valorización de las necesidades particulares de los individuos, como miembros de grupos culturales específicos (Gutmann, 1992).

reconocimiento por parte de los demás, y muchas veces por su reconocimiento incorrecto (*misrecognition*) (*Ib.*)

Así, aproximando ese punto de la temática de la acogida del extranjero, el reconocimiento necesariamente implica el respeto a una dimensión esencial y peculiar de la dignidad de la persona. Como se ha señalado en la introducción de este estudio, la idea del respeto como derecho natural de cada ser humano se afirma cuando se reconoce el valor de cada persona, sin relación con el lugar que ocupa en las jerarquías sociales, de modo que el valor de cada individuo está ontológicamente relacionado con su existir; es una dignidad ontológica, que merece respeto por sí (Nepi, 2000: 79).

A partir de esa idea de dignidad, se constata claramente la presencia de una relación con el tema de la ética de la autenticidad, pues sólo la vida en la que se persigue la propia autenticidad, la originalidad del ser único es una vida digna (Taylor, 1997: 299). En consecuencia, respetar, favorecer y cultivar la diferencia intrínseca de cada ser humano quiere decir, al fin y al cabo, respetar la inalienable dignidad de cada uno (Id., 1992: 28).

## **5. Conclusión**

La crisis migratoria no se cierra en los límites de las relaciones internacionales y de ponderaciones acerca de la responsabilidad de los estados. Así, el presente estudio emprendió un largo itinerario filosófico con el objetivo de ofrecer parámetros éticos adecuados a la complejidad del tema, a través del dialogo a partir de tres matrices filosóficas que, en algunos puntos, concuerdan y, en otros, siguen para lados distintos. Con todo, la interacción entre ellas produjo bases éticas suficientemente sólidas para ofrecer alternativas al desafío de amparar al extranjero.

Respecto a las contribuciones de estas reflexiones teóricas, se destaca, en primer lugar, el cosmopolitismo moral que, según lo

propuesto por Isaiah Berlín, plantea que las similitudes básicas existentes entre los seres humanos constituyen el puente hacia la imaginación y empatía de otras culturas. Sería a través de una investigación empática que los valores diferentes seguidos por otros cultivos podrán ser comprendidos y respetados. El cosmopolitismo moral, al colocar a los seres humanos en una posición ética con respecto al otro, que impone que todos los individuos deban regir su conducta por el respeto mutuo y reconocer su semejante como piezas cruciales de interés moral, tiene aplicabilidad y sentido en el pluralismo defendido por Berlín y está conforme a lo prescripto por el multiculturalismo tayloriano. Es decir, las acciones humanas se restringen por el deber moral de respetar y preservar los derechos humanos de los semejantes. También el pluralismo de valores de Berlín defiende la existencia de una variedad de culturas, en una convivencia tolerante de las diferencias culturales (Berlín, 1972), lo que demuestra la incontestable inviabilidad de estereotipos razonables sobre el extranjero.

Derrida, a su vez, se contrapone a la tónica jurídica de Kant, pues, para el filósofo franco-magrebino, restringir la hospitalidad al derecho implica la pérdida de eficacia y la reducción a la condición de dispositivo revocable, dependiente del apoyo de los legisladores. Más allá, Derrida aleja cualquier idealismo al apuntar las irreconciliables complejidades que envuelven la cuestión de la hospitalidad percibida en el choque entre *la ley* de la incondicionalidad y los términos condicionantes que justamente confieren viabilidad a la acogida. La contribución resultante de ello es la constatación de que los riesgos y peligros son inherentes al amparo al forastero, por lo que la preservación ideal de la soberanía del anfitrión implicaría la imposibilidad ontológica de cualquier ser hospitalario. Otrosí, los planteamientos derridianos endosan la perspectiva predominantemente ética y realista de la acogida al extranjero, que

implica que el don de hospitalidad debe necesariamente exceder la lógica económica y, por ello, es necesario calcular, seleccionar, ponderar y filtrar.

Por último, ante la anulación de los idealismos utópicos y la inevitabilidad de los riesgos – percibidos en el análisis derridiano –, el multiculturalismo de Taylor fundamenta la vivencia intercultural, entre extranjero y nacional, como una elección, motivada por la construcción de la autenticidad a partir del reconocimiento del otro y de su dignidad, pues "la proyección de una imagen del otro como ser inferior y despreciable puede, realmente, tener un efecto de distorsión y de opresión, al punto de que esa imagen sea interiorizada" (Taylor, 1992: 36) hasta el punto de deconstruir la propia naturaleza de quien se expone al desafío de acoger al prójimo.

Al fin, las tres matrices filosóficas, a pesar de sus discordancias, convierten al enfoque ético que pretende fundamentar el amparo a los extranjeros en el contexto de la crisis de refugiados. En resumen, el paradigma cosmopolita comunica la idea de ciudadanos del mundo con énfasis en la dignidad de cada sujeto. A su vez, Derrida aleja los idealismos utópicos de la tónica jurídica kantiana, endosa la dimensión ética de la problemática y presenta las complejidades del desafío al oponer la soberanía y la hospitalidad. El multiculturalismo tayloriano, por último, presenta la alteridad y el reconocimiento del otro como alternativa ética para la vivencia solidaria.

## Referencias

- Beck, U. (2006). *The Cosmopolitan Vision*. Transl. by Ciaran Cronin. Cambridge: Polity Press.
- Beck, U., & Grande, E. (2007). *Cosmopolitan Europe*. Transl. by Ciaran Cronin. Cambridge: Polity Press.
- Benhabib, S. (2004). *The Rights of Others. Aliens, Residents and Citizens*. Cambridge: Cambridge University Press.

Berlin, I. (1992). *The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas*. Edited by Henry Hardy. New York: Vintage Books.

Bredlow, L. A. (2007). Polités y Kosmopolités: algunas notas sobre ciudadanía y filosofía en el mundo antiguo. En *Anais de la IV Jornada de Filosofía Política*. Barcelona: Universitat de Barcelona.

Cheah, P. (2006). Cosmopolitanism. *Theory, Culture & Society*, 23(1-2): 486–496.

Costa, P. (2001). *Verso un'ontologia dell'umano: Antropologia e antropologia filosofica in Charles Taylor*. Milano: Unicopli.

Derrida, J. (1995). *Dar (el) tiempo. I La moneda falsa*. Barcelona, Paidós.

Derrida, J. (1997a). *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!* Paris: Galilée.

Derrida, J. (1997b). *De l'hospitalité: Anne Dufourmantelle invites Jacques Derrida à répondre*. Paris: Calmann-Lévy.

Derrida, J. (1999). *Manifeste pour l'hospitalité*. Paris: Éditions Paroles d'Aube.

Derrida, J. (2000). *Dar la muerte*. Barcelona: Paidós.

Derrida, J. (2004). Autoinmunidad: suicidios simbólicos y reales. En *La filosofía en una época de terror: Diálogos con Jürgen Habermas y Jacques Derrida*. Buenos Aires: Taurus.

Derrida, J., & Dufourmantelle, A. (2006). *La hospitalidad*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor.

Gay, P. (1995). *The Enlightenment: The Rise of Modern Paganism*. Vol.1. New York: Norton.

Gutmann, A. (1992). Introduction. En *Multiculturalism: examining the politics of recognition*. Edited and introduced by Amy Gutmann. New Jersey: Princeton University Press.

Habermas, J. (1997). Kant's Idea of Perpetual Peace, with the benefit of two hundred years hindsight. En Bohman, J., & Lutz-Cachmann, M.

- (eds.). *Perpetual Peace: Essays on Kant's Cosmopolitan Ideal*. Cambridge: MIT Press.
- Habermas, J. (2001). *The Postnational Constellation: Political Essays*. Transl. and edited by Max Pensky. Cambridge: MIT Press.
- Hall, S. (2003). *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: UFMG.
- Harvey, D. (2009). *Cosmopolitanism and the Geographies of Freedom*. New York: Columbia University Press.
- Hayden, P. (2005). *Cosmopolitan Global Politics*. Aldershot: Ashgate.
- Held, D. (1995). *Democracy and the Global Order: From the Moderns State to Cosmopolitan Governance*. Stanford: Stanford University Press.
- Held, D. (2005). Principles of Cosmopolitan Order. En Brock, G., & Brighouse, H. (eds.). *The Political Philosophy of Cosmopolitanism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Held, D. (2010). *Cosmopolitanism: Ideals and Realities*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Homero (1945). *La Odisea*. Versión castellana de Juan B. Bergua. Buenos Aires: Ediciones Anaconda.
- Honneth, A. (1996). L'antropologia filosófica di Charles Taylor. *Fenomenologia e Società*, 1-2: 25-41.
- Joas, H. (2012) *A sacralidade da pessoa: nova genealogia dos direitos humanos*. São Paulo: UNESP.
- Kant, I. (1998). *Sobre la Paz Perpetua*. 6.ed. Trad. de Joaquín Abellan. Madrid: Editorial Tecnos.
- Linklater, A. (2010). Moral Progress and World History: Ethics and Global Interconnectedness. En Hoof, S. T., & Vandekerckhove, W. *Questioning Cosmopolitanism*. London: Springer, 21-36.
- Long, A. A. (2008). The Concept of the Cosmopolitan in Greek & Roman Thought. *Daedalus*, 137(3): 50-58.

- Lukšič Hacin, M. (2016). Theorizing the Concept of Multiculturalism Through Taylor's 'Politics of Recognition'. *Two Homelands*, 44: 79–81.
- Matos, O. (1998). Sociedade: tolerância, confiança, amizade. *Revista USP*, 37: 92–100.
- Matos, O. (2008). Os Muitos e o Um: Logos Mestiço e Hospitalidade. *Ide Psicanálise*, 31(47): 8–15.
- Moles, J. L. (1996). Cynic Cosmopolitanism. En Goulet-Cazé, M. O., & Branham, R. B. (eds.). *The Cynics: The Cynic Movement in Antiquity and Its Legacy*. Berkeley: University of California Press, 105–120.
- Nepi, P. (2000). *Individui e Persona*. Roma: Studium.
- Piketty, T. (2017). Acerca da la situación migratoria en Europa. En *iCiudadanos, a las urnas! Crónicas del mundo actual*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 61–64.
- Plutarco (1962). *Plutarch Moralia. Vol. 4*. Transl. by Frank Cole Babbitt. Cambridge: Harvard University Press.
- Scuccimarra, L. (2006). *I confini del mondo: storia del cosmopolitismo dall'antichità al settecento*. Bologna: Il Mulino.
- Silove, D., Ventevogel, P., & Rees, S. (2017). The contemporary refugee crisis: an overview of mental health challenges. *World Psychiatry*, 16(2): 130–139.
- Spaemann, R. (1998). Sobre el concepto de dignidad. *Persona y Derecho*, 19: 13–33.
- Sypnowich, C. (2005). Cosmopolitans, Cosmopolitanisms, and Human Flourishing. En Brock, G., & Brighthouse, H. (eds.). *The Political Philosophy of Cosmopolitanism*. Cambridge: Cambridge University Press, 55–74.
- Taylor, C. (1985). *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers 2*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, C. (1991). *The Ethics of Authenticity*. Cambridge: Harvard University Press.



Taylor, C. (1992). *Multiculturalism: examining the politics of recognition*. Edited and introduced by Amy Gutmann. New Jersey: Princeton University Press.

Taylor, C. (1997). *La liberté des modernes*. Paris: Presses Universitaires de France.

Zagalo, G. (2006). Hospitalidade e soberania: Uma leitura de Jacques Derrida. *Revista Filosófica de Coimbra*, 15(30): 307–323.



## **Renaturalizar o ser humano para renovar o sentido de hospitalidade, entre Derrida e Nietzsche**

(Renaturalizing the Human Being to Renew the Meaning of  
Hospitality, between Derrida and Nietzsche)

**Victor Gonçalves**

“O medo dos bárbaros é o que nos pode tornar bárbaros.  
E o mal que faremos ultrapassa o que reduziremos à partida”.

Tzvetan Todorov

### **Abstract**

*Can the concept of unconditional hospitality, as conceived by Jacques Derrida, have a place in contemporary societies? On the other hand, does hospitality only survive within the limits of positive law, that is, as something conditional? Derrida, maintaining an unresolvable dichotomy, seemed inclined to an idea of hospitality à la Levinas, that is, one that gives primacy to the other, in which a host becomes entirely responsible for its guest. In this paper, firstly, we discuss this dialectic, which, albeit it does not propose a dynamics of overcoming, remains philosophically fertile. Secondly, we develop, taking as a starting point Friedrich Nietzsche and his proposal for a renaturalization of the human, a hypothesis of post-humanist and post-nationalist hospitality that allows us to reinvent the notion, bringing it closer, mutatis mutandis, to Derrida's notion of unconditional hospitality.*

**Keywords:** foreign, hospitality, Derrida, Nietzsche, renaturalization

## **Resumo**

*Pode o conceito de hospitalidade incondicional, tal como foi pensado por Jacques Derrida, ter lugar nas sociedades contemporâneas? Ou será que, pelo contrário, a hospitalidade só sobrevive nos limites do direito positivo, isto é, sendo condicional? Derrida, mantendo a dicotomia insolúvel, pareceu inclinar-se para uma hospitalidade à la Lévinas, isto é, a que consiste em dar a primazia ao outro, onde um hospedeiro se responsabiliza absolutamente pelo hóspede. Neste artigo mostra-se, num primeiro momento, que esta dialéctica sem dinâmica de superação, continua a ser filosoficamente fecunda. Num segundo momento, desenvolvemos, a partir de Friedrich Nietzsche, e da sua proposta de renaturalização do humano, uma hipótese de hospitalidade pós-humanista e pós-nacionalista que permita reinventar a noção, aproximando-a, mutatis mutandis, da hospitalidade incondicional de Derrida.*

**Palavras-chave:** estrangeiro, hospitalidade, Derrida, Nietzsche, renaturalização

## **1. Introdução**

A relação entre o hospedeiro e o hóspede é complexa, produtora das maiores esperanças e das mais penetrantes angústias. O fascínio pelo estrangeiro concorre com o medo de ser invadido e destruído, o *outro* é sempre um potencial parasita mas, ao mesmo tempo, desde a Grécia Antiga, porque vem de longe (talvez do Olimpo) pode trazer algo de precioso, é fonte de uma transcendência (divina, porventura) que promete o inédito e o raro (recorde-se o adágio bíblico segundo o qual ninguém é profeta na sua terra), ou pelo menos instaura a possibilidade de uma nova reflexividade, em relação a nós e ao

mundo<sup>1</sup>. Aliás, como o sublinha Derrida, a raiz latina da palavra hospitalidade, *hostis*, significa simultaneamente hóspede e hostil<sup>2</sup>. A hospitalidade e a hostilidade têm, pois, uma proveniência comum que condiciona a psicologia e a política humanas. Mas, no fundo, é isso que nos diz Derrida, se quisermos controlar totalmente o risco, excluindo-o *a priori*, então não haverá hospitalidade, isto é, a hospitalidade faz perigar o *statu quo ante*. Por outro lado, talvez se viva hoje na Europa a situação mais intensa de migrações humanas desde a segunda guerra mundial, multiplicando-se o número e as formas de se ser refugiado, emergindo imigrações de vários tipos, decretando-se modelos de asilo e, entre outros, de expulsão. Com os actores políticos pressionados por opiniões públicas muitas vezes adversas ao acolhimento de estrangeiros (com bolsas reais de xenofobia organizada), há muito que não havia uma reacção tão forte e sistemática dos movimentos identitários (ou racistas), nos ex-países de Leste, mas também na Inglaterra, França, Alemanha, Holanda, Itália, Israel ou Estados Unidos. Tempos de crise, pois, que exigem que se regresse, heurísticamente pelo menos<sup>3</sup>, a Jacques Derrida e ao seu conceito de hospitalidade, porventura mais ético do que político. É verdade que o modelo de tolerância Iluminista continua válido, mas as várias mundializações, as tecno e antropociências, o colapso (inversão) da pirâmide demográfica na velha Europa alteraram as tradicionais quadrículas políticas, alimentadas por cartilhas ideológicas relativamente fixas, à esquerda e à direita, e pelo arrivismo dos funcionários partidários. O Estado-nação, a cidadania, os direitos nacional e internacional transformaram-se, ou estão em vias de o fazer, muitas vezes ao

---

<sup>1</sup> Recorde-se que Diotima, perante quem Sócrates se apaga, é estrangeira e fala de coisas estranhas à vida quotidiana, ela inicia os convidados à metafísica.

<sup>2</sup> Na etimologia latina podemos também atender a *hospes*, e aqui o sentido acentua o viajante estrangeiro, normalmente benigno e até salvador (*spes*).

<sup>3</sup> Derrida não facilita a militância, é um dos autores mais anti-panfletários que conhecemos.

sabor de tendências voláteis. É por isso que a razão crítica Iluminista deve acolher novas formas de pensar o problema das migrações massivas. Tanto mais que, se seguirmos René Schérer, a hospitalidade não é um simples dado histórico, mas uma “parte integrante da hominização” (Schérer, 1997: 60)<sup>4</sup>.

## **2. A hospitalidade segundo Jacques Derrida**

Entre 1984 e 2003, Jacques Derrida leccionou um conjunto de seminários na École des Hautes Études en Sciences Sociales, agrupados por temas plurianuais: “Nationalités e nationalisme philosophique” (1984-88), “Politiques de l’amitié” (1988-91), “Questions de responsabilité” (1991-03). Dentro deste último tópico, entre 1995 e 1997, trabalhou os temas da “Hostilité/hospitalité”, primeiro, e o da “Hospitalité”, depois. Em 1997, Anne Dufourmantelle, filósofa e psicanalista, pediu-lhe para publicar duas sessões, as de 10 e 17 de Janeiro, sobre a proximidade, inquietante, entre hostilidade e hospitalidade, compondo parte do livro *De l’hospitalité* (1997). A autora justificou a selecção da seguinte maneira: “neste enclave estava já presente toda a problemática da hospitalidade” (1997: 18). Convocaremos frequentemente esta obra e recorreremos também às intervenções de Derrida para o livro colectivo, organizado por Mohammed Seffahi, *Autour de Jacques Derrida. Manifeste pour l’hospitalité*, de 1999. Além disso, o problema filosófico que aqui trazemos é contemporâneo do *Adieu à Emmanuel Lévinas* (1997) – texto da oração fúnebre sobre o filósofo e amigo, de 27 de Dezembro de 1995 – e de “Cosmopolites de tous les pays, encore un effort”, usado na reunião do Parlamento Internacional dos Escritores de 21 e 22 de Março, dedicado à Carta das Cidades-Refúgio, adoptada em

---

<sup>4</sup> Note-se que este autor defende uma hospitalidade incondicional, em *Zeus hospitalier Éloge de l’hospitalité* (1993, Paris: La Table Ronde) diz, e.g., que a hospitalidade ultrapassa a pessoa, dando-se sempre com excessiva, sendo por isso incomensurável às leis jurídicas (Cf.: 126).

Maio de 1995 pelo Congresso dos Poderes Locais e Regionais da Europa.

Derrida vai desenvolver a questão da hospitalidade indo, como é seu hábito, à proveniência do problema: o estatuto do estrangeiro. É este estatuto, o qual é definido política e socialmente, ainda que sem nunca estar realmente fixado, que orientará a sua reflexão filosófica sobre as dinâmicas de inclusão/exclusão de seres humanos que não pertencem legalmente à região para onde migram, ou querem migrar. É por isso que temos de convocar a questão do nacionalismo. Sem os mecanismos identitários baseados nos velhos Estados-nação, a hospitalidade teria outro horizonte de sentido.

A Grécia clássica serve, como em muitas outras situações, para abrir o rasto de sentido, neste caso sobre a condição do estrangeiro. Nos diálogos platónicos, diz Derrida, o estrangeiro situa-se numa relação de confronto, é uma força disruptiva que perturba a ordem identitária ao ameaçar o *logos* da *polis*. Por isso, Sócrates faz por vezes de estrangeiro, aquele que inocula a estranheza no senso comum.<sup>5</sup> À sua maneira, Sócrates é um *xenos* que origina fobia, e se apostarmos num legado socrático ele está com certeza na corrente cínica, a mais estrangeira ao *logos* platónico-aristotélico (esta injunção assenta apenas no privilégio que ambas as escolas de pensamento deram à racionalidade). Mas o estrangeiro, que, como vimos, não é somente uma alteridade repulsiva (bárbaro), beneficiava em Atenas de direitos, tinha acesso aos tribunais, podia ser tolerado, acolhido e até venerado. É a partir desta ambivalência que Derrida vai desenvolver a sua concepção de hospitalidade: uma incondicional e outra condicional. Estes pólos relacionam-se de forma dicotómica, paradoxal, quase beligerante, visto que a "hospitalidade

---

<sup>5</sup> Derrida lê Platão à sua maneira, na verdade as personagens chamadas "estrangeiras" do *Sofista* e do *Político* são principalmente viajantes acolhidos para participarem nas discussões. Sócrates quando os apresenta refere até, talvez em modo de irrisão e parafraseando a *Odisseia*, que talvez eles possam ser deuses.

absoluta [ou “incondicional”, ou “pura”, ou “hiperbólica”, ou “poética”] supõe uma ruptura com a lei da hospitalidade” (Derrida, 1997: 29). Esta é definida no quadro de um ordenamento jurídico, aquela é um acontecimento único que emerge quando se recebe anonimamente alguém, se “deixa vir, chegar sem lhe pedir nem reciprocidade (entrar num pacto) nem sequer o seu nome” (*Ib.*)<sup>6</sup>. Aceita-se o outro nos seus próprios termos, mesmo perante uma ameaça real ao instituído. As duas hospitalidades, paradoxais, como dissemos, não são, contudo, antagónicas, nem se dispõem a uma qualquer superação dialéctica. Colocar condições à hospitalidade limita-a, é verdade, mas ao mesmo tempo torna-a política e socialmente possível. A relação pensada por Derrida entre a “lei incondicional” da hospitalidade pura<sup>7</sup> e as leis que a enquadram, mostra que, apesar de tudo, para ele, a hospitalidade incondicional prevalece sobre a condicional (é uma aposta filosófica), mesmo necessitando das leis para se realizar: “a lei contradiz as leis no plural, mas de cada vez é a lei na lei e de cada vez a lei sem a lei” (75)<sup>8</sup>. Ou ainda:

a lei incondicional da hospitalidade necessita *das* leis, ela requiere-as. Esta exigência é constitutiva. Ela não seria efectivamente incondicional, a lei, se não devesse tornar-se efectiva, concreta, determinada, se tal não fosse o seu ser

---

<sup>6</sup> Também: “Disons, oui, à l’arrivant avant toute détermination, avant toute détermination, avant toute anticipation, avant toute identification [...] que l’arrivant soit un être humain, animal ou divin, un vivant ou un mort, masculine ou féminin” (Derrida, 1997: 73). Note-se a linha pós-humanista imprimida neste texto.

<sup>7</sup> Em 1999, Derrida define “hospitalidade pura” assim: “Il n’y a hospitalité pure que là où j’accueille, non pas l’invité, mais le visiteur inattendu, celui qui m’envahit, d’une certaine manière, qui vient chez moi alors que je n’y étais pas préparé. Et je dois faire tout ce qu’il faut pour m’adapter à lui, transformer mon chez-moi, laisser mon chez-moi se transformer pour que ce visiteur inattendu puisse s’y installer, si menaçant que cela paraisse” (Seffahi, 1999: 103).

<sup>8</sup> Importa atender ao original: “La loi contredit les lois au pluriel mais chaque fois, c’est la loi dans la loi et chaque fois la loi sans la loi”.



como dever-ser. Ela arriscaria ser abstracta, utópica, ilusória, e, portanto, de se reverter no seu contrário (*Ib.*).

Esta interdependência nunca chega, contudo, a um compromisso fixo, em 1999 Derrida refere que “poética: é preciso inventar uma língua. A hospitalidade deve ser tão inventiva, regulada sobre o outro e sobre o acolhimento, que cada experiência de hospitalidade deve inventar uma nova linguagem” (Seffahi, 1999: 98). Tanto mais que o corpo das leis não suporta a “pureza de uma ética da hospitalidade” (99). Por isso, “não há hospitalidade modelo, mas somente processos sempre a perverterem-se e a melhorarem-se, este melhoramento comporta, ele mesmo, riscos e perversões” (105).

Derrida prefere à ética deontológica de Kant, fundada na autonomia do sujeito universal e preparada para desenhar imperativos categóricos a-históricos, a de Lévinas: acolhimento hiperbólico do outro no seio de uma responsabilidade total por ele<sup>9</sup>. Uma responsabilidade primogénita e escatológica que remete para as experiências de substituição e de sacrifício<sup>10</sup>. A alteridade em vez da identidade, curto-circuita sempre que possível a ipseidade (Lévinas refere que o “mundo fundado no *cogito* aparece humano, demasiado humano”, visto que o sujeito “é responsabilidade antes de ser intencionalidade” (Lévinas, 1987: 73 e 83, respectivamente). Em vez de convidá-lo (*invitation*), sugerindo que o estrangeiro use as regras

---

<sup>9</sup> Como escreve em *Adieu à Emmanuel Levinas*, depois de discutir essa abertura incondicional ao outro, a epifania da face no frente-a-frente, «L’essence de ce qui est ou plutôt de ce qui s’ouvre ainsi au-delà de l’être, c’est l’hospitalité» (90). Nessa obra, Derrida assegura que *Totalité et Infini* pode ser lido como “un immense traité de l’hospitalité” (49). Mesmo se o termo “hospitalidade” é aí pouco usado, ao contrário do de “acolhimento” (*accueil*).

<sup>10</sup> Em *Humanisme de l’autre homme*, Lévinas escreve: “L’indicibilité de l’ineffable se décrit par le préoriginel de la responsabilité pour les autres, par une responsabilité antérieure à tout engagement libre, avant de se décrire par son incapacité d’apparaître dans le *dit*” (Levinas, 1987: 83). E ainda, na mesma obra: “l’humanité de l’homme, la subjectivité, este une responsabilité pour les autres, un vulnérabilité extrême” (109).

do *meu* espaço, deve-se propor uma visitação (*visitation*)<sup>11</sup>, deixando tudo disposto para acomodar, à sua maneira, o visitante. É por isso preciso fazer tábua rasa das barreiras imunitárias que as leis da hospitalidade têm como decisivas para que ela pretensamente não degenerem em hostilidade. Aqui quem hospeda fica refém do hóspede. Esta hospitalidade não está definida num programa, nem se enquadra em qualquer campo político ou jurídico. Trata-se de um *ethos*, irrepetível na sua forma, que se constrói de cada vez que um estrangeiro aparece. Daí o acento messiânico da vinda de outrem. Neste sentido, a hospitalidade incondicional não pode ser demonstrada, ela é declarada de cada vez que acontece, é uma decisão mais ético-poética do que político-jurídica. Retomando o “excesso da ética sobre o político” de que fala no *Adieu à Emmanuel Lévinas* (113). Recordamos que em *Totalité et infini*, Lévinas defende que “estrangeiro quer também dizer livre” (Id., 1961: 28). Livre de qualquer poder de quem o recebe, aliás o eu e o outro são lugares intercambiáveis, “sem género”.

No entanto, se as duas hospitalidades são irredutivelmente heterogêneas, elas são também indissociáveis. A incondicional é sempre investida pelas instituições, pelo sistema jurídico, pelo Estado, na prática ela nunca é pura (“não haverá hospitalidade que não esteja já condicionada e mediada por um terceiro elemento” – Seffahi, 1999: 122). Assim, “Estes dois regimes da lei, *da* lei e *das* leis são, portanto, à vez contraditórios, antinômicos e inseparáveis. Eles implicam-se e excluem-se simultaneamente um ao outro” (Derrida, 1997: 71)

O autor insiste na antinomia que governa a noção de hospitalidade, ou melhor, uma diferença ou uma aporia, distante do

---

<sup>11</sup> Conceito que utiliza em *Adieu à Emmanuel Lévinas* com um pendor messiânico (e parece-nos que encaixa simultaneamente em Lévinas, mais óbvio, e Derrida), mas sobretudo para mostrar que o “hóspede excede toda a representação anamnésica” (Derrida, 1997: 115).

jogo dialéctico da *Aufhebung hegeliana* (Derrida diz “*antinomia não dialectizável*” – 1997: 73). Por um lado, há uma hospitalidade sob certas condições, legislada e enquadrada social e politicamente, composta de restrições ao direito de entrada e de estadia dos estrangeiros. A hospitalidade é atribuída num quadro mais ou menos severo e restritivo. Por outro lado, há uma hospitalidade ética, ou hiper-ética, “incondicionada”, “pura”, “hiperbólica”, “poética”, “ilimitada” que recebe o estrangeiro sem condições, restrições ou compensações. Claro que esta última, como a primeira, aliás, tem fragilidades, parece até potenciá-las, esse é o paradoxo trágico da hospitalidade: poder gerar a sua própria destruição, na medida em que esbarra nas impossibilidades de um mundo (composto de transcendência e de imanência). Mas talvez a hospitalidade pura seja um instrumento metafísico (de uma nova metafísica, poética, inventiva)<sup>12</sup> para manter viva a necessidade de aperfeiçoar qualquer modelo político-legal de hospitalidade. Em 1999, Derrida deixa no ar a hipótese de a pureza hospitaleira não existir, ao mesmo tempo que defende a sua importância: “A experiência da pura hospitalidade, se ela existir (coisa de que não estou seguro, mas ela é um pólo de referência indispensável)” (Seffahi, 1999: 112). Por isso, retomando a centralidade do conceito de “responsabilidade” levinasiano, propõe que cada encontro com o estrangeiro seja um encontro inventado: “a responsabilidade consiste em inventar esse lugar de encontro como acontecimento único” (113)<sup>13</sup>.

O racionalismo prático setecentista, incarnado na perfeição por Kant, nomeadamente no seu projecto filosófico para uma paz

---

<sup>12</sup> Embora com uma tonalidade levinasiana, em *Adieu à Emmanuel Lévinas* Derrida relaciona este acolhimento com a “irrupção da ideia do infinito no finito”, sendo que esta “metafísica é uma experiência de hospitalidade” (88).

<sup>13</sup> Vem a propósito citar Lévinas sobre a responsabilidade e a face: “c’est ma responsabilité en face d’un visage me regardant comme absolument étranger – et l’épiphanie du visage coïncide avec ces deux moments – qui constitue le fait original de la fraternité” (Lévinas, 1961: 235).

perpétua, limitava o uso da hospitalidade a um “direito de visita”, a algo que não fosse permanente<sup>14</sup>. A justificação da impermanência está, para Kant, nos resultados catastróficos da colonização europeia do “novo mundo”<sup>15</sup>. Na “paz perpétua” a hospitalidade, por mais cosmopolita que seja, é sempre condicional. Neste sentido, ela enquadra-se na tolerância de inspiração cristã voltairiana (mas ultrapassa-a quando nega a sacralidade da geografia privada, a Terra, diz, pertence a todos), onde não se trata de acolher incondicionalmente o outro, mas de tolerar, sob certas condições, a sua presença. O cosmopolitismo kantiano funciona no pressuposto de que uma ordem mundial só subsiste num federalismo que preserve as fronteiras e a soberania última de cada Estado-nação. Além disso, como refere Derrida no encontro preparado por Anne Dufourmantelle, para Kant é melhor romper o dever de hospitalidade do que o dever absoluto de veracidade, condição da sociabilidade humana<sup>16</sup>.

Portanto, Derrida mantém-se a uma certa equidistância entre Kant (hospitalidade condicional) e Lévinas (hospitalidade

---

<sup>14</sup> “Fala-se aqui, como nos artigos anteriores, não de filantropia, mas de direito, e *hospitalidade* significa qui o direito de um estrangeiro a não ser tratado com hostilidade em virtude da sua vinda ao território de outro. Este pode rejeitar o estrangeiro, se isso puder ocorrer sem dano seu, mas enquanto o estrangeiro se comportar amistosamente no seu lugar, o outro não o deve confrontar com hostilidade. Não existe nenhum *direito de hóspede* sobre o qual se possa basear esta pretensão (para tal seria preciso um contrato especialmente generoso para dele fazer um hóspede por certo tempo), mas um *direito de visita*, que assiste a todos os homens para se apresentarem à sociedade, em virtude do direito da propriedade comum da superfície da Terra, sobre a qual, enquanto superfície esférica, os homens não se podem estender até ao infinito, mas devem finamente suportar-se uns aos outros, pois originariamente ninguém tem mais direito do que outro a estar num determinado lugar da Terra” (Kant, 2008: 20).

<sup>15</sup> “Se, pois, se comparar a conduta inospitaleira dos Estados civilizados da nossa região do mundo, sobretudo dos comerciantes, causa assombro a injustiça que eles revelam na *visita* a países e a povos estrangeiros (o que para eles se identifica com a sua *conquista*). A América, os países negros, as ilhas das especiarias, o Cabo, etc.” (21).

<sup>16</sup> Nos escritos sobre Antropologia Prática (*Anthropologisch-Praktische*), notas para as aulas, publicadas postumamente (1838), Kant contradiz Benjamin Constan e o seu direito à mentira (moralmente justificada). Para Kant, o dever de verdade é absoluto, e não, como defendia Constan, apenas obrigatório para quem tem direito à verdade.

incondicional), o que escreveu sobre a hospitalidade não permite objectivamente colocá-lo apenas num dos dois campos de pensamento que seguiu, mesmo se nos parece, tendo também em conta a sua obra filosófica que, neste caso, o atrai mais a poética ético-teológica levinasiana.

### **3. A renaturalização do humano com Friedrich Nietzsche**

Com Jacques Derrida, pois, a hospitalidade não sai do impasse dialéctico, a força desconstrutiva e inventiva que mostrou noutros campos parece aqui incapaz de desatar um certo *nó górdio*. Na verdade, o problema da hospitalidade, implicada necessariamente nos jogos político-sociais do mundo, afigura-se pouco adequado à desconstrução derridiana, daí apresentar-se mais como porta-voz de Kant e Lévinas do que experimentar uma linha filosófica própria. É por isso que, questionando novamente o estatuto do estrangeiro, queremos, na segunda parte deste ensaio, mostrar que talvez só o pensamento político-(a)moral de Nietzsche abra para uma hospitalidade incondicional.

#### *3.1. O europeísmo nietzschiano*

No §357 da *Gaia Ciência*, a partir da genealogia do que é ser alemão (criticando, acima de tudo, o “alegre patrioteirismo”), Nietzsche aborda a questão do niilismo que resultou da morte de Deus, concluindo que a sua superação se fará num ateísmo pós-nacionalista de cariz europeu, tanto mais importante quanto, como refere no §475 de *Coisas Humanas, Demasiado Humanas I*, a catástrofe avizinha-se através dos ódios nacionalistas. O cap. de *Para lá Bem e Mal* “Völker und Vaterländer”, §§240-256, bem como alguns §§ de *Para a Genealogia da Moral* são locais privilegiados para entendermos a sua cosmovisão política. Aí enquadra a noção de “bom europeu”

(*guten Europäer*)<sup>17</sup>, afastando-se das correntes nacionalistas e anti-semitas da sua época, não por desconhecimento, mas porque genuinamente as rejeitava e criticava. Por exemplo, para fazer referências directas, num *Fragmento Póstumo* de 1880 diz que a luta contra os judeus foi sempre uma marca de naturezas baixas, invejosas e cobardes; noutra de 1885 alonga-se sobre o futuro de uma Europa unida, fazendo abstracção das guerras nacionais e dos modelos imperiais<sup>18</sup>.

Com a desvalorização do modelo de Estado-nação ficaria resolvida uma parte do problema do ser estrangeiro, foi isso, aliás, que o nosso projecto de unir politicamente a Europa quis incrementar, a União Europeia é uma utopia, ainda o é, para-nacionalista e até para-federalista. No entanto, verifica-se que, apesar do enorme sucesso do princípio de livre circulação no Espaço Schengen, subsistem, e até recrudescem, como dissemos acima, arcaísmos nacionalistas (o presente e o futuro fazem-se muitas vezes reciclando o passado). É por isso que a única hospitalidade que realmente existe, com diferentes níveis de tolerância, é a condicional, a hospitalidade gerida pelas leis. Nenhum país actual acolhe estrangeiros fora de condicionalismos político-jurídicos, daí continuar a haver, e nalguns casos em crescendo, os para-cidadãos, foras-da-lei, porque mais do que ilegais, as leis nem sequer os contemplam, a sua ontologia política está rasurada. Não vamos aqui debater o importante, e urgente, jogo político-ético da não-cidadania, isso está

---

<sup>17</sup> São vários os locais na obra nietzschiana onde se defende uma cultura ou um espírito europeu (contra a lógica dos Estados-nação), cf., e.g., *A Gaia Ciência* §277 e *Para lá Bem e Mal* §250.

<sup>18</sup> Infelizmente, o seu "radicalismo aristocrático", de que fala Georg Brandes, ou "estetismo elitista" (Thomas Mann), misturados com alguma terminologia adequada a uma política da vontade de domínio (sobretudo a nazi), permitiu que a barbárie nacionalista e racista o capturasse, quando os seus textos mostram que desde muito cedo ele criticou as ideologias germanófilas, nomeadamente o *Reich* bismarkiano. Ainda sobre a Europa e o antinacionalismo, por exemplo: *Aurora* §190; *Gaia Ciência* §377; *Para lá Bem e Mal* §256.

fora do âmbito do trabalho, mas queremos mostrar que a proposta nietzschiana para a superação da moral judaico-cristã e da cidadania geográfica ou cultural, *à la Kant*, criaria um impulso pós-humanista (para superar o humanismo abraâmico, nas suas diferentes variações, mas centrado nos ideais ascéticos cristãos) capaz de desenvolver uma hospitalidade incondicional.

### 3.2. *Renaturalizar o ser humano*

Desde *O Nascimento da Tragédia* que Nietzsche defendeu a desumanização da natureza e a renaturalização do homem. As morais convencionais seriam assim substituídas por uma *moral* natural (percebe-se o confronto com o projecto kantiano, a *Crítica da Razão Pura*, A547/B575, não deixa dúvidas sobre o dever (*das Sollen*) não ter qualquer significado no “curso da natureza”). Assim Falou Zarathustra, por exemplo, constrói a partir do sobre-homem (*Übermensch*), do tempo como eterno retorno e da vontade de potência (*der Wille zur Macht*) uma argumentação consistente a favor do uso exclusivo de valores naturais, o bem e o mal devem ser substituídos pelo que é bom e é mau, o que aumenta e o que diminui a intensidade vital. Outro homem, outro tempo e outra estrutura vital (vontade de potência), varrem para o reino da inutilidade ou da farsa as morais convencionais mais recentes do bem e do mal. O §13 de *Para a Genealogia da Moral* III denuncia claramente o ascetismo como um instinto de conservação e salvação decadente, um niilismo moral combatendo, e vencendo, os impulsos mais afirmativos, e amorais, da vida. Por isso, o cap. de *O Crepúsculo dos Ídolos* “Moral als Widernatur” fustiga o cristianismo e propõe um naturalismo *moral*, de forma a que todos os valores se envolvam num instinto de

vida<sup>19</sup>. É recorrente nele a ideia de que as dificuldades naturais permitem a superação do homem em relação ao sobre-homem; enquanto que um caminho, cheio de sacrifícios artificiais, assente na moral cristã, numa moral artificial do bem e do mal, promove o niilismo. Veja-se o que diz, por exemplo, na *Para a Genealogia da Moral* II, §7, onde o trajecto para chegar a “anjo” introduziu no homem o ódio e o sentimento de que a vida tem pouco valor.

Mas não se pense que um novo sentido comunitário resultaria desta *moral* natural, suportada na vontade de potência e corporizada pelos sobre-homens. Nietzsche, apesar da complexidade do seu pensamento político<sup>20</sup>, é um individualista (termo usado no seu sentido mais literal mas, ao mesmo tempo, fugindo ao seu significado habitual, já que o “sujeito” e mesmo o “indivíduo” são para Nietzsche uma ficção linguística), muito crítico em relação às formas governativas institucionalizadas (o que explica, em parte, o fascínio dos *soixante-huitards* franceses)<sup>21</sup>, por isso o poder, ou potência, é muito mais auto-exercido do que hétero-exercido<sup>22</sup>. A “vontade de

---

<sup>19</sup> Cf. ainda, entre outros, o §188 de *Para Além Bem e Mal*, onde a velha moral é um fragmento de tirania contra a natureza.

<sup>20</sup> Considere-se o seu europeísmo, antinacionalismo, antidemocratismo institucional, a partir de uma perspectiva marxista ou de uma liberal. Por isso, é quase impossível ver nele uma qualquer apologia aos movimentos de massas. Nietzsche, solitário, sempre defendeu a selecção de um pequeno grupo de indivíduos capaz de viver fora das regras da maioria. Há um *Fragmento Póstumo* de 1881 que diz: “Entramos numa época de anarquia: – mas é simultaneamente a época dos mais espirituais e livres indivíduos. Imensa força espiritual em fermentação. Época de génio. Até aqui travada pelos valores, a moralidade, etc.” (11[27]).

<sup>21</sup> Maio 68 foi bem mais nietzschiano e freudiano do que marxista, Nietzsche vinha desalojar, enquanto vanguardista, as entronizações filosóficas e políticas. Ao mesmo tempo que podia ser usado para substituir o sujeito do conhecimento/realidade fenoménica pelo sentido e interpretação, ajudava a inaugurar o modelo prestigiado da linguística, da semiologia, da nova crítica literária, da psicologia profunda, permitindo simultaneamente a desconstrução do messianismo comunitário da esquerda institucional.

<sup>22</sup> Gilles Deleuze insiste que os homens da potência, os mestres, não querem, ao contrário dos homens do poder, realizar-se dentro dos valores estabelecidos: “Ceux que Nietzsche appelle les maîtres sont à coup sûr des hommes de puissance, mais non pas les hommes du pouvoir, puisque le pouvoir se juge à l’attribution des valeurs en cours” (1968, *Différence et répétition*, Paris: P.U.F.: 77).



potência” deve ser entendida, se quisermos reduzi-la a uma fórmula, como “vontade para a potência”<sup>23</sup>. Neste sentido – e sabendo-se que a “humanidade está doente”, que uma moral contranatura, um niilismo civilizacional e uma política de massas instauraram a decadência –, o filósofo-rei, mensageiro da verdade, deve ser substituído pelo filósofo-médico, preocupado sobretudo em auto-medicar-se, cuidar de si enquanto espírito livre (*freie Geist*), enquanto outro homem (uma tradução possível para *Übermensch*). Diagnosticar-se e curar-se em vez de comandar a partir da verdade (verdade para todos).

Este espírito livre, conceito que aparece em *Humanas, Coisas Demasiadas Humanas* (logo no subtítulo), evoluindo até ao de sobre-homem, pretende ser um novo homem, e este será lógica e vitalmente capaz da hospitalidade incondicional, ou poética, de Derrida, porque com ele Nietzsche imagina um ser claramente pós-nacionalista e até um certo ponto pós-culturalista. Por outro lado, a nova humanidade, reforçando a diluição do identitarismo, especista, nacionalista ou culturalista, não deve ser interpretada a partir da polarização *Übermensch/Untermensch*. O *Übermensch* é principalmente o resultado de uma auto-superação (*Selbstüberwindung*). Ele é uma figuração do porvir (incompatível com muitas das apropriações mais politizadas), ele é aquele que há-de constituir-se em sobre-homem, talvez assintoticamente, é assim que lemos o que diz em *Assim Falou Zaratustra* II, “Von der Priestern”: “Ainda nunca houve um sobre-homem”<sup>24</sup>. Desta forma, deve privilegiar-se sempre para a sua interpretação o sentido dinâmico da *Selbstüberwindung*. É também por isso que achamos irrelevante o conceito de

---

<sup>23</sup> Refira-se a propósito que Deleuze foi o autor francês que mais procurou afastar esta expressão da de vontade de domínio. Muito fez, principalmente em *Nietzsche et la philosophie* e *Différence et répétition*, para distingui-la quer dos que antes dele a formularam em tais termos, quer dos que lhe sucederam e usaram a sua equivocidade para desenvolver vitalismos beligerantes e racistas.

<sup>24</sup> “Niemals noch gab es einen Übermenschen”.

*Übermensch* ter sido usado, antes dele, pelo menos por Novalis, Heinrich Heine e Goethe. Nietzsche recupera-o para o prólogo de *Assim Falou Zaratustra* com o sentido preciso de que o homem é algo que deve (*soll* e não *muss*) ser superado, daí a importância do ensino de Zaratustra, o velho deus maniqueísta é recuperado para uma pedagogia do novo (outro) homem porque talvez ele saiba melhor do que ninguém o que é e o que provoca a crença no bem e no mal, trata-se de usar o maior dos moralistas para superar a moral anti-natural<sup>25</sup>. Foi no Inverno de 1882-83 que Nietzsche quase sistematizou a sua axiologia, um novo tempo (eterno retorno), um novo homem (sobre-homem) e uma nova metafísica imanente (vontade de potência) para que os valores regressem à Terra e o indivíduo à sua própria individualidade dinâmica<sup>26</sup>. O sobre-homem será capaz de dizer sim à vida na sua eterna repetição, num plano de imanência constituído por relações de força: a, ou as, vontade de potência. Este pensamento emerge parcialmente antes de *Assim Falou Zaratustra*, quando Nietzsche usava o adjetivo "*übermenschlich*"<sup>27</sup> e outros termos pós-humanistas ("espírito livre", "ouvinte estético", "homem supra histórico"...), mostrando que desde muito cedo quis desviar-se das antropologias filosóficas do seu tempo para compor um *homem* mais livre, mais lúcido, mais alegre, mais saudável e mais solitário. Sem qualquer instinto de domínio, não um senhor de escravos, frise-se, mas um soberano afortunado<sup>28</sup>. Os

---

<sup>25</sup> "Ich lehre euch den Übermenschen. Der Mensch ist Etwas, das überwunden werden soll. Was habt ihr getan, ihn zu überwinden?" (*Assim Falou Zaratustra*, "Vorrede" §3; KSA 4: 14).

<sup>26</sup> "Der Übermensch ist der Sinn der Erde. Euer Wille sage: der Übermensch sei der Sinn der Erde!" (*Assim Falou Zaratustra*, "Vorrede" §3; KSA 4: 14) Este "sim à Terra" traduz uma total e incondicional afirmação da imanência.

<sup>27</sup> E.g. *Segunda Inactual*, §6; *Coisas Humanas, Demasiado Humanas* I §143, II §73; *Aurora* §§27: 60, 113, 548.

<sup>28</sup> "The Übermensch, accordingly, is not the blond giant dominating his lesser fellows. He is merely a joyous, guiltless, free human being, in possession of instinctual drives, which do not overpower him. He is the master and not the slave of his drives, and so he is in a position to make something of himself rather than being

*Übermenschen* não serão mestres, mas deuses epicuristas animados pelo “*pathos* da distância”.

Um sopro de igualdade percorrerá este novo homem, fiel, como dissemos, à Terra, e não a um qualquer país ou ideologia. Neste sentido, não haverá estrangeiros, prevendo-se que todos terão a força de uma soberania única sem vontade de alargamento ou de conquista. E, apesar do *pathos* da distância, haverá reconhecimento mútuo, em Nietzsche, dizendo-o diretamente quando fala numa “república dos espíritos livres” ou indiretamente quando se dirige às futuras gerações (esta ideia aparece logo em *Humanas, Coisas Demasiado Humanas*), o culto da solidão é compatível com uma *camaraderie* entre pares. É isto que nos permite antever nas suas palavras uma nova forma de hospitalidade entre iguais, não talvez a poético-teológica de Lévinas e Derrida, mas ainda assim uma hospitalidade incondicional, como a imaginamos entre deuses que se admirariam mutuamente.

Desta forma, a soberania individual de que nos fala Nietzsche é talvez a melhor hipótese para consistentemente se edificar uma real hospitalidade incondicional, embora com uma difícil tradução imediata no campo político-social. Mas, como dissemos já, não nos apressemos a imaginar lógicas comunitaristas, o solitário de Sils-Maria pôs o seu *alter ego* a dizer-nos: “A cada alma pertence um mundo diferente; para cada alma, qualquer outra alma é um além-mundo”<sup>29</sup>. E, por isso, cada “alma” inventará a sua maneira de acolher outrem. Numa lógica de desterritorialização, todos serão Ulisses a regressar a casa, Terra, como estrangeiros. Este horizonte de sentido, minaria as linhas identitárias ou racistas que actualmente compõem a geopolítica de pelo menos metade do planeta, sermos

---

the product of instinctual discharge and external obstacle” (Danto, A., 1965. *Nietzsche as Philosopher*, New York: Columbia University Press, 199–200).

<sup>29</sup> *Assim Falou Zaratustra*, KSA 4: 272: “Zu jeder Seele gehört eine andre Welt; für jede Seele ist jede andre Seele eine Hinterwelt”.

desiguais entre desiguais (todos estrangeiros) acabaria com as situações assimétricas da interação, terminando também assim com o principal suporte da violência entre humanos.

### **Bibliografia**

AA.VV, (1999). *Autour de Jacques Derrida. Manifeste pour l'hospitalité*. M. Seffahi (org.) Lyon: Éditions Paroles d'aube.

Derrida, J. (1997). *Adieu à Emmanuel Levinas*. Paris: Galilé.

Dufourmantelle, A. e Derrida, J. (1997). *Anne Dufourmantelle invite Jacques Derrida à répondre. De l'hospitalité*. Paris: Calmann-Lévy (Petite bibliothèque des idées).

Lévinas, E. (1961). *Totalité et infini – Essai sur l'extériorité*. La Haye: M. Nijhoff.

Lévinas, E. (1987). *Humanisme de l'autre homme*. Paris: LGF (Biblio / Essais).

Kant, I., (2008). *A Paz Perpétua. Um Projecto Filosófico*. Covilhã: Universidade da Beira Interior.

Nietzsche, F., (1967-1977). *Kritische Gesamtausgabe (KSA)*, 30 volumes, Munich-Berlin-New York: dtv-Walter de Gruyter.

Schérer, R., (1997). Cosmopolitisme et hospitalité. *Communications* (Seuil), n. 65: 59-68.

## **Indice / Contents**

<i>Introduction,</i> .....	<i>p. I-XVI</i>
<i>Introdução,</i> .....	<i>p.XVII-XXXIV</i>
<i>Migration Experiences and Narrative Identities: Viewing Alterity from Biographical Research,</i> .....	<i>p. 1-25</i>
<i>by Elsa Lechner &amp; Letícia Renault [invited authors]</i>	
<i>Consenting to Orientalism when Covering Migration: How the British Media Dehumanises Migrants in the Context of the Syrian Civil War,</i> .....	<i>p. 27-54</i>
<i>by Nina Arif [invited author]</i>	
<i>A Crise da Existência e o Existencial da Crise. Ser para os outros fora dos quadros do essencialismo [The Crisis of Existence and the Existential of the Crisis: Being-for-others Outside the Framework of Essentialism],</i> ....	<i>p. 55-80</i>
<i>by Alexandra M. Moreira do Carmo</i>	
<i>Recém-chegados, Apátridas e Refugiados: Os Modos de Aparecer do "Estranho" na Obra de Hannah Arendt [Newcomers, Stateless, and Refugees: Ways of Appearing of the "Stranger" in Hannah Arendt's Work],</i> .....	<i>p. 81-104</i>
<i>by Eduardo Morello &amp; Élsio José Corá</i>	
<i>Why Those Who Disregard Foreigners Despise Themselves,</i> .....	<i>p. 105-127</i>
<i>by Vinicio Busacchi</i>	

*Alternativas para el Desafío Ético de la Hospitalidad: Un diálogo entre el cosmopolitismo, Derrida y Taylor* [Alternatives for the Ethical Challenge of Hospitality: A Dialogue between Cosmopolitanism, Derrida and Taylor],..... p. 129-157

by *Matheus Thiago Carvalho*

*Renaturalizar o ser humano para renovar o sentido de hospitalidade, entre Derrida e Nietzsche* [Renaturalizing the Human Being to Renew the Meaning of Hospitality, between Derrida and Nietzsche],..... p. 159-176

by *Victor Gonçalves*

*Indice / Contents*.....p. 177-178