

# Equidade, a perspectiva da ética do cuidado e da hospitalidade

João Emanuel Diogo

3.ª SÉRIE  
**Texto 3**  
ABERTO

## Ficha Técnica

Título: Equidade, a perspectiva da ética do cuidado e da hospitalidade

Autor: João Emanuel Diogo

Coordenador: Joaquim Braga

Coordenadores de edição: Bernardo Ferro, José Beato

Assistentes de edição: Fernando Santor

Design gráfico e paginação: João Emanuel Diogo

---

Os artigos científicos publicados pelo Texto Aberto IEF destinam-se à fomentação e disseminação das reflexões filosóficas promovidas pelos actuais grupos de investigação do IEF. Embora possuam uma natureza projectual e um amplo perfil programático, todos os textos submetidos para publicação estão sujeitos à revisão do coordenador e às possíveis alterações por este propostas.

Além da língua portuguesa, o Texto Aberto IEF aceita textos redigidos em inglês, francês, italiano, castelhano.

Os manuscritos com as propostas devem obedecer às normas de publicação do Texto Aberto IEF e ser enviados para o endereço electrónico [ief@fl.uc.pt](mailto:ief@fl.uc.pt).

Texto Aberto (Abril 2026): (ISSN: 2184-2388)

---

instituto de  
estudos  
filosóficos

institute for  
philosophical  
studies

**IEF**

fct

REPÚBLICA  
PORTUGUESA

<https://doi.org/10.54499/UID/00010/2025>

O Instituto de Estudos Filosóficos é financiado por fundos nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia, I.P., no âmbito do projeto UID/FIL/00010/2025.

## Resumo

Este texto propõe uma leitura da equidade a partir da ética do cuidado e da filosofia da hospitalidade. Partindo da pergunta “quem é o Outro?”, percorre-se um trajecto filosófico que vai das tradições hebraica e grega até às filosofias da alteridade de Rosenzweig, Buber, Levinas e Derrida, para mostrar como os modelos dominantes de equidade — liberal, redistributivo e do reconhecimento — assentam num sujeito pré-constituído que deixa na invisibilidade quem não pertence a nenhuma categoria reconhecida. Em alternativa, defende-se uma equidade que parte do encontro concreto com o rosto do Outro, que toma a vulnerabilidade como condição universal e não como excepção, e que organiza as instituições para tornar possível a relação EU-TU. A cidade hospitaleira — no sentido derridiano — é apresentada como modelo político concreto: um espaço que acolhe antes de verificar, que cuida antes de categorizar, que responde à presença antes de qualquer lei. O texto conclui com a admiração — *thaumazein* — como disposição ética que sustenta uma equidade relacional, hospitaleira e cuidadora.

**Palavras-chave:** Ética do cuidado, Hospitalidade, Equidade relacional

## Abstract

This paper proposes a reading of equity through the lens of the ethics of care and the philosophy of hospitality. Beginning with the question “who is the Other?”, and traces a philosophical itinerary from Hebrew and Greek traditions to the philosophies of alterity developed by Rosenzweig, Buber, Levinas and Derrida, arguing that the dominant models of equity — liberal, redistributive and recognitive — rest on a pre-constituted subject that renders invisible those who belong to no recognised category. As an alternative, the paper defends an equity grounded in the concrete encounter with the face of the Other, one that treats vulnerability as a universal condition rather than an exception, and that organises institutions so as to make the I-Thou relation possible. The hospitable city — in the Derridean sense — is presented as a concrete political model: a space that welcomes before it verifies, that cares before it categorises, that responds to presence before any law. The text concludes with wonder — *thaumazein* — as the ethical disposition sustaining a relational, hospitable and caring equity.

**Keywords:** Ethics of care, Hospitality, Relational equity



Quero começar por uma pergunta que pode parecer estranha num texto sobre equidade: *quem é o Outro?*

Não é uma questão retórica. É, creio, a pergunta que precede qualquer debate sobre equidade, e que raramente fazemos. Falamos de igualdade, de justiça distributiva, de acesso, de oportunidade — e fazemo-lo bem, com rigor e urgência. Mas debaixo de qualquer destes conceitos jaz uma decisão prévia, frequentemente não examinada: a decisão sobre quem conta como sujeito da equidade. Quem é o Outro a quem ela se dirige?

A tradição liberal responde com o indivíduo racional e autónomo. A tradição marxista responde com a classe. A tradição republicana responde com o cidadão. As tradições nacionalistas respondem com o nacional. Todas estas respostas têm a sua verdade — mas todas elas, ao responderem, recortam, excluem, hierarquizam. A equidade resultante é sempre, em alguma medida, uma equidade com condições, com critérios de entrada, com uma fronteira invisível entre os que contam e os que ficam de fora.

A ética do cuidado e a filosofia da hospitalidade propõem uma subversão desta lógica — não para a destruir, mas para a radicalizar. Para perguntar: e se o ponto de partida não fosse a categoria, mas o rosto?

Há uma tradição muito antiga — mais antiga do que a filosofia, aliás — que pensou a equidade a partir do estrangeiro. Não por acidente. O estrangeiro é a figura limite: é aquele que está presente, mas que não pertence, que apela mas que não tem direito formal ao apelo, que existe mas cuja existência pode ser ignorada sem violação de qualquer lei.

A tradição hebraica é, neste ponto, radicalmente antecipadora. No Êxodo diz-se: *“E o estrangeiro não maltratarás nem oprimirás, porque foste estrangeiro na terra do Egito”* (Ex. 22, 21). O fundamento da obrigação não é a lei positiva, não é o contrato social, não é sequer a razão universal — é a memória de ter sido estrangeiro. É a experiência partilhada da vulnerabilidade. O que está em causa, no termo hebraico יָדָה (yaw-dah') conjugado com נֶחֱשֶׁה (neh'-fesh) que traduzimos por “conheces o coração do estrangeiro” — é um conhecimento que é reconhecimento: observação que se torna cuidado, saber que se torna responsabilidade.

A tradição grega acrescenta uma dimensão diferente: a hospitalidade como relação constitutiva do mundo humano. Quando Odisseu chega a uma terra desconhecida, a primeira pergunta que faz é: *“Serão eles violentos, selvagens e injustos? Ou serão dados à hospita-*

*lidade e tementes aos deuses?”* (Od. 6, 121). A hospitalidade — φιλόξενος, curiosamente, ou não, em grego diz-se amigo dos estrangeiros — é aqui critério de humanidade, não de bondade particular. Uma cidade que não cuida do estrangeiro não é uma cidade inumana por acidente: é-o por essência.

O que estas tradições têm em comum é uma recusa da equivalência simples entre pertença e valor. O estrangeiro vale — apesar de não pertencer, independentemente de não pertencer. A equidade começa, nestas tradições, precisamente onde a lei acaba.

A modernidade filosófica — com toda a sua ênfase na razão, na autonomia, na universalidade — tendeu a absorver o estrangeiro numa categoria mais ampla: a do sujeito racional, portador de direitos inalienáveis. Ganhámos algo com isto: uma linguagem de direitos que nos permitiu construir as democracias liberais e os estados sociais. Mas perdemos também algo: a assimetria, a singularidade, a irredutibilidade do encontro concreto.

Foi Franz Rosenzweig quem, no século XX, nos devolveu a complexidade desta relação propondo o Outro como realidade irredutível: não uma categoria, não um tipo, não uma função — mas uma presença que não

se pode absorver sem violência. A relação entre o Eu e o Outro faz-se numa reciprocidade que não anula as diferenças, antes as honra: cada um reconhece o outro **como** Outro. Desta reciprocidade nasce o que poderíamos chamar uma comunidade de Outros — uma comunidade que não é fusão nem uniformidade, mas encontro de irredutíveis.

Martin Buber radicaliza esta intuição na distinção que se tornaria central no seu pensamento: EU-TU versus EU-ISSO. Na relação EU-ISSO, o Outro é objectificado — tornado instrumento, caso, categoria, número, paciente. Na relação EU-TU, o Outro é encontrado na sua singularidade irrepitível, naquilo que nos excede e que nunca podemos reduzir a características específicas. O EU-TU não é apenas uma forma mais simpática de se relacionar: é a única forma de encontro genuíno, a única forma em que a significação aparece, em que algo acontece que transforma os que se encontram. Buber sublinha assim a eticidade de cada encontro: responder à simples presença do Outro é já uma exigência ética, antes de qualquer lei ou norma.

É Emmanuel Levinas, porém, quem leva esta intuição à sua consequência mais radical — e mais decisiva para pensar a equidade. Para Levinas, o rosto

— *visage* — é a manifestação da alteridade que rompe com qualquer totalização. O rosto do Outro não é uma face empírica: é a exposição da vulnerabilidade absoluta, a nudez de quem não pode ser reduzido ao que eu possa conceber dele. E é essa exposição que me constitui como responsável. Antes que eu decida qualquer coisa, antes que qualquer contrato seja assinado, antes que qualquer lei seja promulgada — a responsabilidade pelo Outro já me habita. A assimetria é constitutiva: o Outro tem sempre precedência.

Isto tem uma consequência filosófica muito concreta para pensar a equidade: a responsabilidade não começa quando eu reconheço o Outro como igual a mim. Começa quando ele se apresenta como diferente, como vulnerável, como irredutível. A equidade levinasiana não é uma equidade de equivalências — é uma equidade de respostas. Não “tratamos todos da mesma forma”. Mas “respondemos à singularidade de cada rosto com o cuidado que esse rosto exige”.

Jacques Derrida aprofunda esta análise com dois conceitos fundamentais: a *différance* e a hospitalidade incondicional. A *différance* diz-nos que o Eu é constituído pela diferença que o Outro é — não é autossuficiente, não preexiste à relação. O Outro não está apenas “lá fora”: constitui o Eu enquanto dife-

rença e ausência. Isto significa que nenhuma política de equidade pode partir de um sujeito plenamente constituído que depois decide, generosamente, incluir o Outro. O Outro já me constitui. Já sou feito da relação, antes de a decidir.

E a hospitalidade incondicional — “Je dis ‘viens’ non à une catégorie [...] mais à toi” escreveu Derrida — é a exigência de receber o Outro antes de qualquer condição, antes de qualquer verificação de pertença, de mérito, de utilidade. A decisão da hospitalidade, como Derrida sublinha, exige inventar a própria regra: não aplicar um protocolo, mas responder a **este** Outro, a **este** Agora, com o que **esta** situação singular exige.

Com este percurso filosófico diante de nós, podemos agora olhar criticamente para os modelos dominantes de equidade.

O modelo liberal clássico — equidade como igualdade de oportunidades — parte de um sujeito autónomo a quem se remove os obstáculos para que possa competir em condições justas. O problema não está na sua intenção, mas na sua ontologia: pressupõe um sujeito já constituído, já capaz, já situado num espaço de reconhecimento. Os que não têm rosto reconhecível — os sem-documentos, os sem-história, os sem-língua, os sem-nação — ficam antes da equidade, na zona de invisibili-

dade onde a filosofia da relação os vê mas a política não.

O modelo redistributivo — equidade como redistribuição de recursos segundo critérios de necessidade — é mais sensível à vulnerabilidade, mas tende a tratar o Outro como receptor passivo de cuidados, não como sujeito de uma relação. O cuidador distribui; aquele que é cuidado recebe. A relação é unidireccional — uma relação EU-ISSO, na linguagem de Buber. E isto não é apenas um problema filosófico: é um problema prático. As políticas que não reconhecem o Outro como intérprete de si mesmo, como sujeito que já sabe o que precisa e o que quer, produzem soluções que não servem, que humilham, que dependenciam.

O modelo do reconhecimento — equidade como reconhecimento da diferença — é mais próximo do que estamos a propor, mas corre um risco diferente: o de cristalizar a diferença em identidade, de transformar a irredutibilidade do Outro numa categoria gerível. O multiculturalismo bem-intencionado pode tornar-se uma nova forma de EU-ISSO, em que o Outro é reconhecido não na sua singularidade mas no seu tipo: “a mulher”, “o migrante”, “o deficiente”. Rosenzweig já nos advertia: cada um reconhece o outro como Outro — não como representante de uma categoria de Outros.

O que a ética do cuidado e a filosofia da hospitalidade propõem é diferente — e mais exigente. Não é uma equidade que parte da lei para chegar ao sujeito. É uma equidade que parte do encontro para construir a lei. Não é uma equidade que verifica o mérito para atribuir recursos. É uma equidade que responde à presença antes de qualquer verificação. Não é uma equidade que cuida dos vulneráveis como categoria. É uma equidade que reconhece a vulnerabilidade como condição universal — e que, por isso, não tem fronteira de entrada.

Há um aspecto da pandemia que Victoria Camps identificou com clareza e que depois, foi rapidamente esquecido: a consciência de que a vulnerabilidade não é uma excepção à condição humana — é a sua estrutura. A necessidade de cuidado não é uma fase liminar — infância ou velhice — mas uma constante que atravessa toda a existência.

Esta é uma afirmação filosófica com consequências políticas enormes. Se a vulnerabilidade é universal, então a equidade não pode ser pensada como uma política de protecção dos excepcionalmente vulneráveis — um parêntesis no modelo de autonomia. Tem de ser pensada como a estrutura de toda a vida pública. Não cuidamos “dos vulneráveis”: cuidamos uns dos



outros, porque todos somos vulneráveis, porque a interdependência não é um defeito a corrigir mas o modo de ser humano.

Carol Gilligan, que cunhou a expressão “ética do cuidado” no contexto da psicologia moral, mostrou como a ética dominante foi construída a partir de uma voz — a voz do sujeito autónomo, racional, separado — e silenciou uma outra voz: a voz da relação, da interdependência, da responsabilidade concreta. Não se trata, como se percebeu depois, de uma diferença de género, mas de uma diferença de paradigma. O paradigma da autonomia gera uma ética de direitos e princípios abstractos. O paradigma da relação gera uma ética de respostas e contextos concretos.

Joan Tronto foi mais longe ao mostrar que o cuidado não é apenas uma ética — é uma prática política. E que a razão pela qual o cuidado tem sido sistematicamente desvalorizado — nas escalas salariais, nas métricas de produtividade, no prestígio social — é a mesma razão pela qual a equidade tem sido sistematicamente deficitária: porque o sistema foi construído para medir aquilo que os sujeitos autónomos produzem, não aquilo de que os sujeitos relacionais precisam.

Uma equidade fundada na ética do cuidado teria de começar por inverter esta hierarquia

de valores — não como gesto simbólico, mas como estrutura política. O que significa que as políticas de cuidado — saúde, educação, apoio à infância e à velhice, acompanhamento das pessoas com deficiência, protecção dos sem-abrigo, acolhimento dos migrantes — não são políticas compensatórias. São o núcleo da vida pública. São o que define uma cidade como humana.

Voltemos ainda a Derrida — e à cidade. No pensamento da hospitalidade, Derrida propôs a ideia da cidade de refúgio: um espaço de acolhimento incondicional, que recebe o Outro antes de qualquer verificação de culpa ou inocência, de pertença ou exclusão. A cidade como lugar de hospitalidade — não como utopia, mas como exigência ética concreta.

Esta ideia tem ressonâncias muito práticas. Pensemos nos debates actuais sobre os migrantes, sobre os sem-abrigo, sobre as pessoas com estatuto irregular. O modelo dominante é o de verificação: primeiro verificamos a condição, depois decidimos se há lugar para o acolhimento. A hospitalidade inverte esta sequência: primeiro o acolhimento, depois — se necessário — a verificação. Primeiro o cuidado, depois a lei.

Isto não é ingenuidade política. É uma opção filosófica com

consequências: reconhece que a lei é sempre posterior à relação, que a categoria é sempre posterior ao encontro, que a regra é sempre posterior ao caso. É que quando invertemos esta sequência — quando fazemos a lei preceder o encontro — produzimos inevitavelmente zonas de invisibilidade onde as pessoas existem mas não contam, onde estão presentes mas não são vistas.

A equidade que a cidade hospitaleira propõe não é a da equivalência mas a da atenção. Não “damos a todos o mesmo”. Mas “respondemos a cada um com o que esse encontro exige”. O que supõe, claro, que estamos dispostos para o encontro — não a gerir a distância, não a processar casos, mas a encontrar o Outro.

Na linguagem de Buber: a cidade ou qualquer instituição hospitaleira é aquela que organiza as suas estruturas para que a relação EU-TU seja possível — não apesar das instituições, mas através delas. Uma consulta de saúde pode ser EU-ISSO (triagem eficiente, protocolo cumprido, pessoa processada) ou EU-TU (encontro genuíno com a singularidade desta pessoa, neste momento, com esta história). Uma sala de aula pode ser EU-ISSO (conteúdo transmitido, avaliação registada) ou EU-TU (espaço de encontro em que o conhecimento é forma de cuidar). Um serviço de atendi-

mento pode ser EU-ISSO (pedido recebido, formulário preenchido, resposta emitida) ou EU-TU (reconhecimento de que esta pessoa está aqui, presente, e apela).

A equidade começa na qualidade desta relação. Não pode ser apenas legislada — tem de ser vivida.

Há uma última dimensão que me parece essencial — e que liga todos os fios anteriores.

A ética do cuidado não é uma ética do altruísmo, no sentido corrente do termo. Não é a ética do sacrifício de si em nome do Outro. É, precisamente, a ética do descentramento: a descoberta de que o Eu não preexiste à relação, de que sou constituído pelo Outro que me interpela, de que a minha identidade é sempre relacional.

Isto significa que a equidade não é uma concessão que os privilegiados fazem aos menos privilegiados. É o reconhecimento de que a condição de todos nós é a de ter sido constituído por Outros — por quem nos cuidou, por quem nos ensinou, por quem nos sustentou, por quem nós não reconhecemos e que, no entanto, nos fez. Recordemos: para que Abraão pudesse cuidar do estrangeiro, lá estavam Sarah e os servos. Para que a princesa feácea pudesse ser hospitaleira, lá estavam as escravas da princesa. O cuidado visível apoia-se

sempre num cuidado invisível que não é reconhecido.

Uma equidade fundada na ética do cuidado tem de ser também uma equidade que torna visível o invisível — que reconhece o trabalho de cuidado formal e informal, que valoriza os cuidadores, que redistribui não apenas recursos materiais mas reconhecimento, presença, atenção.

E tem de ser, finalmente, uma equidade que aceite a sua própria impossibilidade como condição da sua exigência. Derrida tinha razão: há sempre uma aporia. Como respondo à singularidade de cada Outro sem trair a responsabilidade por todos os outros? Como cuido deste, agora, sem abandonar os que não estão presentes? Não há resposta final para esta pergunta. Mas é precisamente por não ter resposta final que a equidade não pode ser um projecto concluído — tem de ser uma prática permanente, uma abertura constante, uma atenção que não adormece.

Platão e Aristóteles diziam que a filosofia nasce da admiração — *thaumazein*. E talvez seja a admiração — uma admiração activa, questionadora, viva — o ponto de partida de uma equidade que não seja apenas distributiva, mas relacional; que não

seja apenas legal, mas hospitaleira; que não seja apenas justa, mas cuidadora.

Admiração pelo Outro que não percebo completamente. Admiração pela complexidade de cada vida que se cruza com a minha. Admiração pela irreduzibilidade de cada rosto que me apela antes de eu ter decidido responder.

É desta admiração que nasce, creio, a única equidade que vale a pena construir: não a que distribui recursos segundo critérios, mas a que responde a presenças segundo a exigência infinita de cada encontro. Não a que cuida dos vulneráveis como categoria, mas a que reconhece a vulnerabilidade como o modo de ser que partilhamos — e que nos constitui, juntos, como comunidade de Outros.

Uma vida boa, dizia Aristóteles, é o horizonte da ética. Mas talvez uma vida boa só seja possível quando é também a vida boa do Outro que nos preocupa — não como obrigação abstracta, mas como cuidado concreto, presente, irrecusável<sup>1</sup>.

---

1 Texto apresentado no *International Congress of Occupational Health Nursing (ICOHN) 2026* que decorreu na Escola Superior de Enfermagem da U.Porto nos dias 26 e 27 de Março de 2026.

## BIBLIOGRAFIA

- Buber, Martin (1923). *Ich und Du*. Leipzig: Insel Verlag. [Trad. port.: *Eu e Tu*. São Paulo: Centauro, 2001.]
- Camps, Victoria (2021). *Tiempo de cuidados*. Barcelona: Arpa Editores. ISBN 978-84-17623-82-1.
- Derrida, Jacques (1997). *De l'hospitalité* (com Anne Dufourmantelle). Paris: Calmann-Lévy.
- Derrida, Jacques (2003). *On Cosmopolitanism and Forgiveness*. Londres: Routledge.
- Gilligan, Carol (1982). *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Levinas, Emmanuel (1961). *Totalité et Infini: Essai sur l'extériorité*. Haia: Martinus Nijhoff. [Trad. port.: *Totalidade e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 1980.]
- Rosenzweig, Franz (1921). *Der Stern der Erlösung*. Frankfurt: J. Kauffmann Verlag. [Trad. port.: *A Estrela da Redenção*. São Paulo: Perspectiva, 2013.]
- Tronto, Joan C. (1993). *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care*. Nova Iorque: Routledge.

instituto de | institute for  
estudos | philosophical  
filosóficos | studies

**IEF**

fct  
FUNDAÇÃO  
PARA A CIÊNCIA E  
TECNOLOGIA

 REPÚBLICA  
PORTUGUESA

<https://doi.org/10.54499/UID/00010/2025>

O Instituto de Estudos Filosóficos é financiado por fundos nacionais através da FCT –  
Fundação para a Ciência e a Tecnologia, I.P., no âmbito do projeto UID/FIL/00010/2025.