



Revista Brasileira de Bioética

Francisco José Passos Soares
Universidade Federal de Alagoas,
Maceió, AL, Brasil
francisco_passos01@hotmail.com

Aporofobia e a ética da corresponsabilidade e da hospitalidade cosmopolita em Adela Cortina

Cortina A. Aporofobia, el rechazo al pobre: un desafío para la democracia. Buenos Aires: Paidós, 2017, 200 p.

Um livro se torna fundamental quando traz uma mensagem importante, mais ainda se esta se converte em novidade mobilizadora de novos conceitos e atitudes, e impõe a reflexão sobre velhos e novos valores, locais, e de toda a humanidade. Com esta potência, a mensagem pode tornar-se atemporal, e romper fronteiras espaciais, cognitivas, e políticas, visto tratar-se de uma posição ética, de denúncia, até então inominável, de uma característica sócio-evolutiva de desumanidade do humano. Já na introdução a autora, importante e laureada professora de Ética e Filosofia Política da Universidade de Valência, e membro da Real Academia de Ciências Morais e Políticas da Espanha, Adela Cortina, estabelece as fronteiras conceituais entre xenofobia e aporofobia, indicando, inicialmente, o apreço xenofílico aos milhões de turistas estrangeiros que aportam, anualmente, aos países da Europa, oriundos de países e regiões de diversidade étnica, racial, linguística, religiosa, fortalecendo a indústria econômica do turismo em cada país do continente. A estes turistas com condições para mover a economia a Europa se rende com mimos e possibilidades variadas de lazer e cultura para seduzi-los com a possibilidade do retorno breve. No entanto, aponta a autora, a milenar hospitalidade ocidental se converte em ódio quando se trata do acolhimento aos refugiados da guerra, da miséria, e da fome, provenientes do outro lado do Mediterrâneo, mais acentuadamente a partir de 2007 após o início dos conflitos bélicos em países da Ásia e África, notadamente desde 2011 com o advento da guerra na Síria. À rejeição sem misericórdia aos forasteiros pobres, com cercas de

arames, muros, e policiamento armado para impedir a passagem das fronteiras, soma-se a retirada da Inglaterra da União Europeia, e o ressurgimento do nacionalismo. A xenofobia como rejeição ao estrangeiro, de raça ou etnia distinta, coexiste, com a misoginia, cristianofobia, islamofobia, homofobia, instaladas como patologias sociais, milenares, necessitando reconhecimento e intervenção para erradicá-las. Porém, na raiz de todas essas formas de fobias sociais está a aporofobia, a rejeição ao pobre, aquele que não participa do jogo político-econômico senão para demandar, para exigir do Estado, e do contrato político, atenção sem possibilidade de devolução financeira. Esta condição, aporofobia, para a autora, representa um atentado diário, universal, quase invisível, contra a dignidade, de pessoas concretas às quais o preconceito é direcionado e vinculado a características negativas de um coletivo. O reconhecimento de que somos todos aporófobos, afirma a autora, nos permite modificar as raízes sociais e culturais para evitar essa forma de preconceito, agindo com compromisso para a defesa da igualdade e da dignidade das pessoas com compaixão.

No capítulo I – Uma chaga sem nome -, a autora recorda o livro *Cem anos de Solidão*, do autor colombiano, Gabriel Garcia Marques, para assinalar que a história humana necessita dar nomes às coisas, más também aos fatos, e aos fenômenos sociais, para incorporá-las ao mundo humano do diálogo, da consciência, e da reflexão. Em Macondo, povoado em que ocorre a história do romance citado, como no livro do Gênesis, inicialmente, muitas coisas não tinham nome, sendo indicadas com o dedo para serem reconhecidas. No entanto, “é impossível indicar com o dedo a democracia, a liberdade, a consciência, a beleza, o totalitarismo, a hospitalidade, o capitalismo financeiro”. Bem como é impossível sinalizar fisicamente preconceitos, realidades sociais que necessitam serem nomeadas para terem reconhecimento, e se poder analisar e tomar posição, reduzindo assim a força ideológica que o anonimato lhes impõe. Assim acontece, não sem dificuldade, com a xenofobia e o racismo, preconceitos tão velhos como a própria humanidade, e que somente foram reconhecidas como realidades sociais em um determinado período histórico, conferindo-se desde então o compromisso com o respeito à dignidade humana. Para a autora somente a xenofobia não explica a rejeição aos refugiados políticos, aos imigrantes pobres, aos ciganos, aos mendigos, mundialmente invisíveis. Os imigrantes espanhóis qualificados para a atenção sanitária na Inglaterra, e os aposentados ingleses instalados na Espanha, não são alvos específicos de rejeição, medo ou aversão, visto que trazem qualidade aos serviços, e incrementam a economia local. O problema reside então,

na pobreza. “E o mais sensível, neste caso, é que existem muitos xenófobos e racistas, más aporófobos, quase todos”.

Cunhado em dezembro de 1995 o termo aporofobia, em 2017 foi eleito como a palavra do ano pela Fundación del Español Urgente, promovida pela agência Fundéu BBVA, e em seguida incorporada ao Dicionário da Língua Espanhola, aguardando ainda a inclusão como circunstância agravante no Código Penal. Este mesmo reconhecimento necessita o termo em outras línguas para que se possam criar compromissos de atitudes de mudanças dessa cruel realidade social.

No capítulo 2 - denominado - Os delitos de ódio ao pobre – a autora responde à postura equivocada de setores da mídia espanhola, que impõem a culpa aos pobres em situação de injúria e preconceito, afirmando que a fonte do ódio é própria a quem odeia e despreza não ao objeto coletivo do desprezo.

Ao situar os sem teto como a expressão de máxima vulnerabilidade social, cerca de quarenta mil em 2016, na Espanha, essa situação já resulta da omissão civil e governamental, de atitudes de desprezo e desatenção generalizada ao pobre. No entanto, em determinadas condições são cometidos *delitos de ódio*, entendidos como infrações penais e administrativas, atos de violência, hostilidade e intimidação contra pessoas por questões de identidade, percebidas como diferentes.

Ligados e difíceis de distinguir dos *delitos de ódio*, porém sem tipificação no Código Penal, estão os *incidentes de ódio*, e o *discurso de ódio*.

Apropriando-se do uso da fábula de La Fontaine do lobo e do cordeiro realizado por Glucksmann, no livro – O discurso do ódio – Cortina, argumenta que as agressões dirigem-se a pessoas concretas, porém identificadas a um grupo: uma mulher, um refugiado, um mendigo, um muçulmano, e que o discurso é dirigido a um indivíduo que é identificado com um traço característico de um grupo.

“Por eso no es necesario haber tenido ninguna relación anterior con la persona agredida, sino que puede ser totalmente desconocida para el agresor, porque el móvil de la agresión es el desprecio hacia esa característica determinada, no alguna mala experiencia anterior”.

Se a agressão se faz contra uma determinada pessoa ou um grupo de pessoas, não é por serem elas, mas sim por serem um, uma, uns, umas, um artigo indefinido que parece justificar o ato, o dano físico ou moral.

A segunda característica dos delitos de ódio é a estigmatização de uma pessoa ou um grupo atribuindo-lhes risco à sociedade, difícil de comprovar, baseado em preconceitos e na tradição oral. Assim tem sido feito com os judeus.

A terceira característica coloca o grupo no ponto de mira do ódio com a criação de lendas para justificar a incitação ao desprezo e à agressão.

A quarta característica impõe a crença na naturalização da desigualdade estrutural entre a vítima e o agressor, que se crê em posição de superioridade diante dela.

Para Cortina, portanto, não é fácil organizar a construção de uma sociedade pluralista com o compartilhamento de uma justiça mínima porque não existe uma relação de igualdade, respeito e reconhecimento da dignidade merecida pelo agredido, supondo-se uma violação flagrante do imperativo ético categórico kantiano.

A última das características do discurso de ódio é a prescindibilidade do argumento, pois pretende tão somente expressar e incitar o compartilhamento do desprezo. No final da fábula, sem mais argumentos o lobo simplesmente come o cordeiro.

Se Ronald Dworkin considera a igualdade a virtude soberana, Cortina a utiliza como o caminho a ser construído pela educação formal e informal para suplantar os delitos e os discursos de ódio, recorrendo-se institucionalmente ao direito penal e civil para a punição e reabilitação, mas também por sua função comunicadora, de intolerância a determinadas ações violadoras de valores que dão sentido e identidade à sociedade. Por isso, a sociedade civil também tem seu papel na erradicação da pobreza e das desigualdades, e no cultivo de valores e sentimentos de igual dignidade para todos.

O terceiro capítulo – O discurso do ódio – aborda as diferentes formas de expressão desse discurso, em distintos países, na atualidade, e o reconhecimento da totalidade da extensão no tempo e na cultura da humanidade. O texto refere-se à experiência espanhola, relativa aos limites da liberdade de expressão e a necessidade de estabelecimento de critérios para não deixar sem proteção os mais frágeis.

As dificuldades para a definição de um discurso delitivo e a consequente penalização residem no predominante subjetivismo contemporâneo e na falta de critérios objetivos, sendo aconselhável recorrer não só ao direito penal, mas também ao direito administrativo, e antidiscriminatório, más acima de tudo à construção de uma democracia radical.

Nessa direção, o discurso de ódio pode ser de fato deletério, mas a liberdade de expressão parece ser o marco relativo ao grau de democracia de um país.

Considerando os três modelos de democracia propostos por Miguel Revenga, tolerante (Estados Unidos), intransigente (Europa) ou militante (em resposta à frágil República de Weimar), tendo como critério a extensão do limite de uma sociedade para defender a liberdade de expressão, são apresentadas as fortalezas e fragilidades a cada um, propondo o respeito ativo como virtude em substituição à tolerância, e a autoestima no lugar da cultura anglo-saxã e europeia da honra. Em relação à democracia militante explica que não se pode exigir dos cidadãos em uma sociedade aberta, pluralista, a defesa dos princípios do direito como móvel da ação, e sim que não violem esses princípios. Se o direito não basta, a ética cívica é necessária, uma eticidade democrática que considere sagrada a liberdade, “porém una *libertad igual* que se conquista desde el diálogo y desde el reconocimiento mutuo de la dignidade”, sem preço correspondente à vida humana.

A miséria do discurso de ódio é explicitada já na inadequação substantiva que o compõe, visto que a expressão é referida também a formas menos radicais de aversão e desprezo, porém não menos deletérias para quem as sofre. Três deficiências do discurso de ódio são apresentadas: é monológico, não reconhecendo ao outro senão como meio e objeto de desprezo, estigmatização e manipulação; o próprio discurso pode ferir as pessoas as quais se tenta denegrir, sem necessidade de outras ações (ação comunicativa); estabelece relações de assimetria e desigualdade radical expressando ausência de reconhecimento, ferindo o *ethos* democrático. E na raiz desse discurso está a aporofobia, que se expressa contra aqueles em posição social de desvantagem.

O quarto capítulo - nosso cérebro é aporófobo – aborda inicialmente a idéia não realizada do sonho compartilhado de uma sociedade ideal regida por princípios democráticos inclusivos, de igualdade e justiça para todos, de economia solidária, e cidadania ativa e moralmente pluralista, e proteção à natureza, em nível nacional e mundial. Para a autora, há uma distância entre a ética universalista presente nas declarações institucionais, de desautorização da discriminação negativa, e as condutas morais cotidianas egoístas ou comunitaristas, favorecedoras de indivíduos ou grupos. Pergunta-se, se outro mundo é possível, porque agimos ao contrário, porque o que temos não corresponde ao que nos é merecido. A historicidade dessa conduta ambivalente é relatada desde Ovídio e São Paulo, e estende-se ao campo social.

A debilidade moral (*akrasia*) explicada na religião pelo pecado original e na filosofia (Kant) pela doutrina do mal radical fundamentam a desigualdade na natureza humana. No entanto, afirma a autora que é possível que exista uma base biológica para explicar o desprezo ao pobre e que os avanços nas neurociências possam elucidar a dissonância entre as declarações e as realizações. Estaria no cérebro a chave para a compreensão do preconceito? Antes, é preciso definir limites ao método científico aplicado ao estudo do cérebro, seja de natureza tecnológica, ou político-ideológica com intervenção empresarial de aporte de recursos e marketing nas pesquisas, ou da necessidade da transdisciplinaridade para a interpretação de resultados não constataíveis empiricamente.

Cortina assume a posição científica evolucionista crítica, da versão de um cérebro como sistema avaliativo, não neutro, socialmente interativo, que realiza valorações em função da sobrevivência, capaz de harmonizar tendências contrárias naturais (paixões e interesses) para a tomada de decisão. *“Nuestra identidad neuronal nos hace a la vez sociales e individualistas, porque las tendencias que entran en conflicto son fundamentalmente el autointerés, la orientación de control, la disociación, la simpatía selectiva, la empatía y la xenofobia”*.

Estas condições reunidas nos induzem a buscar o familiar, o conhecido, a segurança, desde as sociedades tribais até nosso tempo. No entanto, a plasticidade cerebral nos permite modulá-lo socialmente, não sem dificuldades, para a tendência ao cuidado dos demais, e estender nosso interesse pela família e amigos, a círculos mais amplos de estranhos.

A base biológica para nosso cérebro xenófobo repousaria nos códigos de funcionamento mais primitivos desenvolvidos durante o processo evolutivo. Diante do familiar, conhecido, são ativadas zonas que processam emoções desencadeando condutas altruístas de grupo, de apoio imediato. Ao contrário, os estranhos, diferentes, representam perigo. Para dar conta disso, Cortina opta pela *teoría da reciprocidade*, que justifica ações altruísticas que não se limitam às relações de parentesco, argumentando que a ajuda mútua é mais compatível com a sobrevivência que a competição e o conflito. Portanto, para se estar à altura do sonho compartilhado, é necessário o reconhecimento recíproco da dignidade e a compaixão para romper barreiras e universalizar o cuidado. *“Que no viene como tal inscrita en los genes, instalada en el cerebro, pero la hemos bebido en tradiciones culturales que hacen de ella la experiencia humanizadora por excelencia”*.

No quinto capítulo – consciência e reputação – dois caminhos são apontados como direção para a modificação da combinação biológica e social que justifica a aporofobia: a educação e a edificação de instituições fomentadoras de respeito à igual dignidade de cada uma das pessoas concretas. A consciência moral, autônoma e capaz de sedimentar o caminho da e pela liberdade, tem como complemento a valoração social sobre os atos, a reputação. A autora nos convida então a fortalecer a consciência para o discernimento de nossas ações sem a submissão ao imperativo do socialmente correto. A moralidade é definida como um conjunto de valores, princípios, costumes, que nos leva a controlar o egoísmo e a reforçar a cooperação e a solidariedade, entre os mais próximos, inicialmente, e ao conjunto da humanidade, em seguida, resultante de pressões evolucionárias forjadoras de experiências humanizadoras. No entanto, se a consciência moral pode ser explicada pelo altruísmo biológico permitindo a seleção de grupos internamente solidários na luta pela sobrevivência (consciência social), como explicar o altruísmo individual? O sentimento de vergonha e o afã de reputação explicariam a evolução moral humana, social e individual. A consciência moral se expressaria por dois modos predominantes: egoísta, estratégico, como cálculo dos limites para manter a reputação, ou pela identificação emocional, conformista, com os valores da comunidade gerando orgulho. Mas se a consciência nos ajuda a tomar decisões para manter nossa reputação social e nos fazer parecer valiosos, como avaliar a situação em que o infrator não seria descoberto, e assim não haveria perda da reputação? A autora recorre ao peso da reputação, e a Sócrates para afirmar a necessidade da visibilidade da ação para atender à consciência. Porém, em tempos de supervalorização do aparente, na era das redes sociais, o poder de mobilização fácil e subliminar das emoções parece ser a chave do sucesso.

Estas duas formas de explicar a consciência são insuficientes diante das situações de contradição entre os mandatos da consciência e as regras sociais (mártires, objetores de consciência, desobedientes civis, revolucionários, etc), de inovação moral (superando ou contrariando as leis sociais), e da vinculação a normas sociais que induzem à superação do egoísmo e à preocupação com os demais e a coletividade, e por fim diante dos deveres consigo mesmo (autocuidado e respeito), base da autonomia e da liberdade moral.

Se vivemos em um tempo de reputações, mais do que de consciências,

“... es essencial formar la conciencia personal a través del diálogo, nunca a través del monólogo, ni siquiera sólo a través del diálogo con el grupo cercano, sea familiar,

étnico o nacional. Somos humanos y nada de lo humano nos puede resultar ajeno, el diálogo ha de tener en cuenta a cercanos y lejanos en el espacio y en el tiempo”.

O vínculo, a relação, o reconhecimento recíproco compassivo cimenta a inclusão, a visibilidade, origina obrigações de respeito à dignidade humana, de justiça, e de abertura para um mundo de acolhimento gratuito, sem os rigores contratualistas.

O bioaperfeiçoamento moral é o tema do sexto capítulo. A autora inicia o texto descrevendo as patologias morais que assolam a humanidade (corrupção, prevaricação, opção pelo bem individual ou grupal em detrimento do comum, vaidade acadêmica excessiva, e as múltiplas formas que o preconceito assume na atualidade), e o papel da educação como o recurso, até o momento insuficiente para orientar a consciência pessoal e social. Novas tecnologias biomédicas tornam possível o melhoramento biológico, gerando reflexões éticas que fundamentam desdobramentos no campo bioético (neuroética) e posicionamentos divergentes, entre bioconservadores e transhumanistas. À pergunta se o melhoramento moral é possível é descrita a posição favorável transhumanista, baseada nos conhecimentos recentes sobre genética e neurofisiologia relacionados ao sistema neurotransmissor da serotonina na agressão, e no papel da amígdala no racismo. Nessas situações o argumento de que não se pode permitir nenhuma melhora que favoreça a um indivíduo e possa prejudicar aos demais é fragilizado, pois o benefício seria estendido a todos. No entanto, a real possibilidade do melhoramento, as técnicas, e a previsibilidade das consequências devem ser consideradas.

A autora considera que devemos pelo menos refletir sobre os argumentos positivos de Savulescu e Persson que advogam o aperfeiçoamento moral como um imperativo moral, em decorrência do fracasso da educação, do imensurável desenvolvimento cultural, e da permanência biológica e genética da espécie humana nos últimos quarenta anos. Para o aperfeiçoamento moral deveríamos considerar além das regras de proteção individual e grupal, uma ética universal, uma motivação moral para a proteção aos distantes, às gerações futuras e a todos os seres vivos. A biomedicina tem demonstrado que as disposições morais têm base biológica, originando-se nas emoções, que são intimamente ligadas à motivação. O uso de fármacos, implantes, seleção genética, engenharia genética e instrumentos externos que afetam funções cerebrais e processos de aprendizagem, podem agregar conhecimento para o fortalecimento, no futuro, das emoções positivas, de forma adequada, para que sejam úteis e induzam melhoras na motivação moral.

No entanto, para autora, há limites sérios na suposição da biomelhora moral que precisam ser superados. As investigações ainda estão em seus primórdios e a aplicação desses resultados deve considerar os meios e as consequências temporais. A obrigação de investigação do biomelhoramento é ainda um dever de obrigação imperfeita, pois compete com outras investigações tão ou mais fecundas para a humanidade em financiamento e interesse de investigadores. Um segundo limite repousa na obrigação da obtenção do consentimento informado no momento da aplicação de alguma dessas tecnologias de melhoramento moral.

Há ainda limites a considerar relativos a uma possível interferência do Estado, com riscos de eugenia.

Portanto, assume a autora que atender aos próximos e distantes por motivos morais exige cultivar a capacidade de apreciar e respeitar o que é valioso por si mesmo, e não somente pelo benefício em convivência que pode produzir. E isso não parece possível por meios biomédicos. A educação formal e informal, a edificação de instituições adequadas aliadas à experiência compartilhada de sofrimento e alegria, e a atitude compassiva, são ainda as respostas mais plausíveis para o desenvolvimento da motivação moral.

Erradicar a pobreza, reduzir a desigualdade, corresponde ao conteúdo explorado no sétimo capítulo. A insistência no investimento na educação, e na criação de instituições promotoras de ideais igualitários, ganha novos contornos teóricos com a afirmação de que o peso das instituições econômicas e da vida econômica é extraordinário e decisivo na conformação no modo de pensar e atuar. De onde surge a questão: eliminar a pobreza é um dever de justiça ou uma obrigação de beneficência? A autora apresenta distinções teóricas de definição de limites métricos de pobreza, e a definição de Amartya Sen de pobreza como falta de liberdade para tomar as rédeas da própria vida. À pergunta se a pobreza é evitável, a autora argumenta que os filósofos gregos consideravam a pobreza voluntária a condição necessária para filosofar, e a forma involuntária, inevitável. Somente no fim do século XVIII admite-se que a pobreza é evitável, com as teorias, econômica, de Adam Smith, e moral, de Kant. No entanto, a ideia de eliminação da pobreza surgirá somente nos anos sessenta e setenta do século XX tomando a forma de proteção e promoção das pessoas pobres, com garantia de direitos, afirmação da dignidade da pessoa, e empoderamento para sair da condição de pobreza, e conferir justiça social. Essa é a posição deontológica de Rawls e Sen de que uma sociedade será justa se, nela, a distribuição de custos e

benefícios é tal que nenhuma outra confere mais benefícios para os menos avantajados. De modo que bens primários básicos (Rawls) ou o empoderamento das capacidades básicas (Sen) sejam a meta para a igualdade social, e erradicação da pobreza, como prescrito está nos Objetivos de Desenvolvimento do Milênio (2000), e nos Objetivos do Desenvolvimento Sustentável (2015), da Organização das Nações Unidas.

Diante da assimetria entre a real globalização econômica e a ausência de uma ética e uma política igualmente globalizadas que permitam dispor os bens da globalização a serviço das pessoas, algumas propostas são apresentadas para o século XXI: em primeiro lugar, reduzir as desigualdades como forma de justiça para erradicar a pobreza e impulsionar o crescimento econômico, eliminando ou reduzindo a corrupção e o clientelismo institucional político e econômico, apostando na economia real e reduzindo o papel da financeira, harmonizando o sistema fiscal proporcional, reforçando as políticas de bem-estar social, promovendo igualdade de oportunidades de acesso à educação e à saúde, e ao crédito para a criação de projetos empresariais, e igualdade no trato a todos os cidadãos por parte da administração pública; em segundo lugar, unir o poder da economia aos ideais universais no mundo globalizado:

“En un mundo parcialmente inédito, lo inteligente y justo es aprovechar los nuevos recursos para dar cuerpo a los valores a los que aspira nuestra civilización, los valores de una ética cívica, que forman ya parte de la entraña de cualquier actividad social, también de la actividad económica, y deben traducirse en buenas prácticas. Afortunadamente, esos valores son compartidos por la ética de las sociedades moralmente pluralistas y se va convirtiendo en transnacional.”

Em terceiro lugar, é possível ainda um papel promissor para reconciliar os interesses da empresa privada aos dos menos avantajados, protegendo, respeitando, e remediando as intervenções injustas, em parceria com os governos, e assumindo a Responsabilidade Social Empresarial, como uma questão de prudência e justiça, atendendo as expectativas e promovendo o benefício a todos os afetados por suas atividades.

Em quarto lugar, promover os pluralismos de modelos de empresas importa tanto quanto o pluralismo moral e político. Importa investir nas empresas de economia social e solidária que privilegiam a cooperação, a tomada de decisões democrática e ética, cuidam do meio ambiente, geram emprego.

Finalmente, o cultivo da razão cordial na relação entre economia e empresa para considerar as distintas motivações da racionalidade econômica, deve ajudar a supe-

rar a racionalidade dos contratos, em geral, excludentes, e promover outras formas de vínculos humanos baseados na aliança.

O último capítulo trata da hospitalidade cosmopolita a ser ainda construída na forma da lei adotando como princípio a pedagogia de Kant de uma aposta em um futuro melhor em uma sociedade cosmopolita, sem exclusão, como garantia de uma paz duradoura. A realidade atual, de migrações massivas, de refugiados pobres, fugindo de guerras, fome, preconceito, e de perseguições políticas, exige a disponibilidade de recursos e a ação política de todas as nações, em especial as mais ricas, para a construção dessa hospitalidade, para a gestão de alternativas à crise mundial à altura dos valores humanitários mais elevados, e em consideração ao Estatuto do Refugiado da ONU de 1951, e à Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948. Para Cortina é necessária a institucionalização jurídica da hospitalidade como exigência incondicional e infinita que transcenda os pactos e contratos para acolher a todos os que precisam de ajuda. Para ela *“As exigências éticas precedem as obrigações e os direitos jurídicos”*, mas para não se aprisionar ao reino da utopia, das idealizações, da mera compaixão, e das totalizações, a hospitalidade deve encarnar-se em direito, na forma das leis. Daí decorre que as instituições e nações devem associar a invenção e a responsabilidade política para encontrar a legislação menos danosa possível. Alguns níveis de ação são propostos: no primeiro nível, as *“políticas de acolhimento e integração”* tendo como princípio orientador e indispensável salvar vidas, sem que o processo de integração seja reduzido a internamentos em casas de apoio ou ao abandono à própria sorte. Para isso, recomenda empreender estratégias contra o tráfico de pessoas, reforço jurídico e policial, com troca ágil de informações e maior cooperação entre as nações; registro adequado a quem demanda asilo, e retorno digno aos rejeitados; aceitação de cotas ampliadas de refugiados políticos negociadas em função de variáveis como o tamanho populacional, taxa de desemprego, e possibilidade de recorrer a impostos solidários proporcionais entre as nações. Em segundo nível propõe à União Europeia a tarefa de construção da paz nos lugares de origem dos refugiados, com apoio da ONU. Para a autora a construção de uma sociedade cosmopolita deve impulsionar a agenda 2030 da ONU, tendo como chave a hospitalidade universal como obrigação de justiça. Finaliza com ênfase na ética da corresponsabilidade, na crença de que

“... una educación à altura del siglo XXI tiene por tarea formar personas de su tiempo, de su lugar concreto, y abiertas al mundo”, e que “ Educar para nuestro

tiempo exige formar ciudadanos compasivos, capaces de asumir la perspectiva de los que sufren, pero sobre todo de comprometerse con ellos”.

Conclusão

Esta profunda, elegante, e necessária reflexão sobre uma das formas de preconceito, a aporofobia, matriz das demais expressões sociais de indiferença, egoísmo, violência, ódio, negação à dignidade das pessoas em situação de vulnerabilidade, é apresentada a partir da experiência da autora com a situação dos refugiados asiáticos e africanos que tem aportado em massa ao continente europeu.

Lembrando-nos repetidamente para escapar ao idealismo utópico, fonte de populismos e totalitarismos ressurgentes em todo o mundo, e para considerar e reconhecer a dignidade das pessoas concretas, leva-nos também à reflexão para o equilíbrio e o compromisso com a cidadania ativa, individual e coletiva, que permita superar as barreiras de toda forma de preconceito.

A educação deve recuperar o lugar da aposta na construção da democracia e da cidadania ativa, e a jurisprudência deve garantir a proteção dos direitos das pessoas e da coletividade, garantindo a inscrição na forma da lei dos aspectos necessários à configuração da dignidade humana.

Pensar global para agir local. Com esse axioma da sociologia atual podemos transpor os ensinamentos de Cortina para pensar soluções para nossa realidade. O Brasil é um país que tenta esconder sua identidade conformada pela violência ao índio e ao negro, visibilizada pelo contingente de pessoas excluídas dos mais elementares direitos, a educação, a segurança, a alimentação, a moradia, etc.

Mais recentemente, temos absorvido um contingente crescente de pessoas na condição de refugiados, principalmente, haitianos vitimados pelas incontroláveis forças da natureza intensificadoras de desigualdades econômicas já estabelecidas, e venezuelanos em migração massiva, diária, fugindo da fome e da repressão política de regime totalitário. À migração numérica menor de latino-americanos para o Brasil em busca de emprego e de Africanos em fuga de perseguições políticas, soma-se a chegada de refugiados expulsos pelos conflitos bélicos no oriente médio, notadamente sírios. A maioria, em condição de pobreza, submete-se à exploração da força de trabalho, sem consideração a competência profissional individual, muitas vezes de nível superior. Na raiz dessa condição, a insuficiência jurídica nacional, e de outras

políticas que assegurem o acolhimento adequado e a continuidade de ações que confirmem integração familiar, cívica, religiosa, etc. Em consequência, há dificuldades no acesso aos bens e serviços básicos, e a vitimização torna-se quase inevitável, com violência psíquica, emocional, física, e até mesmo mortes. Não havia nome adequado para esse fenômeno, agora podemos denunciar como preconceito, aporofobia, que demanda respostas locais para essa característica de desumanidade universal.

Esse livro, e o posicionamento ético e político de Adela Cortina, instiga-nos a dar continuidade às reflexões para uma cidadania ativa que promova e assegure um direito fundamental a todo ser humano na condição de vulnerabilidade extrema como refugiado, o direito à hospitalidade. Esse direito deve ser imediatamente incorporado, por exemplo, como princípio, na Declaração Universal de Bioética e Direitos Humanos.

Um clamor à reflexão sobre o processo civilizatório e a desumanização na atualidade, o livro reclama ainda a tradução no Brasil.