

A HOSPITALIDADE COMO ABRIGO ÉTICO EM EMMANUEL LÉVINAS

THE HOSPITALITY AS AN ETHICAL SHELTER IN EMMANUEL LÉVINAS

*José Rodrigo Gomes de Sousa¹
Iraquitã de Oliveira Caminha²*

Recebido em: 03/2020
Aprovado em: 04/2020

Resumo: Emmanuel Lévinas situa o seu modo de pensar a partir do Outro, ele rompe com o ciclo egológico que perpassa quase toda a filosofia ocidental desde Sócrates, rompe com a filosofia do “eu”. Neste artigo, a hospitalidade é caracterizada como abrigo ético, como lugar onde ocorre a relação ética entre o Eu e o Outro. É apresentada a hospitalidade a partir da perspectiva levinasiana, a hospitalidade encarada como abertura e acolhimento, desenvolve-se posteriormente a noção de cuidado atrelada à perspectiva de Michel de Foucault e de Martin Heidegger, ambos possuem uma maneira diferente de pensar a respeito do cuidado, contudo, parte do “eu”, do em-si-mesmo. Ao abordar o acolher, coloca-se este gesto de acolhimento como abertura ao Outro, como forma de não dominá-lo, tematizá-lo ou capturá-lo através de um saber dominador. Acolher enquanto abertura e cuidado, enquanto hospitalidade ao Outro que interpela e exige uma resposta, resposta esta que é ética. Ante o cenário da globalização talvez o modelo ético proposto por Lévinas seja apropriado para se discutir o fortalecimento de vínculos humanos.

Palavras-chaves: Hospitalidade. Cuidado. Acolher. Ética.

Abstract: Emmanuel Lévinas situates his way of thinking from the Other, he breaks with the egological cycle that runs through Western philosophy since Socrates, he also breaks with the philosophy of the "Self". In this article, hospitality is characterized as an ethical shelter, as a place where occurs the ethical relation between the Self and the Other. The hospitality is presented through the Levinasian perspective, hospitality faced as openness and reception, posteriorly the notion of care linked to the perspective of Michel Foucault and Martin Heidegger, both have a different way of thinking about care, however, part of the “Self”, the innerself. In approaching the reception, this gesture of welcome is placed as an opening to the Other, as a way of not dominating him, of themetizing him or capturing him through a dominating knowledge. Welcoming as openness and care, as hospitality to the Other that challenges and demands a response, a response that is ethical. In the face of globalization, perhaps the ethical model proposed by Lévinas is appropriate to discuss the strengthening of human bonds.

Keywords: Hospitality. Care. Reception. Ethics.

¹ Mestre em Filosofia pela UFPB. Email: gomez20souza@gmail.com

² Professor do Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFPB. Email: caminhairaquitan@gmail.com

Introdução

A resposta à solicitude do outro não pode consistir de um domínio sobre o outro. Não significa um reducionismo, humilhação, pois no humilhar há o processo de reduzir o outro ao querer do mesmo. Como o conhecimento é sempre redução, dominação do mesmo, a proposta ética de Emmanuel Lévinas parte da gratuidade, do sem olhar a quem, porque reciprocidade também é reducionismo, é sempre um fazer querendo o mesmo. Nesse sentido, o primado de nossa relação com o outro, se desejemos acolher sua alteridade, não deve ser epistemológica nem ontológica, mas, fundamentalmente, ética.

Pretende-se mostrar, no presente artigo, de que forma a hospitalidade pode ser entendida como abrigo ético a partir do pensamento de Lévinas, lugar onde o outro é acolhido na sua outricidade, na sua alteridade, sem os vícios do reducionismo, sem a pretensão de volta ao mesmo, como o faz Ulisses. Hospitalidade entendida como lugar e abrigo ético. O artigo está disposto da seguinte forma: hospitalidade, cuidado e acolher. Trataremos desses conceitos, buscando construir uma articulação para abordar a hospitalidade como abrigo ético em Lévinas.

Na alteridade já existe uma resposta ética, uma responsabilidade pelo Outro, um aproximar-se do Outro. Essa aproximação do Outro não deve ter a intenção de se realizar, mas de vivenciar o Outro, não com a finalidade de se projetar, porém, de cuidar do Outro.

É no acolher o outro nos braços como faz a mãe ao receber o seu filho, que temos a imagem paradigmática do que seria hospitalidade. Assim, a hospitalidade não é propriamente um espaço que tenha o sentido de lugar, de local. Ante o apelo do outro que solicita resposta a um apelo, a resposta se dá pela hospitalidade, isto é, oferecer ao outro aquilo que se tem de melhor e nessa hospitalidade se acolhe o outro na sua inteireza. Nesse sentido, não há acolhimento por parte, com reservas, porque acolher o outro também tem o caráter de cuidar. No cuidar do outro se esquece de si mesmo, não se olha a quem, há apenas gratuidade.

Para chegar a afirmar que a hospitalidade é o lugar ético onde acontece a relação ética entre o Eu e o Outro, é abordado a obra *Totalidade e Infinito*, sob a questão suscitada da hospitalidade. Em seguida é tratado do cuidado sob a ótica de Michel de Foucault, a partir de *A hermenêutica do sujeito*, dando ênfase que é necessário o cuidado de si para depois o cuidado do outro. Diferente de Foucault, Heidegger em *Ser e Tempo*, fala do cuidado como

cura. Heidegger irá atrás das estruturas do cuidado, a saber: a existencialidade, a facticidade e a decadência. Porém, tanto Foucault quanto Heidegger parecem partir do mesmo ponto comum, do Mesmo. Em relação ao acolher, antes é colocado duas visões contraditórias que partem do Mesmo para falar do cuidado, para depois afirmar que acolher constitui também cuidado, contudo, esse cuidado não consiste em um fechamento sobre si mesmo, mas abertura e hospitalidade para com o Outro.

Hospitalidade

Por onde começar a falar de hospitalidade? Ao ir de encontro com o termo latino hospitalidade, *hospitalitas*, nós a pensamos como a virtude de quem hospeda os necessitados e desvalidos, recolhendo-os e prestando-lhes a devida assistência em suas necessidades. O ato de hospedar pressupõe antes que haja uma morada para recolher aquele que está apenas de passagem.

Morada tem o sentido de habitação, aquele que mora habita um lugar, por outro lado habitação também carrega o sentido de utilização, no sentido de que quem mora utiliza algo, esse sentido é carregado do significado da utilização como quem faz uso dos utensílios, porém, é utensílio entre os outros utensílios. Na perspectiva levinasiana a casa teria logo de início a serventia como qualquer outro objeto.

A casa serviria para a habitação como o martelo para pregar um prego ou a pena para a escrita. Pertence, de facto, ao conjunto das coisas necessárias à vida do homem. Serve para o abrigar das intempéries, para o esconder dos inimigos e dos importunos. E, no entanto, no sistema de finalidades em que a vida humana se sustenta, a casa ocupa um lugar privilegiado. De modo nenhum o lugar de um fim último, é claro. Se ela se pode procurar como objetivo, se se pode “gozar” da sua casa, a casa não manifesta a sua originalidade por essa possibilidade de fruição. Pois todos os “utensílios”, para além da sua utilidade de meios em ordem a um fim, comportam um interesse imediato (LEVINAS, 1980, p. 135).

A casa não é encarada como o fim de uma atividade, a sua condição enquanto morada é o começo da atividade humana. Afinal, “o recolhimento necessário para que a natureza possa ser representada e trabalhada, para que se manifeste apenas como mundo, realize-se como casa” (LEVINAS, 1980, p. 135). Neste sentido, o homem está no mundo e se mantém nele vindo a partir de um mundo privado.

A chegada do homem no mundo não consiste em algo vindo de fora, mas é algo que se

dá de dentro para fora, lança-se para fora a partir de uma intimidade. Essa intimidade se abre a partir de uma morada que é situada como fora. A morada pertencendo ao mundo de objetos não anula o seu alcance no qual se faz toda a consideração em relação aos objetos a partir da própria morada.

A morada não pode ser encarada como que situada no mundo objetivo, mas sim como a que situa o mundo objetivo através dela. Ela só tem esse caráter a partir de que ela é encarada como aquela que recolhe, que refugia, que abriga. A partir do abrigar é que o sujeito se lança para o mundo, da sua interioridade, na sua intimidade se aventura no que lhe é exterior, num para fora de si mesmo.

Porém, o recolhimento indica suspensão das reações imediatas a partir de que o mundo faz sua solicitação, “em ordem a uma maior atenção a si próprio, às suas possibilidades e à sua situação.” (LEVINAS, 1980, p. 137). No recolher já está o acolher. Assim, a partir do outro que já se faz presença e ao mesmo tempo se ausenta discretamente, Lévinas considera que aí se realiza o acolhimento hospitaleiro que descreve o campo da intimidade. A mulher seria então para Lévinas a condição do recolhimento, da interioridade da casa e da habitação.

O viver de algo para o filósofo franco-lituano não constitui ainda uma habitação. Deste modo, a familiaridade é compreendida como realização, que necessariamente seria uma energia da separação. “A partir dela, a separação constitui-se como morada e habitação.” (LEVINAS, 1980, p. 138). A questão do existir se dá a partir do morar, portanto, existir quer dizer morar. Ao tratar do morar não implica simplesmente apenas um fato como um objeto que é deixado para trás, morar implica um recolhimento.

É um recolhimento, uma vinda a si, uma retirada para sua casa como para uma terra de asilo, que responde a uma hospitalidade, a uma expectativa, a um acolhimento humano, em que a linguagem que se cala continua a ser uma possibilidade essencial. As idas e vindas silenciosas do ser feminino, que faz ecoar com os seus passos as espessuras secretas do ser, não constituem o turvo mistério da presença animal e felina, cuja estranha ambiguidade Baudelaire se compraz em evocar (LEVINAS, 1980, p. 138-139).

A morada por outro lado dá uma concretude à separação, a partir da intimidade da morada se desenham novas relações. É através da morada que se rompe com a existência natural. Ao mesmo tempo em que a morada separa a partir do seu ato de já enquanto morada ter como desígnio a separação, ela também dá início, na sua intimidade, ao começo de novas relações com os elementos.

Para Lévinas, a morada, mesmo tendo como função inicial separar quebrando a plenitude do elemento, ela abriu aí uma utopia na qual o “eu” se recolhe, ao se recolher permanece em sua casa. Contudo, a separação não deve ser encarada enquanto isolamento que separa os elementos, ela torna possível o trabalho e a propriedade. A morada não se torna fechada aos elementos que ela separa, pelo contrário, ela permanece aberta.

O estar sempre aberta aos elementos que a morada separação está a cargo da janela, é ela que, mesmo na ambiguidade da distância que afasta e aproxima, retira essa ambiguidade para que seja possível um olhar dominador e que ao mesmo tempo é um olhar contemplador. Neste sentido, os objetos se mantêm à disposição, no pegar e no largar. O trabalho enquanto o que arrebatava as coisas aos elementos faz com que o mundo seja descoberto.

A dominação do trabalho, que faz aparecerem as coisas e, conseqüentemente, transforma a natureza em mundo, supõe o recolhimento do eu na sua própria morada. O movimento que o ser faz de construir a sua casa implica num abrir-se que garante sua interioridade; portanto, no movimento em que o ser se separa ele se recolhe. Assim, na perspectiva levinasiana é a partir da morada que se dá o nascimento do mundo.

A casa que fundamenta a posse não é posse no mesmo sentido que as coisas móveis, que ela pode recolher e guardar. É possuída, porque é desde logo hospitaleira para o seu proprietário; o que nos remete para a sua interioridade essencial e para o habitante que a habita antes de qualquer outro habitante, para o acolhedor por excelência, para o acolhedor em si – para o ser feminino. Será preciso acrescentar que de modo algum se trata aqui de defender, tocando as raias do ridículo, a verdade ou a contraverdade empírica de que toda a casa supõe de facto uma mulher? O feminino foi descoberto nesta análise como um dos pontos cardeais do horizonte em que se coloca a vida interior – e a ausência do ser humano de “sexo feminino” numa morada nada altera a dimensão de feminidade que nela permanece aberta, como o próprio acolhimento da morada (LEVINAS, 1980, p. 140).

O que Lévinas está querendo afirmar com o termo feminino enquanto abertura do acolhimento da própria morada? A princípio o feminino é considerado como uma figura da alteridade radical do outro, o outro sexo como totalmente outro. No sentido em que é utilizado a princípio, é entendido enquanto o acolher por excelência, que abre ao eu a intimidade e a interioridade do lar, nele se realiza e se completa a separação como habitação.

A posse das coisas se dá a partir da casa e o trabalho tem um papel fundamental para tal, porém a posse que se dá a partir da casa tende a se distinguir do que é possuído e dá fruição do conteúdo. Portanto, o trabalho captura o elemento que exalta e nessa ação de capturar ele arrebatava o eu que frui com violência a ponto de agarrar o seu ser. Lévinas entende

essa atitude como uma ontologia.

Assim, a posse concretiza-se a partir da tomada de posse ou mesmo pelo trabalho, caracteriza o próprio destino do tomar à mão. A mão seria então o órgão que na sua tomada do objeto dá início a uma relação com o eu egoísta, põe à disposição as coisas para finalidades egoístas e, não tendo nem começo nem fim, mergulha e afoga o ser separado. O trazer à mão implica em constituir as coisas separando-as da apreensão da fruição imediata, pondo-as na morada e daí conferindo-lhes o estatuto do haver. O ser só é possível existir a partir da morada.

A mão realiza a sua função própria anteriormente a toda a execução de plano, toda a projeção de projecto, a toda a finalidade que levaria para fora de sua casa. O movimento da mão rigorosamente econômico, de captação e de aquisição, é dissimulado pelos vestígios e pelos “restos” e pelas “obras” que a aquisição deixa no seu movimento de retorno, para a anterioridade da casa. As obras como cidade, como campo, como jardim, como paisagem, recomeçam a sua existência elemental. O trabalho na sua intenção primeira é a aquisição, o movimento para si. Não é uma transcendência (LEVINAS, 1980, p. 142).

A função do trabalho para Lévinas é a de captar a matéria enquanto matéria-prima. Nessa apreensão da matéria, ela anuncia o seu anonimato e reúncia ao trabalho. A renúncia se dá porque o domínio sobre a matéria não constitui enquanto uma visão e muito menos um pensamento no qual a própria matéria possa ser definida em relação ao infinito, ela permanece indefinida e incompreensível. Porém, a sua renúncia ao anonimato se dá a partir de que ela é tomada pelo trabalho e a introduz no mundo do identificável.

O trabalho por assim dizer define a matéria sem recorrer à ideia de infinito. Na sua técnica de apreensão ele exerce de imediato o domínio sobre a matéria. A mão tem o poder de captura, mas não está dirigida para uma relação com o infinito, ela se dirige a um fim como alvo, como alvo da necessidade.

Por assim dizer, o trabalho domina, ele se apodera das coisas e trata o ser como algo móvel, como algo que pode ser transportável, ele tem domínio sobre o futuro. A partir do trabalho se afirma o poder sobre o tempo, esse tempo que não pode ser considerado de ninguém, uma posse sobre o futuro. Assim, “a posse supõe o produto do trabalho, como o que se mantém permanente no tempo – como substância” (LEVINAS, 1980, p. 143).

A mão no seu trazer a mão arrebatada, apanha, abarca e reconhece o ser do ente. A mão se apodera da presa, ao se apoderar ela suspende o ser, pois o ser é encarado como seu futuro. Contudo, Lévinas entende que esse ser suspenso e domesticado se mantém, ele não é gasto na

fruição que consome e deteriora, mantém-se enquanto substância. Portanto, as coisas seriam o que não é comestível.

Por outro lado, a mão compreende a coisa, não, ela toca e extrai algo da coisa, mas porque ela já não é mais um órgão de sentido, ela agora é encarada enquanto domínio e isso não corresponde mais à ordem da sensibilidade. A mão enquanto órgão de apreensão e aquisição “colhe o fruto, mas mantém-no longe dos lábios, guarda-o, põe-no em reserva, possui-o numa casa” (LEVINAS, 1980, p. 144).

A mão que apanha não fundamenta por si própria a posse, ela se atrapalha no dizer levinasiano. A posse é fundamentada a partir do recolhimento da morada. Lévinas, com menção a Boutroux, sugere que a posse prolonga o corpo, não o corpo enquanto corpo nu, que não é primeira posse, pois essa posse se situaria fora do ter e do não-ser. A disposição que se tem do corpo corresponderia à suspensão do ser do elemento, isso se dá a partir do habitando. Portanto, a corpo seria entendido enquanto posse de si conforme o próprio ser se mantém na casa em um limite entre a interioridade e a exterioridade.

A substância remete para a morada, ou seja, no sentido etimológico do termo, para a economia. A posse capta no objeto o ser, mas apanha-o, quer dizer, contesta-o de imediato. Situando-o na minha casa como haver, confere-lhe um ser de pura aparência, um ser fenomenal. A coisa minha ou de outro não é em si. Só a posse toca na substância, as outras relações com a coisa só atingem os atributos. A função do utensílio, tal como o valor que as coisas mostram, não se impõe à consciência espontânea como a substância, mas como um dos atributos dos seres. O acesso aos valores e uso, a manipulação e a manufatura assentam na posse, na mão que agarra, que adquire, que leva para casa. A substancialidade da coisa, correlativa da posse, não consiste, para a coisa, em apresentar-se absolutamente. Na sua apresentação as coisas adquirem-se, dão-se (LEVINAS, 1980, p. 144).

Deste modo, a coisa não sendo encarada como coisa em si, ela pode ser traçada, comprada e perde a sua própria identidade; essa perda de identidade é refletida segundo Lévinas no dinheiro. A partir dessa perspectiva ele encara que a identidade da coisa não pode ser a sua estrutura original, essa estrutura desaparece na medida em que a coisa é abordada enquanto matéria. Assim, “a coisa se revela no mercado como susceptível de pertencer, de se trocar e, assim, como convertível em dinheiro, susceptível de dispersar-se no anonimato do dinheiro” (LEVINAS, 1980, p. 145).

O trabalho marca o domínio original sobre as coisas e a posse nasce a partir da casa, a morada marca a possibilidade da instalação de uma interioridade que é desprezada, segundo Lévinas, pela doutrina que interpreta o mundo como horizonte, que entende as coisas como

utensílios. Assim, o mundo seria posse do possível e a transformação do mundo pela indústria é encarada pela perspectiva levinasiana como uma variação do regime de propriedade.

Para o filósofo franco-lituano, é a partir da morada que se descobre o mundo; essa descoberta do mundo aconteceria quase como uma captura miraculosa, dar-se-ia no *áperon* da matéria original. Neste caso, o mundo não é o que proporciona o surgimento das coisas, mas a captação que se dá através da morada. Quanto à concepção intelectualista, Lévinas supõe que ela despreza o recolhimento da morada em detrimento de entender o mundo enquanto um espetáculo oferecido a impassível contemplação. Isso implica que não se pode supor uma contemplação se a mobilização da coisa que é apanhada pela mão.

A mão, todavia, pertence ao corpo, o corpo não é colocado por Lévinas enquanto um objeto entre outros objetos, mas ele constitui como o próprio regime que exerce a separação, ele seria o “como” da separação. O corpo é colocado enquanto equívoco quando se encara a fruição, o viver de, e quando a liberdade se apresenta como uma das possibilidades do equívoco original. Por outro lado, a fruição se alimenta de sua independência como uma dependência do outro, porém, a fruição corre o risco de uma traição, “a alteridade de que ela vive expulsa-a já do paraíso” (LEVINAS, 1980, p. 146).

A vida é corpo, não apenas corpo próprio onde desponta a sua suficiência, mas encruzilhada de forças físicas, corpo-efeito. A vida atesta, no seu medo profundo, a inversão sempre possível do corpo-senhor em corpo-escravo, da saúde em doença. *Ser corpo* é, por um lado, *aguentar-se*, ser dono de si, e, por outro lado, manter-se na terra, estar no *outro* e, assim, ser obstruído pelo seu corpo. Mas – repitamo-lo – essa obstrução não se produz como pura dependência. Faz a felicidade de quem dela goza. O que é necessário à minha existência para subsistir interessa à minha existência. Passo da dependência a esta independência alegre e, mesmo no meu sofrimento, tiro a minha existência do interior. Estar em sua casa, em outra coisa diferente de si, sermos nós próprios vivendo de outra coisa que não nós próprios, viver de..., concretiza-se na existência corporal (LEVINAS, 1980, p. 146-147).

Essa traição que a fruição pode sofrer é suspendida pela morada, a morada torna possível o trabalho e a aquisição. A função da morada seria o adiantamento do prazo da vida na qual ela corre o risco de se perder. Lévinas considera a consciência da morte enquanto consciência do adiamento da morte. Por outro lado, a fruição como corpo que trabalha se manteria no adiamento da morte, a partir desse adiamento abria-se a dimensão do tempo.

Lévinas entende que o sofrimento do ser recolhido se constitui como a paciência por excelência ou mesmo pura passividade. Essa passividade seria um tempo abertura que atua sobre a duração e no adiantamento do sofrimento. “Na paciência, coincidem a imanência da

derrota, mas também uma distância em relação a ela. A ambiguidade do corpo é a consciência” (LEVINAS, 1980, p. 147).

O corpo é o que permite se apoderar do mundo, trabalhar. Ser livre implica em construir um mundo e viver nele de forma livre. Lévinas observa o trabalho a vir de um ser, coisa que permite as coisas em contato com elas, mas isso se dá a partir da casa. A consciência é encarada enquanto desencarnação, ela seria um adiantamento da corporeidade do corpo, isso só seria possível na morada e no trabalho e não num éter da abstração.

Ter consciência então seria estar em relação com o que é, contudo, considerando que o presente daquilo que é não esteja inteiramente realizado, constituindo assim o futuro do ser que é recolhido. “Ter consciência é precisamente ter tempo” (LEVINAS, 1980, p. 148). O que implica em não extravasar o tempo presente em vista de um futuro, porém, manter uma certa distância em relação com o próprio presente.

Ao conceber um futuro consiste num prevenir, como querer denota também prevenir algum perigo. E a atitude de trabalhar implicaria um retardar. O trabalho somente é possível a partir do corpo, isso quer dizer que o apoderar-se das coisas requer um ser com uma estrutura do corpo, com essa estrutura ele se apodera de seres. Ele se recolhe na sua casa mantendo uma relação com o não-ser, o não-eu.

As análises heideggerianas do mundo habituaram-nos a pensar que o “em vista de si” que caracteriza o *Dasein*, que a preocupação em situação, condiciona, no fim de contas, todo o produto humano. Em *Sein und Zeit*, a casa não aparece à parte do sistema dos utensílios. Mas o “em vista de si” da preocupação poderá realizar-se sem um desprendimento em relação à situação, sem um recolhimento e sem extraterritorialidade – sem em sua casa? O instinto mantém-se inserido na sua situação. A mão que taceia atravessa um vazio ao acaso (LEVINAS, 1980, p. 152).

A casa no seu acolhimento instaura a posse, contudo, para sair dessa posse que a casa instaura é necessário saber dar o que se possui. A paralisação da posse se dá a partir do rosto indiscreto de Outrem que coloca em questão o eu. Outrem como um absolutamente outro paralisa a posse contestando-a pela sua epifania no rosto. A posse é contestada a partir de que Outrem aborda o eu a partir de cima e não de fora. Contudo, o Mesmo só pode se apoderar do Outro quando o suprime. Lévinas entende que “o infinito intransponível da negação do assassínio anuncia-se precisamente por essa dimensão de altura onde Outrem se aproxima de mim, concretamente na impossibilidade ética de cometer esse assassínio” (LEVINAS, 1980, p. 152-153).

Outrem não pode ser aquilo que é captado ou muito menos aquilo que se torna tema. Para o filósofo franco-lituano a verdade está na transcendência e não no ver e muito menos no captar. A transcendência se manifestaria na exterioridade absoluta que se exprimiria em um movimento que, ao mesmo tempo, é um retomar e um decifrar os próprios sinais que ela mesma dispensa.

A “visão” do rosto como rosto é uma certa maneira de permanecer numa casa ou, para falar de uma maneira menos singular, uma certa forma econômica. Nenhuma relação humana ou inter-humana pode desenrolar-se fora da economia, nenhum rosto pode ser abordado de mãos vazias e com a casa fechada: o recolhimento numa casa aberta a Outrem – a hospitalidade – é o facto concreto inicial do recolhimento humano e a separação, coincide com o Desejo de Outrem absolutamente transcendente. A casa escolhida é exatamente o contrário de uma raiz. Indica um desprendimento, uma vagabundagem, que a tornou possível e que não é um menos em relação à instalação, mas um excedente da relação com Outrem ou da metafísica (LEVINAS, 1980, p. 154).

A hospitalidade pode ser entendida enquanto acolhimento, mas essa hospitalidade corre o risco de ser eliminada da casa a partir de que o ser separado se fecha em seu egoísmo. A possibilidade de a casa se abrir a Outrem é o essencial que dá essência à casa, ao se fechar afasta a possibilidade de toda a transcendência, pois a transcendência não constitui uma ótica, mas caracteriza o primeiro gesto ético.

O cuidado

Tendo tratado a questão da hospitalidade enquanto morada, agora, à luz de Michel Foucault, adentra-se no tema do cuidado, porém, não só um cuidado consigo mesmo, mas um cuidado pelo outro. Esse outro que desde a Grécia antiga é tido como um estranho, aquele que invade o espaço do eu como inimigo que deve ser sobreposto e constantemente combatido e prevalecer sobre ele.

O outro é sempre tratado como um rival, como também o outro sendo o de fora da cidade, o estrangeiro é considerado como rival que deve ser combatido. No meio aristocrático ateniense o *status* de autoridade é conferido a partir do nascimento, como também “sua grande fortuna – como era o caso de Alcibiades –, se a autoridade que lhes é assim de saída conferida, também os dota da capacidade de governar como convém” (FOUCAULT, 2006, p. 55-56).

Foucault aponta para a dupla falha pedagógica ateniense, escolar e amorosa, para o ocupar-se consigo mesmo. O ocupar-se consigo está vinculado ao ser governado: “na verdade, vemos que estas questões estão ligadas umas às outras: ocupar-se consigo para poder governar, e ocupar-se consigo na medida em que não se dói suficiente e convenientemente governado” (FOUCAULT, 2006, p. 57). Assim, tem-se uma sequência, o caráter de governar, ser governado e ocupar-se consigo.

Contudo, ainda assim, não se deve esquecer e é preciso reter sempre na memória, que esta exigência de se ocupar consigo, esta prática – ou antes, o conjunto de práticas nas quais vai se manifestar o cuidado de si – enraíza-se, de fato, em práticas muito antigas, maneiras de fazer, tipos e modalidades de experiência que constituíram o seu suporte histórico, e isto vem antes de Platão, bem antes de Sócrates (FOUCAULT, 2006, p. 58-59).

Foucault relata que a tecnologia de si já existia muito antes de Platão e Sócrates e essa tecnologia de si tem uma relação com o saber e esse tipo de saber independe que ele seja um saber particular ou mesmo global ao qual todos possam ter acesso. Para ter o acesso à verdade era então necessário exercer uma tecnologia sobre si. Os ritos de purificação são exemplificados como uma dessas tecnologias; assim, a prática de purificação tem a função de ter acesso aos deuses e ao conhecimento que eles podem oferecer; sem se manter pura a mensagem pode conter algo ambíguo. Portanto, não havendo purificação não seria possível uma relação com a verdade detida pelos deuses.

Outra técnica é da concentração da alma, afinal, a alma é entendida como algo móvel, e ao ser móvel ela pode ser agitada e atingida pelo que é exterior a ela. Para tanto, há a necessidade que o *pneuma* não se disperse. “É preciso evitar que se exponha ao perigo exterior, que alguma coisa ou alguém do exterior o atinja. É preciso evitar que no momento da morte ele seja assim dispersado” (FOUCAULT, 2006, p. 59-60).

Neste sentido, é necessário que a alma seja recolhida e que flua sobre si mesma com a finalidade de conferir um modo de existência que possa durar e resistir ao longo da vida e não se dissipar depois da morte. O retiro na visão do filósofo francês é outra técnica do que pertence às tecnologias de si, que consiste num desligar-se ou mesmo ausentar-se sem que saia do lugar em que esteja. A prática do retiro consiste em não ter contato com o mundo exterior, ou seja, privar-se de sentir as sensações, não se deixar agitar pelo que está fora.

Outra prática da tecnologia de si é a resistência. Como parte que se dá a partir do retiro, da concentração da alma em si mesma, faz com que tenha resistência e suporte às provações e conseqüentemente resistir a outras provações que possam surgir. O que Foucault

quer mostrar é que antes mesmo da noção de *epiméleia heautoû* dentro do pensamento platônico já existiam técnicas que remontam ao cuidado de si.

Foucault põe em discussão que todo o cuidado de si para Platão é reduzido à forma de conhecimento e do conhecimento de si. Ele afirma que a difusão das técnicas de si a partir do pensamento platônico foi apenas o passo inicial para um conjunto do que será a cultura helenística e romana que tem suas bases fincadas numa cultura do si.

No *Fédon*, por exemplo, está dito que é preciso habituar a alma, a partir de todos os pontos do corpo, a se reunir em si mesma, a fluir sobre si, a residir em si mesma tanto quanto possível. No mesmo *Fédon*. Afirma-se que o filósofo deve “tomar a alma em suas mãos” [...]. encontramos também atestada em Platão, ainda no *Fédon*, a prática do isolamento, da *anakhóresis*, do retiro em si mesmo, que se manifestará essencialmente na imobilidade. Imobilidade da alma e imobilidade do corpo: do corpo que resiste, da alma que não se mexe, que está como que fixa em si mesma, no seu próprio eixo e de onde nada a pode desviar. É a famosa imagem de Sócrates que, como sabemos, durante a guerra era capaz de permanecer só, imóvel, ereto, os pés na neve, insensível a tudo o que se passava ao seu redor. Encontramos também em Platão a evocação de todas aquelas práticas de rigidez, de resistência à tentação. É a imagem de Sócrates, ainda no *Banquete*, deitado ao lado de Alcibiades e conseguindo dominar seu desejo (FOUCAULT, 2006, p. 62-63).

O estado de não perturbação no qual Sócrates se mantém, como mostra Foucault, define-se como uma maneira de cuidar de si. Já a partir de Marco Aurélio o filósofo francês retoma o tema da *anakhóresis eis heautón*, que consiste em um tipo de retiro que é uma anacorese sobre si mesmo, ou seja, um retiro em si mesmo que visa a uma direção a si mesmo. O que se constata é que há uma reorganização de toda a tecnologia do eu a partir do texto do primeiro *Alcibiades* de Platão.

Foucault se questiona a respeito desse cuidado consigo mesmo, o que realmente implica um cuidar de si. Para ele o homem se serve do corpo, porém, o servir-se do corpo para o filósofo implica que o homem não deve ser entendido apenas como uma dualidade composta de corpo e alma. Na visão foucaultiana quem se serve do corpo é a alma, afinal, a alma seria o sujeito das ações corporais, instrumentais e da linguagem.

A alma, neste sentido, serve-se de algo, porém, ela não deve ser entendida como a alma sendo prisioneira do corpo e que seria necessário libertá-la de tal engodo como é o caso do *Fedón*, nem como no *Fedro* e muito menos na *República*, a alma à qual Foucault faz menção é unicamente a alma enquanto detentora da ação do sujeito, enquanto aquele que se serve do corpo e de suas funções.

Trata-se, pois, de ocupar-se consigo mesmo enquanto se é sujeito da *khêsis* (com toda a polissemia da palavra: sujeito de ações, de comportamento, de relações, de atitudes). A alma como sujeito e de modo algum como substância, é nisso que desemboca, a meu ver, o desenvolvimento do *Alcibiades* sobre a pergunta: “O que é si mesmo, que sentido se deve dar a si mesmo quando se diz que é preciso ocupar-se consigo mesmo?” (FOUCAULT, 2006, p. 72).

O ocupar-se consigo mesmo implica como se vai cuidar da própria alma. Assim, o médico quando estiver enfermo e usa a sua própria *tékne* para cuidar de si, porém, não cuida propriamente de si, mas do seu corpo, a mesma coisa pode ser afirmada quando um agricultor cuida da plantação, ele não está cuidando de sua alma, mas de algo que é exterior a si. Para Foucault o cuidado de si passa obrigatoriamente pela relação com um outro que para ele seria o mestre.

No entender do filósofo francês não existe cuidado de si sem que haja a presença do mestre, pois o mestre seria aquele que “cuida do cuidado que ele guia pode ter de si mesmo” (FOUCAULT, 2006, p. 73). O mestre sendo então aquele que cuida do cuidado, torna-se princípio e modelo do cuidado que o discípulo deve ter consigo mesmo enquanto sujeito. E esse cuidado deve ser encarado durante toda a vida.

Foucault depois de analisar que o cuidado consigo mesmo implica no cuidado da alma se questiona: “o que é o eu com o qual é preciso ocupar-se?” (FOUCAULT, 2006, p. 84). A resposta soa de forma socrática: “conhece-te a ti mesmo”. Segundo a perspectiva foucaultiana, a maneira como o preceito délfico aparece se constitui como algo diverso das outras maneiras como esse preceito aparece anteriormente. A primeira aparição tem um caráter de prudência, a segunda tinha propriamente mais uma carga metodológica. A terceira aparição do *gnôthi seautón* tem o caráter mesmo de que o cuidado de si deve ser entendido enquanto conhecimento de si.

Segundo Foucault todas as técnicas anteriores do cuidado de si e como também o pensamento platônico a esse respeito consiste precisamente em dispor todas essas técnicas em favor de uma máxima maior, “conhece-te a ti mesmo”. Neste caso é preciso que se dobre sobre si para se conhecer a si mesmo. O dobrar-se em si implica em se desligar das sensações, em tornar a alma fixa sem que a mesma fosse afetada pelo que é exterior.

Portanto, todas as técnicas do cuidado de si desembocam numa reorganização em torno do “conhece-te a ti mesmo”. Ao entender que o eu pode ser compreendido como sendo a alma, Foucault afirma que todo o espaço aberto pelo cuidado de si é coberto pelo princípio

délfico. Pode-se afirmar que ocupar-se consigo mesmo consiste em conhecer a si mesmo. Neste sentido, o filósofo francês dá um exemplo a respeito de como a alma deve conhecer a si mesma, para isso utiliza-se do exemplo do olho.

Ora, se quisermos saber como a alma, posto que sabemos agora que é a alma que deve conhecer a si mesma, pode conhecer-se, tomemos o exemplo do olho. Sob que condições e como um olho pode se ver? Pois bem, quando percebe sua própria imagem que lhe é devolvida por um espelho. Mas o espelho não é a única superfície de reflexo para um olho que quer olhar-se a si mesmo. Afinal, quando o olho de alguém se olha no olho de outro alguém, quando um olho se olha em um outro olho que lhe é inteiramente semelhante, o que vê ele no olho do outro? Vê a si mesmo. Portando, uma identidade de natureza é a condição para que o indivíduo possa conhecer o que ele é. A identidade de natureza é, se quisermos, a superfície de reflexo onde o indivíduo pode se reconhecer, conhecer o que ele é (FOUCAULT, 2006, p. 87-88).

Com o exemplo acima Foucault quer demonstrar que a alma deve dirigir o seu olhar para algo que tenha a sua mesma natureza. Neste sentido, a alma deve dirigir-se ao pensamento e ao saber. A partir de que ela se volta para esses dois elementos, o pensamento e o saber, ela poderá ver a si mesma. “É voltando-se para este elemento assegurado no pensamento e no saber que a alma poderá ver-se” (FOUCAULT, 2006, p. 88).

Foucault questiona o que seria esse elemento que faz com que a alma veja a si mesma que está assegurado tanto no pensamento quanto no saber; sem delongas, responde que é o elemento divino. Isso quer dizer que a alma deve se voltar para o divino para que ela mesma possa aprender sobre si. Neste sentido, o filósofo francês esboça que para conhecer a si mesmo é preciso se olhar no elemento divino e também é preciso conhecer o divino para poder reconhecer a si mesmo.

Portanto, o conhecimento de si remete ao conhecimento do divino, aquele que faz o movimento de subida e descida e dessa forma ao se conduzir da melhor forma pode governar. É interessante notar que Alcibiades promete a Sócrates que ele irá se preocupar com a justiça, a *dikaíosýnes*. Toda prerrogativa do cuidado consigo mesmo que antes é exortado a Alcibiades parece não ter sentido quando ele se compromete a se preocupar com a justiça.

Levando em consideração que ao dirigir o olhar para si mesmo se descobre o divino e a partir do voltar-se para o divino se descobrirá qual é a essência da sabedoria, ou seja, a *dikaíosúne*, e ao mesmo tempo que se vê a *dikaíosýne* se vê o elemento divino, Foucault expõe que todo o diálogo socrático pretende conduzir Alcibiades a se ocupar consigo mesmo e esse ocupar-se consigo mesmo é se ocupar com a justiça.

Por enquanto, a questão do cuidado no âmbito foucaultiano será deixada de lado para depois ser retomada numa questão mais profunda a esse respeito. Por ora, adentra-se no caráter do cuidado a partir da perspectiva heideggeriana. De antemão, fica de sobreaviso que é preciso suspender por hora a noção de cuidado antes posta a partir de Foucault. Agora se deve cuidar de Heidegger.

Em primeiro lugar o cuidado em Heidegger traduz a palavra *Sorge*, que possui o significado de cura ou cuidado. Esse tipo de cuidado, na perspectiva heideggeriana, advém do traço fundamental do *Dasein*, a partir da presença. Por outro lado, a questão do existir enquanto presença não deve ser encarada como apenas um poder-ser-no-mundo; para o filósofo alemão o existir está também no âmbito das ocupações; neste sentido, é encarado como *Besorgen*, como igualmente no âmbito das preocupações, entendido como *Fürsorge*.

Dado que o cuidado parece de alguma forma dizer algo mais, é possível chegar às estruturas do cuidado. Portanto, pode-se chegar a três formas estruturais: a primeira é a existencialidade, a segunda a facticidade e a terceira a decadência. Numa breve exposição serão tratadas agora as três formas estruturais do cuidado. Agora se faz necessário expor a fábula de Higino para, em seguida, ser trilhada a questão da preocupação em Heidegger.

A subsequente interpretação que o *Dasein* dá a si mesmo como “preocupação” é exposta numa fábula antiga: “Um dia em que ‘Preocupação’ atravessa um rio, vê um lodo argiloso: pensativa, pega um tanto e começa a modelá-lo. Enquanto reflete sobre o que fizera, Júpiter intervém. ‘Preocupação’ lhe pede que empreste espírito ao modelo, no que Júpiter consente de bom grado. Mas, quando ‘Preocupação’ quis impor-lhe seu próprio nome, Júpiter a proíbe e exige que seu nome lhe deveria ser dado. Enquanto ‘Preocupação’ e Júpiter discutiam sobre o nome, a Terra (*Tellus*) surge também a pedir que seu nome fosse dado a quem ela dera seu corpo. Os querelantes tomam, então, Saturno para juiz, o qual profere a seguinte decisão equitativa: ‘Tu, Júpiter, porque deste o espírito, deves recebê-lo na sua morte; tu, Terra, porque o presenteaste com o corpo, deves receber o corpo. Mas, porque ‘Preocupação’ foi quem primeiro o formou, que ela então o possua enquanto ele viver. Mas, porque persiste a controvérsia sobre o nome, ele pode se chamar *homo*, pois é feito de *homo* (terra)’ (HEIDEGGER, 2012, p. 551-553).

Heidegger vê esse testemunho pré-ontológico como algo de uma particular significação. Isso acontece de dois modos: o primeiro, porque a “preocupação” é vista como algo constitutivo do *Dasein* humano, pois ele pertence durante todo o seu tempo de vida à “preocupação”; segundo, porque a anterioridade da “preocupação” aparece enquanto conexão da concepção do homem concebido como *compositum* de corpo (terra) e espírito.

O ser-no-mundo tendo conformidade em relação com o ser da “preocupação”, recebe seu nome não em referência a seu ser, mas daquilo que ele é feito (*homo*). Por outro lado, a significação do termo “cura” entendido como termo ôntico permite entrever outras estruturas fundamentais do *Dasein*. Heidegger ao fazer referência a Burdach cola que “cura” tem um duplo sentido, primeiro como “esforço angustioso”, segundo enquanto “solicitude”, “entrega”. “A *perfectio* do homem, o vir-a-ser o que ele pode ser em seu ser-livre para suas possibilidades mais-próprias (no projeto), é uma ‘realização’ da ‘preocupação.’” (HEIDEGGER, 2012, p. 555). Isso implica no que o filósofo alemão afirma como o modo-fundamental do ente, ele é entregue ao mundo da ocupação. Cura possui um duplo sentido que significa a constituição-fundamental em sua essencial estrutura dupla de projeto dejectado.

Heidegger coloca que todo o comportamento do homem consiste em onticamente preocupado e conduzido por uma entrega a algo. Portanto, a preocupação por parte do homem consiste em um cuidado, porém, esse cuidado deve ser conduzido como entrega a algo. É neste sentido que se tentar encaminhar a reflexão do cuidado em Heidegger.

Quando Heidegger fala de uma ontologia fundamental parece que o mesmo entende que ela seria um tipo de conexão originária que constitui a totalidade procurada do todo estrutural. Essa totalidade pode ser entendida como *Sorge* (cuidado). Neste sentido, o ser do *Dasein* é lançado enquanto existência só depois que é projetado na forma de cuidado.

Como o cuidado é visto meramente como constituição fundamental de um *Dasein* como sujeito isolado e é concebido como uma mera determinação antropológica do *Dasein*, ele se mostra, com boas razões, como uma interpretação unilateral do *Dasein*, sombria, que necessita de uma complementação através do “amor”. Mas o cuidado, compreendido corretamente, isto é, de modo ontológico-fundamental, nunca pode ser diferenciado do “amor”, mas sim, ele é o nome da constituição ekstático-temporal do traço fundamental do *Dasein*, a saber, como compreensão do ser. (HEIDEGGER, 2009, p. 227).

Quanto à *presença* (*Dasein*) Heidegger dá preferência ao termo em francês *présence* para indicar em que sentido usual do *Dasein* é mencionado. Levando em consideração a língua portuguesa, a presença tem o sentido de que algo está presente, afinal, não há como falar de presença sem que o objeto esteja se mostrando na sua própria presença que é percebida.

Ao entender que *Dasein* implica em “estar aí”, isso quer dizer que o estar aí alude a algo que advém ou sobrevém. Neste sentido, a presença pode ser entendida como o que está presente. A presença seria propriamente o que nomeia a apreensão e a compreensão do poder

ser homem e conseqüentemente da sua própria humanidade, ela não deve ser encarada como mero objeto de “ser-que”, mas de um “ser-quem”. Pois, quando se entende a presença enquanto ser-que ela fica associada à impessoalidade funcional da própria técnica, por outro lado, o ser-quem acena ao porvir, a presença entendida como fundamento para o homem vindouro.

Quando a presença se torna apenas um recurso da funcionalidade, entendida numa objetividade técnica, ela passa a ser encarada como ausência. Ausência porque já não está mais preocupada com mistério do ser, perde-se porque está ocupado com o ente. Esse afastamento do ser se caracteriza como esquecimento e fechamento, a abertura ao ser é interrompida.

A presença deve ser entendida enquanto um modo de ser, como um estar aí em relação ao mistério do ser, encarada enquanto abertura que tem a função de deixar o Ser ele ser na sua própria proximidade. Desta forma, o cuidado seria encarado como o ser do aí, se o aí for entendido enquanto o que funda e o fazer vigorar.

O homem, fundado na presença, deixa de ser o senhor do ente, para se tornar o cuidador do ser. Somente cuidando do ser é que o homem deixa ser o ente como ente. Do contrário, no esquecimento do ser, o ente só vigora em sua inessência, em sua niilidade (niilismo). Contudo, se a presença vigora como um “ser-quem” e não como um “ser-que”, então, também, o “ser” e o “cuidado” só poderão ser apreendidos e compreendidos em seu sentido a partir do “ser-quem”. Entretanto, poder-se-ia perguntar: qual a necessidade da transformação do humano, aqui evocada, de senhor do ente em cuidador do ser? Resposta: o homem precisa se transformar para poder-ser si-mesmo. É no horizonte do poder-ser-si-mesmo que se inscreve a necessidade de o humano e sua humanidade se fundar no fundo e no abismo (sem fundo) da presença. (FERNANDES, 2011, p. 161).

Quando se questiona a necessidade de transformar o humano de senhor do ser em cuidador do ser, esquece-se que tal necessidade consiste em transformar o homem em um poder-ser-si-mesmo; é através do horizonte do poder-ser-si-mesmo que a necessidade do humano de sua humanidade é fundada “no fundo e no abismo (sem fundo) da presença.” (FERNANDES, 2011, p. 161).

O cuidado enquanto existencialidade implica no caráter próprio de ser da existência. A existência colocada enquanto ontologia fundamental tem o caráter de essência; isso implica em afirmar que essa essência tem o sentido de viger a presença do ser-quem. “Se a existência é a essência (o que deixa e faz viger) da presença; a cura ou o cuidado (*Sorge*) é a essência da existência.” (FERNANDES, 2011, p. 162). Por outro lado, a temporalidade se comportaria

enquanto o sentido de ser do cuidado. A partir disso poderia se concluir que a existência seria temporalidade. Se a existência for entendida enquanto extática, o que quer dizer estar fora de si, ou seja, um estar fora na abertura do ser, neste caso, existir seria estar inserido na verdade do ser, implicaria, então, numa insistência nessa verdade que está radicada nela.

A partir desse caráter extático é que se determina o que é o ente em questão (a presença): ele não é um quê, mas um quem. Enquanto tal, ele não é uma coisa que ocorre aí, simplesmente dada; nem uma coisa de uso, um instrumento, cuja serventia se dê para isso ou para aquilo, mas ele é *por mor de si mesmo*. (FERNANDES, 2011, p. 162).

A partir do que Fernandes afirma, o *por mor de* não está imbricado no por amor de. Neste sentido, a presença não seria entendida enquanto por amor de algo, mas enquanto por amor de si mesma; isso leva a entender que o fim não está fora, porém, em si mesma. Então, existir poderia ser entendido como alçar o ser livre para ser cada vez mais si próprio. Nesse processo de existir sob a lei da liberdade está imbricado o tornar-se melhor cada vez mais o quanto se pode.

Heidegger vai conferir ao si-mesmo a regência do próprio, enquanto acontecimento da presença que vem de si para junto de si. Neste caso, a presença só poderia assumir o ser ante os outros, a partir dela vem a si e junto a si e somente a partir do si-mesmo que se pode encontrar o modo apropriado de ser.

O si-mesmo é colocado como dom de uma apropriação, o sentido de apropriação designa, enquanto se torna apto a poder ser si próprio. O que torna a presença a regência do próprio é a abnegação e a renúncia. A abnegação não deve ser entendida simplesmente como uma simples negação de si, mas como negação do querer possuir sem a pretensão de conquista.

A renúncia para Heidegger não tira, mas dá a força inesgotável da simplicidade. Na renúncia é possível vigorar o poder-ser do sim que se dá à verdade do ser, “a renúncia anuncia o que vela e se oculta.” (HEIDEGGER, 2003, p. 129). Nesse caso, a renúncia assinalaria o retraimento do mistério do ser que seria então o outro do ente. Tudo se resume em que o ser é quem deixa e faz ser o ente no seu próprio, assim, o ser seria o que leva cada ente para a sua propriedade.

A aptidão do poder-se, pelo qual a presença se torna si mesma consiste em receber do ser o vigor de ser o próprio de si e em comunicar adiante este vigor. Somente no pertencimento ao ser é que a presença alcança constância

e consistência de si ser-si-mesma e somente sendo propriamente si mesma é que ela pode dizer propriamente eu, tu, nós. (FERNANDES, 2011, p. 163).

O que se pode concluir disso é que a existência deve ser entendida quanto à insistência, a consistência e a constância da presença na verdade do ser. Porém, a existência tomada na presença parte de si mesma, não de outro, ela depende de si e a partir de si recebe o vigor do ser.

Saindo da existencialidade agora, adentra-se na facticidade; segundo Heidegger a “facticidade é o caráter de ser do fato de a presença já existir, mais precisamente, de já ser-no-mundo.” (HEIDEGGER, 2005, p. 71-73). A facticidade pode ser concebida como já sendo a presença lançada no aí se abrindo enquanto disposição, compreensão e linguagem. Isso quer dizer que ela já sendo, ela precede a si mesma, ela já está a caminho de si mesma e implica dizer também que ela se lança antes como um poder-ser.

A facticidade deve ser entendida no sentido da presença que não pode retroceder, de não retroceder o fato de que ela já é ser e ao mesmo tempo ter que ser. Supondo que a presença não possa estar perante a sua existência, neste caso, ela só poderia ser existência a partir de que ela enquanto existência tem em vista a própria existência. Por outro lado, e a facticidade que faz com que a presença não seja fundamento de si e ao mesmo tempo ser fundamento de si, isso constitui como uma ambivalência que a facticidade provoca na presença.

O fato de não ser fundamento de si mesma, ou seja, o fato de ter que ser si-mesma, assumindo o seu próprio poder-ser, a cada vez, mostra a sua liberdade. O fato de existir, com efeito, a presença assume sempre de novo e a cada vez, na solidão de sua singularidade e na finitude de sua mortalidade, na comunhão do ser-com-os-outros, como cuidado (*Sorge*), exercendo-o concretamente na ocupação (*Bersorgen*) com as coisas intramundanas e na preocupação (*Fürsorge*) com os outros. (FERNANDES, 2011, p. 163).

A presença pode ser seu próprio fundamento quando ela assume ou não o poder ser si-mesmo, ou seja, a regência da propriedade; neste sentido, a presença ao entrar na regência da propriedade pode se cumprir ao desviar-se da regência quando se abre e se fecha para a verdade do ser.

Por outro lado, a decadência é entendida enquanto inessência da existência. A decadência sendo inessência pertence à essência como uma possibilidade; contudo, essa possibilidade já se realizou na facticidade da existência, constituindo-se como o avesso da própria existência.

A decadência também é um desarraigamento que já está fundado no ser-junto ao ente, isso implica ainda uma cadência, a cadência entendida como mobilidade e movimentação do próprio existir como precipitação para o nada enquanto negativo. Através da decadência acontece não só a destruição do homem, mas “a aniquilação do fundo ontológico do pode-ser pelo qual o homem pode construir o seu modo de ser, isto é, constituir-se como humano em sua humanidade.” (FERNANDES, 2011, p. 164).

Na decadência a existência tem sua continuidade não enquanto existência autêntica, mas como simulacros. Na sua movimentação em sentido frenético ela empreende escolhendo o que é imediato e útil como sendo critério último para todos. A negação que ocorre na forma de decadência ou mesmo uma niilidade não constitui algo sem movimento, mas propriamente como efetividade que visa ao concreto.

É como se pela decadência estivesse fugindo de si mesma como um processo de autoalienação, fechada em si mesma, como se por ela a existência entrasse em modos de defasagens indo “do ser ao ente; do si-mesmo ao mundo; do mundo ao intramundano; do que está à mão no uso como coisa ao simplesmente dado; do simplesmente dado como objeto ao recurso.” (FERNANDES, 2011, p. 164).

Colocados os momentos estruturais do cuidado é preciso colocar uma questão: como entender o cuidado enquanto ser com o outro? O ser-com colocado por Heidegger enquanto o *a priori* da facticidade implica que o eu não precisa sair de si para entrar no mundo do outro; isso quer dizer que o eu já estaria de antemão aberto a qualquer momento para o outro.

O fundamento da relação eu-tu seria o ser-com, mas essa relação eu-tu ficaria presa ao eu. O fundo da relação não seria dado então pelo eu ou mesmo pelo tu, mas na própria relação que instaura a reciprocidade. Por ora se fica com a fala de Heidegger: “em vez de se falar sempre de uma chamada relação eu-tu seria melhor falar de uma relação tu-tu, porque eu-tu é sempre falado somente a partir de mim, enquanto na realidade é uma relação mútua.” (2009, p. 224), para adentrar na questão do acolher.

O acolher

Após abordar a questão da hospitalidade e do cuidado, passa-se agora à questão do acolher. Cabe fazer a pergunta: o que é o acolher? Que caráter está escondido por detrás do acolher? A princípio se faz necessário ir para a etimologia da palavra. Acolher vem do latim *acolligere* que quer dizer levar em consideração, receber, acolher, de *ad* a com *colligere*,

reunir, juntar, formado por *com*, junto, mais *legere*, reunir, coletar, recolher.

Acolher o outro implica em um acolhimento na sua vulnerabilidade, sem que haja nenhum questionamento, é libertar-se do esquema sujeito-objeto, no qual a intencionalidade não deve partir do sujeito, mas antes é o rosto do outro quem faz a visita e se constitui enquanto desafio para quem é visitado, pois é o rosto do outro que se impõe e questiona. A responsabilidade pelo outro só existe quando há alteridade, quer dizer, quando se responde pelo outro e ao outro.

No acolhimento do outro se oferece o próprio mundo; contudo, esse oferecer o próprio mundo não deve vir carregado de dominação, da imposição de estruturas mentais, mas deixar o outro ser ele mesmo. Esse acolhimento deve ser encarado como um desnudar-se, o desnudar tem o sentido de que é preciso se desvencilhar de toda carga cultural que possa ser empecilho para o acolhimento autêntico.

A abordagem sempre é do outro, nunca é do eu. O outro é quem destitui o eu de toda a pretensão imperialista e o põe a servi-lo. A relação com outro que se dá a partir da responsabilidade e constitui uma relação assimétrica, quer dizer, que o sentido dado ao relacionamento ético é interpretado pelo Outro e não pelo Eu.

Na concepção levinasiana a liberdade consiste num chamado já à responsabilidade pelos Outros. Essa responsabilidade pelos outros deve ser entendida como uma responsabilidade anterior a qualquer compromisso e a qualquer decisão, ela aparece enquanto eleição. A eleição é uma característica da ética levinasiana.

A eleição sublinha o caráter intransferível da responsabilidade e torna possível compreender em que sentido Lévinas a vê como um princípio de individuação. Eu sou eleito exatamente na medida em que respondo pelo outro e que ninguém além de mim pode ser substituído por mim, responda por mim. É, portanto, da minha atribuição a uma responsabilidade intransmissível que procede a minha singularidade, – "unicidade intransmissível do eleito", que faz de mim não simplesmente a individuação de um conceito, mas um ser único, sem gênero, o único que pode responder. Por outro lado, a eleição sublinha o fato de que a responsabilidade e minha unicidade que dela resulta não provêm de minha liberdade, mas da presença do outro em mim: fui escolhido, designado contra minha vontade pelo Bem antes de poder elegê-lo. (CALIN; SEBBAH, 2002, p. 18).³

3 L'élection souligne le caractère incessible de la responsabilité, et permet de comprendre en quel sens Lévinas voit en celle-ci un principe d'individuation. Je suis élu dans l'exacte mesure où je répondre de l'autre et où nul autre que moi ne peut se substituer à moi, répondre à ma place. C'est donc de mon assignation à une responsabilité incessible que procède mon unicité, - "unicité non interchangeable d'elu" qui fait de moi non pas simplement l'individuation d'un concept, mais un être unique, sans genre, le seul à pouvoir répondre. D' autre parte, l'élection souligne le fait que la responsabilité et mon unicité qui en découle ne procèdent pas de ma liberté mais de la présence de l'autre en moi: j'ai été choisi, assigné malgré moi par le Bien avant de pouvoir

O ponto de partida para tratar da hospitalidade se deu a partir da morada, morada no sentido de hospitalidade através da casa. A casa entendida enquanto começo das atividades humanas. A morada é situada como abertura que parte do interior para o exterior. Mas a morada também é encarada enquanto aberta ao acolhimento.

Por outro lado, Heidegger concebe a habitação enquanto abrigo. O habitar do homem sobre a terra implica um cuidar das coisas em seu crescimento. Assim, toda a questão que foi construída em volta da hospitalidade enquanto morada a partir da casa por meio da perspectiva levinasiana e lançada a luz sobre o habitar do homem desemboca numa questão ética, o acolhimento do outro.

O cuidado a ser abordado sob a perspectiva de Foucault teve a intenção de detectar como é visto esse cuidado na visão ocidental. O que se evidencia é que só a partir do cuidado de si é possível cuidar do outro e, sobretudo, é preciso governar a si mesmo para poder governar o outro. Isso evidencia que esse cuidado com o outro parte de si e não do outro, é antes necessário cuidar de si, saber como cuidar de si para depois cuidar do outro. A referência nunca é o outro, mas o eu.

Cuidado: o cuidado pode ser entendido como ato, o qual ocupa um sentido ôntico, ou como possibilidades, um sentido que vai além do ato, além do que se pode perceber, ocupando um sentido ontológico. Para Heidegger o cuidado contempla o modo positivo de cuidar dos entes, não é sinônimo de bondade, é entender autenticamente o que é importante. (OLIVEIRA; CARRARO, 2011, p. 378).

Quanto ao cuidado tratado na perspectiva heideggeriana, mais precisamente no cuidado como ser-com-o-outro, acontece uma interrupção abrupta; contudo, essa interrupção não se deu de forma ocasional, mas de modo intencional, para só agora retomar algumas considerações a respeito.

Em primeiro lugar Heidegger não foge do caráter totalizante do eu, a abertura ao outro se dá somente a partir do eu, não seria necessária uma evasão de si ao encontro do outro, mas permanecer em si como retorno a si numa possível relação com o outro. Parece que a relação com o outro se dá de modo alérgico.

Uma relação que é pautada apenas no eu enquanto fundamento da relação, é uma relação alérgica que tem fins de dominação e totalização. A hospitalidade enquanto o acolher o outro na sua alteridade e em uma responsabilidade radical não pode se concretizar, haja

vista que todos os parâmetros para que haja uma relação com o outro se dá através das categorias totalizantes do eu enquanto fundamento da relação eu-outro.

A hospitalidade posta enquanto acolhimento ou mesmo recolhimento não pode estar pautada numa relação egoísta que tenha como fundamento apenas uma das pessoas nessa relação. Por outro lado, o cuidado entendido como saída de si para o outro não deve ter como base o eu, o si-mesmo como se o outro fosse apenas uma extensão do eu, essa relação se dá de modo egoísta. O cuidado não deve ser encarado enquanto um cuidado de si que só depois se abre ao cuidado do outro a partir de si, mas deve ser encarado enquanto gratuidade e nunca como reciprocidade.

O abrigo ético enquanto hospitalidade implica no habitar sobre a terra como acolhimento na gratuidade, num olhar sem a quem, é através da morada como habitação que há a abertura ao outro como acolhimento, como responsabilidade radical pelo outro. A partir do habitar o mundo é preciso encarar esse habitar já como atitude ética diante do outro que surge sem avisar. A hospitalidade como abrigo ético é acolher o outro na pura gratuidade.

Considerações finais

Diante dos pontos elencados, a abordagem que Emmanuel Lévinas faz da hospitalidade tem características de uma crítica ao pensamento filosófico ocidental, que se deteve desde Sócrates a um solipsismo, a um pensamento egológico que exclui o Outro e tenta através do saber dominá-lo ou reduzi-lo a objeto.

Foucault aponta para o cuidado de si como fórmula para o cuidado do outro. Foucault está partido do Eu para depois chegar ao Outro, o Outro nunca é finalidade, é somente meio para uma finalidade. Heidegger age da mesma forma ao colocar o ser dos entes dependente do Ser. Assim, o que há não é abertura, mas totalização e dominação. O que Lévinas tenta é sair desse jogo tematizador, ele quer uma evasão do Eu, que ele ver mais em Abraão do que Ulisses.

Assim, chaga-se a admitir que a hospitalidade enquanto abrigo ético não se constitui propriamente como um lugar específico, ela é a abertura para o Outro, nessa abertura acontece o acolhimento. Ela constitui-se como relação entre o Eu que se abre ao Outro e o acolhe na pura gratuidade sem nenhuma pretensão de dominação. Assim, a relação ética acontece entre o Eu e o Outro, porém, o lugar onde acontece essa relação ética é na hospitalidade. A hospitalidade, torna-se um abrigo para a relação ética entre o Eu e o Outro. Desse modo, o

Outro já não é mais considerado como um *alter ego*, considerado como mais um ego que estabelece uma relação de reciprocidade para com outro *ego*. Ele é considerado, na ética da hospitalidade de Lévinas, um estrangeiro que em seu apelo é acolhido e cuidado. Estamos no contexto de uma ética da responsabilidade com o diferente ou o estrangeiro em seu sentido mais radical. Talvez seja um modelo ético apropriado para ser discutido em tempos de fortalecimento dos vínculos humanos no cenário da globalização.

Referências

CALIN, Rodolphe et SEBBAH, François-David. *Le vocabulaire de Lévinas*. Paris: Ellipses Édition Marketing, 2002.

FERNANDES, Marcos Aurélio. **O cuidado como amor em Heidegger**. In: Revista da Abordagem Gestáltica, 2011.

FOUCAULT, Michel. **A hermenêutica do sujeito**. Trad. Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. 2, ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

HEIDEGGER, Martin. **A caminho da linguagem**. Trad. Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2003.

_____. **Seminários de Zollikon: protocolos, diálogos e cartas**. 2 ed. Trad. Gabriella Arnhold e Maria de Fátima de Almeida Prado. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista; Editora Universitária São Francisco, 2009.

_____. **Ser e tempo**. Trad. Fauto Castilho. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012.

_____. **Ser e tempo: parte II**. Trad. Marcia Sá Cavalcante Schuback. 15. ed. Petrópolis: Vozes, 2005.

LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e infinito: ensaio sobre a exterioridade**. Trad. José Pinto Ribeiro, Lisboa: Edições 70, 1980.

OLIVEIRA, Marília de Fátima Vieira de. CARRARO, Telma Elisa. **Cuidado em Heidegger: uma possibilidade ontológica para a enfermagem**. In: Revista Brasileira de Enfermagem, 2011.