

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

NERISSA KREBS FARRET

**HOSPITALIDADE COMO DOM: LIMITES E PERSPECTIVAS DE UMA ACOLHIDA
(IN) CONDICIONAL**

Curitiba

2018

NERISSA KREBS FARRET

**HOSPITALIDADE COMO DOM: LIMITES E PERSPECTIVAS DE UMA ACOLHIDA
(IN) CONDICIONAL**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Ericson Falabretti

Curitiba

2018

Dados da Catalogação na Publicação
Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Sistema Integrado de Bibliotecas – SIBI/PUCPR
Biblioteca Central

Farret, Nerissa Krebs
F245h Hospitalidade como dom : limites e perspectivas de uma acolhida
2018 (in)condicional / Nerissa Krebs Farret ; orientador: Ericson Falabretti. – 2018.
 123 f. ; 30 cm

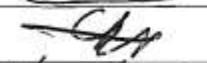
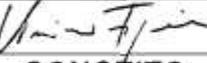
Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná,
Curitiba, 2018
Bibliografia: f. 117-123

1. Hospitalidade. 2. Filosofia. 3. Derrida, Jacques, 1930-2004. 4. Kant,
Immanuel, 1724-1804. 5. Rousseau, Jean-Jacques, 1712-1778. 6. Arendt,
Hannah, 1906-1975. I. Falabretti, Ericson. II. Pontifícia Universidade
Católica. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

CDD 20. ed. – 177.1

ATA Nº. 162/PPGF – DEFESA DE DISSERTAÇÃO

Aos dezoito dias do mês de abril de dois mil e dezoito, às nove horas e trinta minutos na sala de defesa no segundo andar da Escola de Educação e Humanidades desta Universidade realizou-se a sessão pública de defesa da dissertação da mestranda **Nerissa Krebs Farret** intitulada: HOSPITALIDADE COMO DOM: LIMITES E PERSPECTIVAS DE UMA ACOLHIDA (IN) CONDICIONAL. A Banca Examinadora foi composta pelos professores: Dr. Ericson Falabretti, Dr. Cesar Candiotto, e Dr. Vinicius Berlendis de Figueiredo. Após a instalação dos trabalhos pelo presidente da banca, professor Ericson Falabretti, a candidata fez uma exposição sumária da dissertação, em seguida procedeu-se à arguição pelos membros da banca e à defesa da candidata. Encerrada essa fase, os examinadores, em reunião reservada, apresentaram suas avaliações, tendo considerado a candidata APROVADA em sua defesa de dissertação conforme as notas e o conceito registrados abaixo. Após a proclamação dos resultados, o presidente da banca OUTORGA a candidata o título de Mestre em Filosofia. Encerrados os trabalhos às 11 h 40 min. lavrou-se a presente ata que segue assinada pelos membros da Banca Examinadora.

MEMBROS DA BANCA		ASSINATURA	NOTA
Prof. Dr. Ericson Falabretti – PUCPR (Presidente)			9,8
Prof. Dr. Cesar Candiotto – PUCPR			9,8
Prof. Dr. Vinicius Berlendis de Figueiredo – UFPR			9,6
MÉDIA FINAL	9,7	CONCEITO	A

CIENTE


Prof. Dr. Ericson Falabretti

Coordenador do Programa de Pós-Graduação
em Filosofia - *Stricto Sensu*

Dedico esse trabalho para Aracy Krebs e Danilo Krebs (in memoriam). Meus queridos avós cuja lembrança me inspira.

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao meu orientador, Prof. Dr. Ericson Falabretti, pela disponibilidade e atenção de sempre. Muito obrigada por todos os ensinamentos desde a especialização até agora, cada conversa e reunião faziam com que eu me sentisse mais segura para desenvolver este texto. Este trabalho não teria sido possível sem a sua orientação.

Agradeço à Antônia Poletini pela dedicação e paciência com as minhas constantes ligações e perguntas e também a toda equipe de professores do PPGF. Agradeço a minha professora de francês, Isabelle Alcaraz. Obrigada pelo tempo e disponibilidade com todas as minhas dúvidas de tradução. Agradeço à minha tia, Leiza Saretta, pela cuidadosa revisão do texto.

Agradeço a minha mãe, Ana Eliza Krebs, por todo carinho. És a minha inspiração e o meu exemplo. Agradeço ao meu pai, Milton Farret, e meus irmãos, Alessandro Farret e Marcel Farret. Essa trajetória não seria possível sem vocês. Muito obrigada por todo apoio.

Agradeço as minhas amigas, Irene Pastana, Júlia Ribas e Marianne Bresolin. Parafraseando Derrida, vocês foram a minha "casa longe de casa" e eu sou muito grata. Agradeço a Lucas Piccinin Lazzaretti, Henrique Mello e Guilherme Backes. Muito obrigada pelas conversas, pela paciência e, principalmente, pela amizade.

Não vos esqueçais da hospitalidade, porque por ela alguns, sem o saberem, hospedaram anjos. Hb 13: 2

Resumo

A presente dissertação tem por objetivo discutir a ideia de Hospitalidade (In)condicional, suas limitações e suas possibilidades. Para tanto, a partir do pensamento de Rousseau começa-se a pensar como ocorreram as primeiras aproximações entre os homens e como, com o surgimento da linguagem, os seres humanos passaram a diferenciar-se e, posteriormente, afastarem-se, gerando a necessidade de leis para regular a convivência e o acolhimento. No segundo capítulo, trabalha-se com a crítica de Derrida às ideias de Hospitalidade pretensamente incondicionais. Nesse sentido, procura-se aprofundar a discussão de como esse acolhimento pode facilmente converter-se em hostilidade, ou melhor dizendo, de como essa hospitalidade pode conter em si dois signos distintos: um de acolhimento e outro de violência. Por fim, procura-se fundamentar, através da análise de Derrida, Kant, Arendt, entre outros, o caminho para se pensar uma nova forma de acolhimento, tanto a partir das novas formulações sobre o cosmopolitismo, quanto a partir da ideia de Dom, presente nos textos de Derrida.

Palavras-chave: Hospitalidade, (in) condicional, Dom.

Abstract

The present dissertation aims to discuss the idea of (Un)conditional Hospitality, its limitations and its possibilities. To do so, from the thought of Rousseau begins to think how the first approximations occurred between men and how, with the emergence of language, human beings began to differentiate and then move away, generating the need of laws to regulate coexistence and acceptance. In the second chapter, Derrida's criticism is made of the supposedly unconditional ideas of Hospitality. In this sense, we seek to deepen the discussion of how this reception can easily turn into hostility, or rather, how this hospitality can contain in itself two distinct signs: one of reception and the other of violence. Finally, through the analysis of Derrida, Kant, Arendt, among others, we try to base the way to think of a newform of reception, both from the new formulations on cosmopolitanism and from the idea of Gift, present in the texts of Derrida.

Keywords: Hospitality, (un) conditional, Gift.

Sumário

Introdução	10
1 A Linguagem e a Hospitalidade	15
1.1 A linguagem como um problema político.....	18
1.1.2 A via do sentimento e a via do social	35
1.2 A hospitalidade como problema do estado civil.....	42
2 A Hospitalidade em Derrida: uma questão de condicionamento	47
2.1 A tradição da Hospitalidade: do sagrado ao profano.....	48
2.2 As impossibilidades de uma Hospitalidade Incondicional.....	54
2.3 O lugar do “outro” na acolhida (in) condicional.....	61
2.4 A Lei da hospitalidade e as leis da hospitalidade.....	72
3 Hospitalidade: Ética e Política.....	78
3.1 O Cosmopolitismo além de Kant.....	80
3.2 Normatividade e Hospitalidade.....	90
33 Além da Norma: Hospitalidade como um Dom.....	100
Considerações Finais	108
Referências Bibliográficas.....	112

Introdução

A discussão sobre hospitalidade, ou mais precisamente, sobre a acolhida do outro, do estrangeiro, faz parte de uma tradição que se estende desde a Grécia antiga até hoje. Recentemente, a crise de refugiados pela qual passa a Europa, que teve seu ápice em 2015, serviu ainda mais para reavivar essa discussão. Novamente, as condições demandadas por essa hospitalidade, que muitas vezes se pretende incondicional e sem fronteiras, foram postas em questão frente a acolhida não tão incondicional que muitos desses refugiados receberam. Cenário parecido aconteceu no fim da Segunda Guerra Mundial, quando milhares de apátridas e refugiados ficaram à mercê de tratados e acordos entre países que consideraram muito mais seus interesses políticos do que a urgência humanitária que aumentava de proporção dia a dia.

A incapacidade dos instrumentos jurídicos e políticos de oferecerem saídas frente à situação de milhares de seres humanos que perderam tudo, demonstra que a hospitalidade estabelecida por essas leis - mesmo quando se trata da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão - não consegue ser universal, pois esbarra em suas próprias contradições internas e nos limites do sistema político. Por isso é preciso entender primeiro quais são essas limitações e porque o conceito de hospitalidade, da forma como está presente no nosso ordenamento jurídico-político¹, acaba não sendo suficientemente efetivo quando pensamos na acolhida ao outro. Nessa perspectiva, a presente dissertação tem por objetivo discutir, através de pesquisa bibliográfica, o conceito de hospitalidade incondicional, presente principalmente na ideia Kantiana de Paz Perpétua e, mais recentemente, no trabalho de Jacques Derrida.

Para tanto, é preciso compreender de que maneira surgiram as primeiras desigualdades entre os homens, como se deu o afastamento e a diferenciação entre aqueles seres humanos aceitos e reconhecidos e aqueles que passaram a ser considerados “outros”. Esta questão está intimamente ligada ao surgimento da linguagem e a consequente passagem do estado de natureza para o estado civil, como bem estabelece Derrida na sua obra *Gramatologia* ao comentar o pensamento de Rousseau. Partindo desse ponto de vista, o primeiro capítulo versa sobre essas questões através da análise hipotética e genética feita por Rousseau no seu *Ensaio*

¹ Ao longo do trabalho, optou-se por utilizar a expressão “jurídico-político” não por considerar a esfera do jurídico equivalente à do político, mas sim para se manter fiel ao vocabulário empregado tanto por Derrida quanto pelos demais autores - tais como Agamben, Boudou, Spector e Bachofen, etc - que discutem a questão da hospitalidade sem operar uma clivagem conceitual entre a esfera do jurídico e do político.

sobre a Origem das Línguas. Rousseau aponta, então, que tudo foi possível devido ao surgimento da linguagem, que nasce de uma movimentação do próprio sentimento dos homens, isto é, de suas paixões e não por causa de suas necessidades. Nessa lógica, a linguagem é aquilo que une os homens em um primeiro momento e possibilita que eles se articulem em conglomerados pré-políticos. Entretanto, com a evolução da linguagem e seu desenvolvimento, ocorre uma perda desse sentimento que a fez surgir. A linguagem então vai se tornando fria, técnica e distante. O mesmo acontece com as estruturas desse corpo político. A degeneração e a diferenciação encontradas por Rousseau no uso da linguagem também se reflete na formação complexa das diferentes sociedades e estruturas políticas.

Todavia, para Rousseau, uma espécie de hospitalidade natural estaria fundada no reconhecimento recíproco entre os homens, na liberdade, e na igualdade. Contudo, conforme a lógica do desenvolvimento e do progresso estabelecida pelo *Segundo Discurso*, sobretudo a partir da formação das estruturas do estado civil, a hospitalidade precisaria ser regularizada, pois ela já não se encontra mais na esfera das relações naturais. No estado de natureza, os homens (motivados pelo sentimento de piedade) reconheciam-se como iguais. Com a formação da linguagem, a estruturação da sociedade civil e a formação de uniões e conglomerados políticos, os homens passam a circunscrever esse sentimento de piedade, reconhecendo apenas os seus concidadãos como iguais, pois compartilham uma mesma linguagem, mesmo que fria, distante e degenerada. Surge, assim, a figura do “outro”, com a qual não há nenhum tipo de identificação. Dessa maneira, é o distanciamento do homem de seus atributos naturais que faz com que a hospitalidade e a figura do estrangeiro tornem-se um verdadeiro problema no estado civil.

Por esse ângulo, como não se pode retornar ao estado de natureza, pois já se está no estado civil, é preciso encontrar formas de moldar nesse estado civil estruturas e saídas que permitam produzir uma abertura para o sentimento de acolhimento do outro e conseqüentemente, para a hospitalidade. Rousseau faz isso na sua crítica ao *Projeto de Paz Perpétua de Saint Pierre* e, em menor escala, nos seus outros textos políticos, principalmente ao longo do *Contrato Social*, como será apresentado no primeiro capítulo do trabalho. A hospitalidade torna-se, então, uma regra, um mandamento, uma previsão legal, sempre tendo em si um conteúdo normativo (por fazer parte do estado civil e por estar inserida na dimensão

estrutural das instituições estatais) e um conteúdo de abertura para o acolhimento. Isso quer dizer, portanto, que a hospitalidade está sempre entre a justiça e a piedade.

No segundo capítulo, analisa-se a investigação de Derrida sobre a questão da hospitalidade e da limitação da acolhida pela lei. Dessa forma, percebendo a limitação que a ideia de hospitalidade, que se pretendia universal, ainda apresentava, Derrida retoma o conceito e revisita a tradição filosófica para lançar as bases de uma hospitalidade que se pretende verdadeiramente incondicional. Para tanto, o filósofo argelino busca suplantar a condicionalidade presente nas teorias desenvolvidas até então, sobretudo na modernidade. Assim, torna-se fundamental analisar a maneira como esse acolhimento do totalmente outro evoluiu, desde sua origem grega, para se tornar uma questão crucial na filosofia contemporânea.

Percebe-se que na Grécia, a necessidade de entender o idioma, de se comunicar com o outro, aquele que chega, era indispensável para a hospitalidade, ou seja, a hospitalidade era condicionada pela linguagem, como mais tarde estabeleceu Rousseau. Com o advento do Antigo Testamento e dos valores cristãos, essa noção de hospitalidade é deslocada, e o acolhimento passa a ser condicionado a esse amor por Cristo, e a casa é trocada pelo asilo. Derrida afirma então, que a questão da hospitalidade é a questão do sujeito e do nome e provoca a reflexão ao perguntar: “O que quer dizer estrangeiro? Quem é o estrangeiro?” (DERRIDA, 2016, p. 31).

Para o filósofo argelino, a tradição sempre pensou o estrangeiro a partir da lei e do direito. Uma reflexão sobre a hospitalidade, nos diz Derrida, pressupõe a possibilidade de uma delimitação rigorosa das fronteiras entre o familiar e o não-familiar, entre o estrangeiro e o não estrangeiro, entre o cidadão e o não-cidadão. E assim sendo, entre o público e o não-público, entre o espaço público ou político e o estar em casa individual ou familiar.

A partir do momento em que o Estado, ou qualquer autoridade pública, passa a controlar as pessoas, ou melhor dizendo, se dá ao direito de controlar as pessoas, todo elemento da hospitalidade se encontra perturbado porque o *chez soi*², no qual a soberania deveria ser "minha" e não do Estado, foi violada. No momento em que o meu *chez soi* é invadido pelo outro, ocorre aí uma "violação do inviolável" e a reação que se segue, de acordo com Derrida, seria privatizante, xenófoba: não dirigida contra o estrangeiro enquanto

² Entendido aqui como meu “em casa”.

tal, mas, paradoxalmente, ao totalmente outro, ao elemento desconhecido que ameaça a autoridade enquanto hospedeiro. Começa-se por considerar então, o estrangeiro indesejável, e virtualmente como inimigo, quem quer que pisoteie a soberania daquele que hospeda. O hóspede³ torna-se um sujeito hostil.

Percebe-se então a diferença e a crítica de Derrida à noção de hospitalidade no Contrato Social moderno. Em Rousseau, a hospitalidade se fundamenta em uma estrutura juridicamente determinada e alheia às relações entre os sujeitos não envolvidos no ato do contrato social. Essa hospitalidade seria o limite do republicanismo, da democracia. Nesse pacto, fica claro como essa hospitalidade, prevista na lei e concedida pelo Estado é, na verdade, uma violência com o outro, aquele que chega sem referência, sem nome. A hospitalidade do contrato social acaba, na verdade, com a hospitalidade incondicional, porque ela exige um nome, e ela só é concedida aquele a quem já se conhece e fala a mesma língua.

Para esse outro, completamente outro, a hospitalidade que deveria ser oferecida é a hospitalidade universal, incondicional, que pressupõe até mesmo o silêncio, a ausência do discurso, porque não exige nem mesmo o conhecimento do mesmo idioma, não se exige nada além daquela reciprocidade vivida no estado de natureza anterior à palavra. Essa hospitalidade incondicional e irrestrita rompe com o pacto de hospitalidade, é impossível no Contrato Social porque está necessariamente desvinculada da necessidade de se fazer um pacto. Dessa forma, como escreve Derrida, “a hospitalidade absoluta exija que eu abra minha casa e não apenas ofereça ao estrangeiro (provido de um nome de família, de um estatuto social de estrangeiro, etc.), mas ao outro absoluto, desconhecido, anônimo, que eu lhe ceda lugar, que eu o deixe vir, que o deixe chegar, e ter um lugar no lugar que ofereço a ele” (DERRIDA, 2013, p. 71).

Dessa maneira, ao demonstrar os limites dessa hospitalidade herdada do estado moderno, Derrida aponta um novo caminho, procurando fundamentar mesmo uma nova ética a partir dessa hospitalidade incondicional, como se apenas saindo do âmbito jurídico e político em que se encontra atualmente, esse ideal possa ter, de fato, alguma chance.

Nesse sentido pretende-se, no terceiro capítulo, discutir os possíveis posicionamentos de uma nova hospitalidade, que respondesse às questões e às limitações identificadas tanto por Derrida quanto por Arendt, Agamben, entre outros. Para tanto, analisa-se a forma como

³ No latim *hostis*, que pode ser o estrangeiro recebido como hóspede ou como inimigo.

Kant insere-se nessa tradição. Em seu opúsculo *À Paz Perpétua*, a hospitalidade aparece como conceito chave e Kant visa aproximar-se, de certa forma, do conceito de hospitalidade universal. Entretanto, mesmo aí a hospitalidade aparece sempre vinculada tanto aos princípios éticos e morais, quanto ao direito e ao modelo republicano de sociedade.

É importante marcar que o filósofo alemão, mesmo buscando suplantar o problema da restrição de direitos e, portanto, da hospitalidade, como quando afirma que “originalmente, ninguém tem mais direito do que outro a estar num determinado lugar da Terra” (KANT, 1989, p. 22) acaba recaindo no mesmo ponto já identificado na posição de Rousseau, pois ao reconhecer a formação de um “núcleo comunitário cosmopolita” como o *locus* onde se movimentam os cidadãos, termina por aceitar, com isso, a determinação de certo condicionamento à pretensão de universalidade, arrasando, então, como a suposta hospitalidade universal. Entretanto, para suplantar essa limitação, faz-se uma análise do cosmopolitismo para além de Kant e de como a noção de *Dom*, tão importante na filosofia francesa e na discussão derridiana, pode surgir como uma possibilidade para a hospitalidade incondicional.

1 A Linguagem e a Hospitalidade

Conforme podemos ler no *Ensaio sobre a origem das línguas* e no *Segundo Discurso*, o despertar das paixões nos corações humanos, o desenvolvimento da razão e a conseqüente formação da linguagem estão na origem das primeiras desigualdades entre os homens. A partir do surgimento da propriedade privada - um ato de linguagem - na lógica do texto rousseauiano do *Segundo Discurso*, nasceu a sociedade, o governo e as leis. De acordo com Rousseau, as primeiras diferenças entre os homens e as primeiras desavenças se originaram quando “o primeiro que, tendo cercado um terreno, lembrou-se de dizer *isto é meu* e encontrou pessoas suficientemente simples para acreditá-lo” (ROUSSEAU, 1999, p. 87). Com os homens reunindo-se assim em comunidades e conglomerados políticos, originou-se a primeira distinção entre eles:

Cada um começou a olhar os outros e a desejar ser ele próprio olhado, passando assim a estima pública a ter um preço. Aquele que cantava ou dançava melhor, o mais belo, o mais forte, o mais astuto ou o mais eloquente, passou a ser o mais considerado, e foi esse primeiro passo tanto para a desigualdade quanto para o vício; dessas primeiras preferências nasceram, de um lado, a vaidade e o desprezo, e, de outro, a vergonha e a inveja. A fermentação determinada por esses novos germes produziu, por fim, compostos funestos à felicidade e à inocência. (ROUSSEAU, 1999, p. 92)

A primeira noção de “outro” já desabrochava nas primeiras associações, e mesmo dentro do grupo que se formava já existia uma diferenciação entre os homens, uma degradação dessa relação. De acordo com Paul de Man, em interpretação feita de uma passagem do *Ensaio sobre a Origem das Línguas*, na qual Rousseau fala do surgimento da metáfora⁴, de Man coloca:

O homem inventa o conceito homem por meio de um outro conceito que é, em si mesmo, ilusório. A “segunda” metáfora, que Rousseau iguala ao uso literário, deliberado e retórico da figura espontânea não é mais inocente: a invenção da palavra homem torna possível que “homens” existam pelo estabelecimento da igualdade dentro da desigualdade, da semelhança dentro da diferença da sociedade

⁴ A passagem a que Paul de Man refere-se, é a seguinte: “Um homem selvagem, encontrando outros, inicialmente ter-se-ia amedrontado. Seu terror tê-lo ia levado a ver esses homens maiores e mais fortes do que ele próprio e a dar-lhes o nome de gigantes. Depois de muitas experiências, reconheceria que, não sendo esses pretensos gigantes nem maiores nem mais fortes do que ele, à sua estatura não convinha a ideia que a princípio ligara à palavra gigante. Inventaria, pois, um outro nome comum a eles e a si próprio, como, por exemplo, o nome homem e deixaria o de gigante para o falso objeto que o impressionara durante sua ilusão. (ROUSSEAU, 1999, p. 267). Mais tarde, ao longo do capítulo, essa questão sobre a metáfora será retomada mais detalhadamente.

civil, na qual a verdade suspensa e potencial do medo original é domesticada pela ilusão da identidade. (PAUL DE MAN, 1996, p. 179)

Dessa maneira, se já existe, dentro da sociedade civil e entre os cidadãos, uma desigualdade, uma diferença, com o totalmente “outro”, um estrangeiro qualquer, o trato se torna ainda mais frio e distante com o desenvolvimento e aprimoramento da linguagem, como descreve Rousseau e seus intérpretes, tais como Derrida, Paul de Man e Bento Prado Jr. Isso se deve ao fato de que, enquanto os homens do mesmo conglomerado político reconhecem-se e identificam-se através da linguagem, do idioma, com o estrangeiro não existe nenhuma maneira de identificação e essa linguagem opera como um obstáculo. Ao longo desse capítulo, será analisada de que maneira a linguagem operaria, pela sua própria estrutura e história de diferenciação, em momentos distintos, como obstáculo ao acolhimento do outro e a possibilidade da hospitalidade. Para tanto, será analisada como se deu a formação dessa linguagem e a conseqüente formação da sociedade, processos intimamente relacionados. De como essa linguagem se transmutou em uma questão política e, por fim, de como se deu sua degeneração, originando um afastamento entre os homens, mas também sendo a única possibilidade para a hospitalidade.

Nesse sentido, para lidar com esse “outro”, com esse estrangeiro, era preciso criar dentro dessa sociedade mecanismos e normas que protegessem a liberdade do cidadão, aquele com direitos, do desconhecido e potencialmente inimigo. Surge assim também, a ideia de uma hospitalidade e sobretudo, de uma hospitalidade fundada na linguagem e já encontrando aí mesmo, sua primeira impossibilidade. De acordo com Benjamin Boudou em seu livro *Politique de l'hospitalité*, “porque a hospitalidade significa antes de tudo a maneira pela qual uma comunidade política se liga, se expõe ou se fecha aos estrangeiros, ela participa da instituição da própria política, delimitando e legitimando a comunidade e distribuindo nela o pertencimento⁵” (BOUDOU, 2017, p. 27). Percebe-se então uma hospitalidade que mal nasce e já deixa de ser um princípio ético para corromper-se em um dever, uma obrigação regulada pelas leis desse Contrato Social vigente.

Para Ginette Michaud, no ensaio *Um pensamento do Incondicional*, a maneira como a hospitalidade se apresenta e evolui poderia ser dividida em três momentos. O primeiro deles

⁵ No original, “Parce que l’hospitalité signifie avant tout la façon dont une communauté politique se lie, s’expose ou se ferme aux étrangers, elle participe à l’institution de la politique même, en délimitant et légitimant la communauté et en y distribuant l’appartenance. [Tradução minha.]

seria a hospitalidade como princípio ético, incondicional e infinito. O segundo seria a hospitalidade concretizada em responsabilidade e traduzida em palavra e gesto e, por fim, o terceiro momento, que se traduziria na hospitalidade através da linguagem, ou mais precisamente, o idioma como lugar da hospitalidade. Nesse sentido, ela liga inexoravelmente a questão da linguagem com a ideia de hospitalidade. “A questão da língua, seu inevitável surgimento desde o limiar de toda hospitalidade acarreta que, antes de qualquer acolhida, terá ocorrido uma violência, que passa pela língua imposta ao hóspede antes mesmo de lhe oferecer as boas-vindas” (MICHAUD, 2011, p. 1008). Violência essa a qual Jacques Derrida também faz referência.

Em entrevista concedida ao *Le Monde Diplomatique*, Derrida nos fala de como essa necessidade do idioma, de obrigar o estrangeiro a falar o mesmo idioma que o do anfitrião e, mais ainda, se fazer entender nesse idioma, já é uma violência com aquele que chega. De acordo com Derrida,

entre os graves problemas de que tratamos aqui, existe aquele do estrangeiro que, desajeitado ao falar a língua, sempre se arrisca a ficar sem defesa diante do direito do país que o acolhe ou que o expulsa; o estrangeiro é, antes de tudo, estranho à língua do direito na qual está formulado o dever de hospitalidade, o direito ao asilo, seus limites, suas normas, sua polícia, etc. Ele deve pedir a hospitalidade numa língua que, por definição, não é a sua, aquela imposta pelo dono da casa, o hospedeiro, o rei, o senhor, o poder, a nação, o Estado, o pai, etc. Estes lhe impõe a tradução em sua própria língua, e esta é a primeira violência. (DERRIDA [Entrevistado], 2003, p.15)

Essa questão da linguagem como ponto central da hospitalidade, e mais ainda, da linguagem como cerne da hospitalidade e também como lugar de violência, permeia todo o pensamento do filósofo sobre o tema. Para ele, a língua é a pátria, é aquilo que todos os exilados, estrangeiros, judeus, e errantes do mundo carregam consigo. Entretanto ela também é a primeira forma de exclusão, a primeira forma de violência (DERRIDA, 2003, p. 17).

Na interpretação de Derrida do pensamento de Levinas, a hospitalidade e o amor ao outro, perpassa a ideia de rosto, e esta se relaciona estreitamente com a linguagem, visão essa com a qual concorda Agamben, pois para este o rosto é antes de tudo paixão da linguagem (AGAMBEN, 2015, p. 88). Segundo Derrida no ensaio *Violência e Metafísica*, a natureza adquire um rosto no ponto em que se sente revelada pela linguagem e no seu rosto, seu ser exposta e traída pela palavra, seu velar-se na impossibilidade de ter um segredo aflora (DERRIDA, 2009, p. 182-183).

Dessa forma, de acordo com Derrida em seu livro *Da Hospitalidade*, têm-se acesso ao sentido do outro (em sua alteridade irreduzível) a partir de seu “rosto”:

a necessidade de falar do outro como outro ou ao outro como outro a partir de seu parecer para-mim-como-o-que-ele-é: o outro (aparecer que dissimula sua dissimulação essencial, que o arrasta para a luz, que o desnuda e que oculta o que no outro é oculto), essa necessidade à qual nenhum discurso poderia escapar, desde os seus primórdios, essa necessidade é a própria violência, ou melhor, a origem transcendental de uma violência irreduzível, supondo-se, como dizíamos atrás, que haja algum sentido em falar de uma violência pré-ética. Pois essa origem transcendental, como violência irreduzível da relação com o outro é, ao mesmo tempo, não-violência, visto que abre relação com outro. (DERRIDA, 2009, p. 183)

Nesse sentido, acolher o outro, oferecer hospitalidade ao outro é o mesmo que se deixar perpassar por ele e por sua linguagem. Assim, a pergunta dirigida ao outro pode ser na sua essência tanto amizade quanto violência. Seria então a linguagem, em si mesma, hospitalidade e hostilidade, relação sempre recorrente na obra de Derrida. Nesse sentido, a língua, percebe-se, é a primeira e última condição de pertencimento, mas ao invés de aproximar os homens, acaba por distanciá-los, por criar uma diferença que permita que exista o amigo e o inimigo, o cidadão e o “outro”. Segundo Michaud, “se o trabalho de Derrida se mostra uma pedra angular, é em razão de ter sido o de invenção da língua, o que nunca fica mais evidente que no neologismo que dá nome ao seminário *Hostipitalité*, que inclui a hostilidade no próprio cerne da hospitalidade (MICHAUD, 2011, p. 1004).

Toda hospitalidade começa e é impossibilitada, portanto, com a língua, na própria língua, mais precisamente nessa oscilação turva, nunca pura entre linguagem e língua⁶. Dessa maneira, torna-se relevante trazer a análise hipotética e genética que Rousseau faz do nascimento da linguagem e da sociedade civil no seu *Ensaio sobre a Origem das Línguas*, bem como as implicações disso, principalmente no Segundo Discurso e no Contrato Social. Nesse sentido, o recurso hipotético utilizado por Rousseau no *Ensaio*, para referir-se a uma suposta “origem” da sociedade civil a partir da linguagem, possibilita a formulação de uma base teórica interessante sobre o ponto no qual hospitalidade e hostilidade se encontram na linguagem, se confundem, se tornam uma. Isso porque, acima de tudo, “linguagem é hospitalidade” (MICHAUD, 2011, p. 1008).

⁶ A linguagem, está relacionada com a capacidade que os homens tem para desenvolver e compreender as formas de comunicação, tais como o gesto, a pintura, a música, a dança e a própria língua. Por sua vez, a língua é um conjunto de sinais e sons que cada povo desenvolve para se comunicar.

1.1 A linguagem como um problema político

É com a célebre frase “a palavra distingue os homens entre os animais, a linguagem, as nações entre si – não se sabe de onde é um homem antes de ter ele falado” que Rousseau abre o seu *Ensaio sobre a Origem das Línguas*. Desde que um homem foi reconhecido por outro como um ser sensível, pensante e semelhante a ele próprio, o desejo ou a necessidade de comunicar-lhe seus sentimentos⁷ e pensamentos fizeram-no buscar meios para isso. Para o filósofo, esses meios só poderiam provir dos sentidos, pois são estes a única maneira pela qual um homem pode agir sobre outro (ROUSSEAU, 1999, p. 259).

No *Emílio*, Rousseau defende que tudo que a razão possui passou primeiro pelos sentidos, e esta é fruto do entrosamento de todas as demais faculdades do homem, que se processa numa passagem da razão sensitiva à razão intelectual. No *Ensaio*, essas mesmas ideias estão presentes, indicando que o desenvolvimento racional do homem encontra sua expressão mais característica na formação da linguagem. Nesse sentido, a necessidade de comunicar-se com o semelhante pode ser satisfeita tanto pelo movimento⁸ (gestos) como pela voz. Há signos mudos que são poderosamente eloquentes e, segundo Rosseau, em umapassagem do *Ensaio*, “se fala aos olhos muito melhor do que aos ouvidos” pois o gesto está sujeito a menos convenções e mostra-se mais efetivo, dizendo mais em menos tempo (ROUSSEAU, 1999, p. 261).

Os antigos, ao comunicarem-se, não diziam, mostravam. Segundo Rousseau, quando o Levita de Efraim quis vingar a morte de sua mulher, ele não escreveu às tribos de Israel, mas sim, dividiu-lhe o corpo em doze pedaços, que enviou a elas:

A partir desse momento, ocupado com o único projeto do qual sua alma estava tomada, ele esteve surdo a qualquer outro sentimento; amor, arrependimentos, piedade, tudo nele se transforma em fúria. O próprio aspecto deste corpo, que deveria fazê-lo explodir em lágrimas, já não lhe arranca nem queixas nem lágrimas:

⁷ Ao utilizar a palavra sentimentos, refiro-me ao correspondente grego *pathos*, que significa paixão. Isso porque, como desenvolveremos ao longo desse capítulo, a linguagem nasce das paixões, do *pathos*, isto é, esse sentimento de excesso, que transborda e fala ao coração. No livro IV do *Emílio*, Rousseau coloca o sentimento como o fator fundamental para alicerçar as relações entre as pessoas, tanto em uma escala individual como social também, a via pela qual é possível para o homem deixar de lado o Amor-de-Si e voltar-se para o outro.

⁸ Mesmo os animais, a exemplo dos castores, das formigas e das abelhas, com certeza possuem alguma língua natural para comunicarem-se. Para Rousseau, no *Ensaio*, “há mesmo razão para crer-se que a língua dos castores e das formigas se compõe de gestos, falando somente aos olhos.” (1999, p.264). Entretanto, só ao homem pertence a língua de convenção, capaz de progresso. Os animais já possuem sua linguagem ao nascer e em todos os lugares é a mesma. Não conhecem, portanto, nenhum progresso.

ele o contempla com um olho seco e sombrio, e não vê nada além de um objeto de raiva & desespero. Ajudado por seu servo, ele o carrega no cavalo e o leva dentro de sua casa. Lá, sem hesitação, sem tremer, o bárbaro ousa cortar esse corpo em doze pedaços; Com uma mão firme e segura, ele bate sem medo, ele corta a carne e os ossos, separa a cabeça e os membros, e depois de ter feito esses despachos atrozes para as Tribos, ele os precede em Maspha, rasga suas roupas, cobre sua cabeça de cinzas, prostra-se à medida em que eles chegam & reclama com grandes gritos pela justiça do Deus de Israel.⁹(ROUSSEAU, 1780-1789, p. 6)

Dessa maneira, as tribos rapidamente empunharam suas armas, e a tribo de Benjamin foi exterminada. O mesmo acontece na passagem bíblica quando o Rei Saul, voltando da lavoura, recebe um pedido de ajuda da cidade de Jabés. Prontamente, ele despedaça os bois do seu arado e espalha-os por Israel, reunindo assim mais de 30 mil homens para ir ao socorro da cidade. No *Ensaio*, Rousseau ainda traz mais alguns exemplos, dizendo que os profetas dos judeus e os legisladores dos gregos, ao oferecerem ao povo objetos visíveis, expressavam-se melhor assim do que com longos discursos. O mesmo acontece com os mudos do Sultão, que se compreendem muito bem por sinais, tão bem como quanto se poderiam compreender pelo discurso. Entretanto, a situação é diferente quando se trata de comover o coração e inflamar as paixões. A análise de Rousseau é pontual nesse sentido:

Inclino-me, por isso, a pensar que, se sempre conhecêssemos tão-só necessidades físicas, bem poderíamos jamais ter falado, e entender-nos-íamos perfeitamente apenas pela linguagem dos gestos. Poderíamos ter estabelecido sociedades, pouco diversas do que são hoje, ou que alcançassem até melhor o seu objetivo. Teríamos podido instituir leis, escolher chefes, inventar artes, estabelecer o comércio e, numa palavra, fazer quase tantas coisas quantas fazemos com o auxílio da palavra. (ROUSSEAU, 1999, p. 262)

Como podemos ler no Ensaio as necessidades ditaram os primeiros gestos, mas foram as paixões que arrancaram as primeiras vozes. Na analítica de Rousseau, enquanto os gestos tornam a comunicação mais exata, os sons excitam o interesse, despertam as paixões:

Não se começou raciocinando, mas sentindo. Pretende-se que os homens inventaram a palavra para exprimir suas necessidades; tal opinião parece-me insustentável. O efeito natural das primeiras necessidades consistiu em separar os homens e não em

⁹ No original "Des cet instant, occupe du seul projet dont son ame etoit remplie il fut sourd à tout autre sentiment; l'amour, les regrets, la pitié, tout en lui se change en fureur. L'aspect même de ce corps, qui devoit le faire fondre en larmes, ne lui arrache plus ni plaintes ni pleurs: il le contemple d'un oeil sec & sombre, il n'y voit plus qu'un objet de rage & de désespoir. Aide de son serviteur, il le charge sur sa monture & l'emporte dans sa maison. La, sans hésiter, sans trembler, le barbare ose couper ce corps en douze pieces; d'une main ferme & sure il frappe sans crainte l coupe la chair & les os, il sépare la tête & les membres, & après avoir fait aux Tribus ces envois effroyables, il les precede à Maspha, déchire ses vêtements, couvre sa tête de cendres, se prosterne à mesure qu'il arrivent & reclame & grands cris la justice du Dieu d'IsraËl". [Tradução minha.]

aproximá-los. Era preciso que assim acontecesse para que a espécie acabasse por esparramar-se e a terra se povoasse com rapidez, pois sem isso o gênero humano ter-se-ia amontoado num canto do mundo e todo o resto ficaria deserto. Daí se conclui, por evidência, não se dever a origem das línguas às primeiras necessidades dos homens; seria absurdo que da causa que os separa resultasse o meio que os une. Onde, pois, estará essa origem? Nas necessidades morais, nas paixões. Todas as paixões aproximam os homens, que a necessidade de procurar viver força a separarem-se. Não é a fome ou a sede, mas o amor, o ódio, a piedade, a cólera, que lhes arrancaram as primeiras vozes. (ROUSSEAU, 1999, p. 265-266)

De acordo com Falabretti, no artigo intitulado *A linguística de Rousseau: A Estrutura aberta e a Potência Criadora da Linguagem*, antes do acréscimo da letra à fala, a voz supriu o silêncio expressivo da língua natural dos gestos e, nesse primeiro jogo de suplências - do gesto à fala - os sons ocuparam o lugar da visão crua das coisas. Consequentemente, o interesse substituiu a imitação e a expressão física das necessidades foi acrescida e modificada pela sonoridade das paixões. Segundo Franklin de Mattos, na introdução que faz do livro de Bento Prado Jr, *A Retórica de Rousseau*, o autor do *Ensaio sobre a Origem das Línguas* postula uma identidade entre fala e canto, o que explica o nascimento da linguagem mediante nossas paixões e não nossas necessidades, acentuando a descontinuidade entre o gesto e a fala, a irreduzibilidade do sentido à pura indicação. Não se começou raciocinando, mas sentindo, porque o efeito natural das primeiras necessidades foi, na verdade, responsável por separar os homens e não por uni-los (PRADO JÚNIOR, 2008, p. 20).

Nos primeiros tempos, de acordo com Rousseau, no *Ensaio*, os homens eram esparsos na superfície da terra e só conheciam como sociedade a família, por lei à natureza natureza e por língua, tão somente os gestos e sons inarticulados. Como tinham medo de tudo, pois nada conheciam, atacavam apenas para se defenderem, o que era muito raro. Desenvolveram lentamente a ideia de um pai, de um filho, de um irmão, muito antes da de um homem. As famílias bastavam-se entre si e perpetuavam-se pelo sangue. Os filhos dos mesmos pais cresciam juntos e aos poucos encontravam meios de explicarem-se, sem precisarem para isso de uma linguagem além dos gestos. Com a idade, os sexos se distinguiram e o instinto era suficiente para uni-los, ou seja, passava-se de marido à esposa mesmo sendo irmão ou irmã. O hábito substituiu a paixão e não havia nenhum impulso que fizesse destravar a língua. Em uma passagem do *Emílio*, em consonância com a letra do *Ensaio*, Rousseau afirma que:

A inclinação do instinto é indeterminada. Um sexo é atraído pelo outro, eis o movimento da natureza. A escolha, as preferências, o apego pessoal são obra das luzes, dos preconceitos, do hábito. É preciso tempo e conhecimentos para nos

tornarmos capazes de amor; só amamos após ter julgado, só preferimos após ter comparado (ROUSSEAU, 1995, p. 276)

Assim, quando por acaso os homens encontravam-se uns com os outros, não se reconheciam como pertencendo a mesma espécie, como sendo iguais. Sentiriam-se amedrontados e veriam o outro como algo maior e mais forte. O temor transformava o desconhecido em um gigante¹⁰, algo a ser temido e evitado. Supostamente nesse tempo, mesmo a piedade¹¹ sendo algo natural aos seres humanos, não podia ainda ser despertada.

Resultam daí as contradições aparentes que se notam entre os pais das nações. Tanta naturalidade e tanta desumanidade, costumes tão ferozes e corações tão ternos; tanto amor pela própria família e tanta aversão pela sua espécie. Todos os seus sentimentos, concentrados nos seres próximos, adquiriam maior energia. Tudo o que conheciam lhes era caro. Inimigos do resto do mundo, que não viam e ignoravam, odiavam-se porque não podiam conhecer-se. Esses tempos de barbárie foram a idade de Ouro, não porque os homens estivessem unidos, mas porque estavam separados. Cada um, dizem, julgava-se o senhor de tudo. Pode ser que sim, mas ninguém conhecia e desejava senão o que estava sob sua mão, suas necessidades, em lugar de aproximá-lo de seus semelhantes, distanciavam-no. Os homens, se quisessem, atacavam-se quando se encontravam, mas encontravam-se muito raramente. Em todos os lugares dominava o estado de guerra e a terra toda estava em paz (ROUSSEAU, 1999, p. 289).

Dessa maneira, nesse estado de natureza¹², os homens que habitariam as regiões férteis, tendo tudo em abundância e vivendo espalhado pela terra, poderiam facilmente

¹⁰ Segundo Rousseau, no Ensaio, "aí está como a palavra figurada nasce, antes da própria, quando a paixão nos fascina os olhos e a primeira ideia que nos oferece não é a da verdade". (1999, p. 267)

¹¹ Para Rousseau, essa piedade, no original *pitié*, é o sentimento, o *phatos*, responsável pelo surgimento da linguagem e pela identificação do homem com seus semelhantes. No *Ensaio*, Rousseau afirma que esse sentimento é um princípio anterior a razão, ligado à repugnância de ver sofrer qualquer outro ser sensível, e ainda mais, outro ser humano. De acordo com Marques, no ensaio *Rousseau, Fundador das Ciências do Homem*, a *pitié* faz parte do instinto natural do ser humano. Segundo Lévi-Strauss no livro *Le Totémisme, aujourd'hui*, a *pitié* é a solidariedade com a vida. Muito além de uma forma de identificação com a humanidade, é através dela que o homem redescobre o alicerce vital de sua existência. No *Emílio*, a piedade se destaca como o fator mais fundamental no qual Rousseau espera alicerçar as relações entre as pessoas. No *Segundo Discurso*, Rousseau coloca que a *pitié* é "a disposição conveniente a seres tão fracos e sujeitos a tantos males como somos; virtude tanto mais universal e tanto mais útil ao homem quando nele precede o uso de qualquer reflexão[...] (1999, p. 77). É da combinação da *pitié* e do amor de si que derivam todas as regras do direito natural. A compreensão desse conceito, é fundamental para que se possa entender a posição rousseauiana com relação ao indivíduo, a sociedade e o Estado. Ainda no *Segundo Discurso*, Rousseau coloca que a piedade representa um sentimento natural que moderando em cada indivíduo a ação do amor de si mesmo, concorre para a conservação mútua de toda espécie (1999, p. 78). No estado ficcional de natureza, ao qual Rousseau faz alusão, é esse sentimento que ocupa o lugar das leis, dos costumes e das virtudes.

¹² É importante destacar, que ao falar do Estado de natureza, Rousseau refere-se à um estado hipotético, que talvez nunca tenha existido. De acordo com Paul de Man, no livro *Alegorias da Leitura*, "pouquíssimos leitores ainda sustentariam hoje a opinião de que o estado de natureza de Rousseau é uma realidade empírica, presente, passada ou futura. A maioria dos comentaristas concorda que, pelo menos até certo ponto, esse é um estado que não existe mais, talvez nunca tenha existido e provavelmente jamais virá a existir" (1996, p. 160). O que Rousseau faz, é uma análise simultaneamente hipotética e genética, a tal ponto, que nunca chega a mencionar um "estado real de natureza" que tenha existido de fato e tenha sido comprovado historicamente.

ignorar uns aos outros. Entretanto, como nessa época, seria a natureza, e não a mão do homem, responsável por garantir o equilíbrio dos recursos e sua distribuição na terra, os primeiros povos a que se faria menção, nessa gênese hipotética da origem da linguagem e da sociedades, habitavam regiões onde a natureza não se mostrava "hospitaleira". É por isso que Rousseau, no Capítulo IX do *Ensaio*, argumenta que não se poderia dizer que foram dos climas agradáveis da Ásia Menor e da Sicília que saíram os pais do gênero humano ou às primeiras colônias e tampouco, de onde vieram as primeiras emigrações.

Para o filósofo, “se pois, os primeiros povos, a que se faz menção na História, não habitavam regiões férteis ou margens acessíveis, não é porque esses sítios acolhedores fossem desérticos, mas porque seus numerosos habitantes, podendo ignorar-se uns aos outros, por mais tempo viveram nos seio de suas famílias, isolados e sem comunicação” (ROUSSEAU, 1999, p. 297). Por sua vez, nas regiões áridas, em uma descrição idílica do texto rousseauiano, enquanto as mulheres buscavam água para a casa e os homens, para dar ao seu banho, os dois sexos teriam começado a encontrar-se e, dessa forma, a ferocidade que existiria entre esses primeiros homens teria começado a diminuir.. No Segundo Discurso, Rousseau coloca que:

Grandes inundações ou tremores de terra cercaram com água ou com precipícios regiões habitadas; revoluções do globo separaram e cortaram em ilhas porções do continente. Concebe-se que, entre homens aproximados desse modo e forçados a viver juntos, teve de formar-se um idioma comum, mais facilmente do que entre aqueles que erravam livremente nas florestas da terra firme. Portanto, é muito possível que, depois de suas primeiras tentativas de navegação, alguns insulares tenham trazido até nós o uso da palavra e é pelo menos bastante verossímil que a sociedade e as línguas tenham nascido nas ilhas e aí se aperfeiçoado antes de serem conhecidas no continente. (ROUSSEAU, 1999, p. 91)

Nesse sentido, no *Ensaio* e no *Segundo Discurso*, o filósofo sugere que haveria hipoteticamente os homens que habitariam regiões inférteis, como os desertos, e os homens da floresta, os quais teriam comida e água abundantes. Os homens do deserto teriam desenvolvido primeiro uma linguagem oral específica, em detrimento daqueles homens que habitariam as florestas. Nas regiões áridas, portanto, onde os rios eram de difícil acesso e a natureza moldava constantemente a paisagem, só os poços forneciam água e teria sido preciso que os homens se reunissem para cavá-lo e também, para que seu uso fosse combinado. À medida então que os laços entre os homens se aprofundariam, tudo teria começado a mudar de

aspecto. No *Segundo Discurso*, Rousseau nos diz que os homens - fundamentalmente aqueles do Sul, das regiões mais hospitaleiras - teriam se habituado a reunirem-se em torno de cabanas ou de uma árvore grande. Então, passariam a cantar e a dançar, propiciando que os agradáveis laços do hábito os aproximassem e desses encontros, saíram as primeiras noções de amor.

Nessa época feliz, na qual nada assinalava as horas, nada obrigava a contá-las e o tempo não possuía outra medida além da distração e do tédio. Sob velhos carvalhos, vencedores dos anos, uma juventude ardente aos poucos esqueceu a ferocidade. Acostumaram-se gradativamente uns aos outros e esforçando-se por fazer-se entender, aprenderam a explicar-se. Aí se deram as primeiras festas - os pés saltavam de alegria, o gesto ardoroso não bastava e a voz o acompanhava com acentuações apaixonadas; o prazer e o desejo confundidos faziam-se sentir ao mesmo tempo. Tal foi enfim, o verdadeiro berço dos povos - do puro cristal das fontes saíram as primeiras chamas do amor. ¹³(ROUSSEAU, 1999, p. 297)

Para Derrida, no livro *Gramatologia*, o que Rousseau aí descreve nesse momento não é nem a véspera da sociedade, nem a sociedade formada, mas sim, a movimentação de um nascimento, como o contínuo advento da presença (DERRIDA, 2013, p. 319).

Cumpra dar um sentido ativo e dinâmico a esta palavra. É a presença agindo, no apresentar-se a si mesmo. Esta presença não é um estado, mas o vir-a-ser presente da presença. Nenhuma das oposições de predicados determinados pode aplicar-se claramente àquilo que, entre o estado de natureza e o estado de sociedade, não é um estado mas uma passagem que teria devido continuar durar como o presente das *Rêveries*. Que é já a sociedade, a paixão, a linguagem, o tempo - mas ainda não é a escravização, a preferência, a articulação, a medida e o intervalo. (DERRIDA, 2013, p. 319)

Contudo, mesmo tendo o tempo feito com que todos os homens se relacionassem de maneira semelhante - associação política mediada pela linguagem -, como comenta Rousseau no *Ensaio*, é preciso destacar a diferença que existiria entre esses homens, conforme a região onde nasceram e, conseqüentemente, como isso afetaria a formação das línguas. Tanto no *Ensaio* quanto no *Emílio*, Rousseau coloca que a região não é indiferente à cultura do homem, pois eles apenas são tudo o que podem ser nos climas temperados. De acordo com Derrida, no livro *Gramatologia*, “como a língua não é um elemento mas o elemento da cultura, é preciso

¹³ Lembrando sempre, conforme já explicitado na nota 6, que essas explicações representam uma hipótese não histórica.

primeiramente referenciar, tanto na língua quanto na natureza, oposições de valores correspondentes e articuladas uma sobre as outras" (DERRIDA, 2013, p. 273).

Para Rousseau, no *Ensaio*, o homem depende de tudo que o cerca para sobreviver e, conseqüentemente, o que ele se torna é moldado por isso. Assim sendo, é o clima, o ar, a água, o solo e as produções da terra que moldam suas ações e determinam seus gostos e suas paixões. Nesse sentido, nos climas onde a natureza é pródiga, as necessidades nascem das paixões, ou seja, as necessidades nascem do contato entre os homens. Nas regiões frias, onde a natureza não é tão generosa, as paixões nascem das necessidades e o que impera são as necessidades básicas individuais. Por isso, nos climas extremos a desvantagem é visível e conseqüentemente, as línguas provenientes destas regiões ressentem-se de sua origem áspera. Por sua vez, as línguas que eram filhas do prazer e não da necessidade, carregavam um acento mais sedutor e isto só desapareceria quando novas necessidades introduzidas entre os homens obrigaram cada um a só pensar em si e guardar o seu coração para si. De acordo com Falabretti, “não são poucos os exemplos que demonstram o quanto a diversidade das línguas é uma consequência natural dos diferentes graus de dificuldades suscitados pela disparidade do meio natural” (FALABRETTI, 2011, p. 154)

Para que conseguissem sobreviver aos climas difíceis, os homens do norte precisavam consumir mais, e o faziam tendo que cultivar um solo não tão fértil. Enquanto isso, os homens que habitam as regiões meridionais, consumiam menos em um solo muito mais fértil. Daí resulta a diferença que torna uns laboriosos e outros contemplativos. No norte, antes de pensarem viver feliz, era preciso pensar em viver e por isso, a necessidade unia muito mais os homens do que o sentimento. De acordo com Falabretti,

Nos climas quentes, de verões longos e invernos amenos, por exemplo, as necessidades nascem das paixões e as comodidades da vida são mais facilmente arrançadas; a linguagem, determinada por esses fatores, é alegre e cantante, carregada de inflexões vocais e cheia de energia. Porém aberta e sem um grande poder de definição. Ao contrário, nas regiões frias, a privação dos bens fundamentais para a sobrevivência é uma constante e as necessidades dão origem às paixões. A língua dos povos setentrionais, como as paixões, é mais fria e monótona e por isso mesmo, mais econômica. Todavia, nesse último caso, é mais clara e articulada. Pois dadas as difíceis condições de vida, foi necessário dizer muito com poucas palavras. (FALABRETTI, 2011, p. 154)

Sendo assim, entre esses homens a primeira palavra não foi, segundo Rousseau, amai-me e sim, ajudai-me.¹⁴

Com efeito, os homens setentrionais não deixam de possuir paixões, mas as possuem de outro tipo. As das regiões quentes são voluptuosas, prendendo-se ao amor e à ternura. A natureza faz tanto pelos habitantes que estes quase não sentem necessidade de fazer algo. Para um asiático sentir-se satisfeito, basta ter mulher e repouso, mas no norte, onde os habitantes consomem muito num solo ingrato, os homens submetidos a tantas necessidades mostram-se fáceis de irritar. Tudo que sucede à sua volta os inquieta e, como só subsistem com dificuldade, quanto mais pobres são tanto mais questão fazem do pouco que possuem. Abordá-los equivale a atentar contra sua vida. Daí resulta o seu temperamento irascível, tão predisposto a se transformar em fúria contra quantos os atingem. Por isso, os seus sons mais naturais são os da cólera e das ameaças, e essas vozes sempre se acompanham de articulações fortes, que as tornam ásperas e estridentes. (ROUSSEAU, 1999, p. 300)

No norte, para sobreviver era preciso que se compreendesse. Nada se precisava fazer sentir, isto é, era necessária a clareza e não a energia. A ordem natural da origem da linguagem, como nos fala Derrida no livro *Gramatologia*, é invertida no norte e por isso, na interpretação derridiana, o norte não é simplesmente o outro distanciado do sul. “Rousseau é, de alguma maneira, obrigado a reconhecer que o norte é também outra origem”. E ainda, Derrida acrescenta que é à morte que Rousseau então atribui esse estatuto, pois o norte absoluto é a morte (DERRIDA, 2013, p. 274).

Sendo dessa maneira, o acento que o coração não fornecia, foi substituído pela articulação forte e, se houve nessa linguagem alguma impressão natural, esta contribuiu ainda mais para a sua dureza:

O jogo das predominâncias seria inexplicável se nos ativéssemos à simples proposição segundo a qual as línguas nascem da paixão (cap. III¹⁵). É preciso, para que a necessidade venha, no norte, a dominar a paixão, que uma inversão ou uma perversão seja já possível na ordem da necessidade e de uma necessidade que desde sempre teve relação com a paixão, suscitando-a, perseverando nela, submetendo-se-lhe ou controlando-a. (DERRIDA, 2013, p. 273)

Foi por isso que, enquanto as línguas do sul eram vivas, sonoras, acentuadas, eloquentes e frequentemente obscuras devido à energia, as do norte eram surdas, rudes, monótonas, claras e articuladas. Atualmente, as línguas modernas, apesar de terem sido diversas vezes misturadas e refundidas, ainda conservam cada qual um pouco da sua origem.

¹⁴ É importante destacar que no original Francês, *aimez-moi* e *aidez-moi* se diferenciam apenas por uma única consoante. Entretanto, é essa pequena diferença que dita o tom e o acento da língua.

¹⁵ Aqui, Derrida faz uma referência ao Capítulo III da obra rousseauiana *Ensaio sobre a Origem das Línguas*.

Isso influencia na maneira como a Hospitalidade e o “outro” são tratados em cada cultura. Rousseau mesmo observou essa diferença, tanto é que na obra *Os Devaneios do Caminhante Solitário*, o filósofo coloca:

Notei que somente na Europa se vende a hospitalidade. Em toda a Ásia, se é hospedado gratuitamente; compreendo que lá não se encontrem todas as perfeitas comodidades. Mas não significa nada dizer sou homem e sou recebido em casa de humanos, é a humanidade pura que me dá abrigo? Suportam-se sem dificuldades as pequenas privações quando o coração é mais bem tratado do que o corpo. (ROUSSEAU, 1986, p. 127)

Rousseau também utiliza como exemplo os idiomas francês, inglês, alemão, que são linguagens de homens que raciocinam com sangue frio, que se auxiliam, que brigam. Já, por outro lado, os ministros de Deus, que anunciam os mistérios sagrados, os sábios, dando leis aos povos, e os chefes que arrastam as multidões, estes devem falar persa ou árabe. Para Jacques Derrida:

Respondendo à urgência da necessidade, o homem do norte salva sua vida não apenas da penúria, mas da morte que se seguiria à liberação desenfreada do desejo meridional. Guarda-se da ameaça da volúpia. Mas, inversamente, ele luta contra essa força de morte através de uma outra força de morte. Deste ponto de vista, parece que a vida, a energia, o desejo, etc., estão no sul. A linguagem setentrional é menos viva, menos animada, menos cantante, mais fria. Para lutar contra a morte, o homem do norte morre um pouco mais cedo e o “povo sabe...que os homens do norte, assim como os cisnes, não morrem cantando”. (DERRIDA, 2013, p. 275)

Dessa maneira, concebe-se que há, na interpretação feita por Derrida sobre a origem das línguas e, conseqüentemente, a origem das sociedades, ao longo do livro *Gramatologia*, duas supostas origens. Assim, com a primeira necessidade,

pois “a água é mais indispensável aos homens do que o fogo”. Com a primeira paixão, isto é, com o amor, cujos “primeiros fogos” brotaram do “puro cristal das fontes”. Assim a língua e a sociedade originais, tais como apareceram nas regiões quentes, são absolutamente puras. São descritas o mais perto possível deste limite inacessível onde a sociedade se formou sem ter começado a degradar-se; onde a língua é instituída mas permanece ainda um canto puro, uma língua de pura acentuação, uma espécie de pneuma. Já não é animal, pois exprime a paixão, mas não é totalmente convencional, pois se esquivava da articulação. A origem desta sociedade não é um contrato, não passa por tratados, convenções, leis, diplomatas e representantes. É uma festa, ela se consome na presença. Há certamente uma experiência do tempo mas de um tempo de presença pura, que não dá lugar nem ao cálculo nem a reflexão, nem a comparação: “idade feliz em que nada marcava as horas”. É o tempo das *Rêveries*. Tempo também sem diferença: não deixa nenhum intervalo, não autoriza nenhum desvio entre o desejo e o prazer: “O prazer e o desejo, confundidos, faziam sentir-se juntos”. (DERRIDA, 2013, p. 318-319)

Entretanto, é a segunda origem da linguagem - aquela fundada em uma natureza inóspita - então, que acaba por predominar, onde inverte-se a ordem dita natural, onde a perversão já é possível.

Ora, se é de fato gradual a predominância do pólo norte sobre o pólo sul, da necessidade sobre a paixão, da articulação sobre o acento, não deixa de ter o sentido da substituição. Como ressaltamos inúmeras vezes, o apagamento progressivo é também a colocação de um substituto suplementar. O homem do norte substitui o *amai-me* pelo *ajudai-me*, a energia pela clareza, o acento pela articulação, o coração pela razão. A substituição formal traduz sem dúvida, um enfraquecimento da energia, do calor, da vida, da paixão, mas permanece uma transformação, uma revolução na forma e não somente uma diminuição da força. (DERRIDA, 2013, p. 273)

É por isso que Derrida, ao interpretar o *Ensaio*, sugere que há, na verdade, apenas uma origem, um único ponto zero da história das línguas, que seria então no meridiano, no sul. “Apesar da simetria aparente dos dois capítulos, apesar desta *descrição* de uma dupla origem que falamos acima, Rousseau *não quer* falar de dois polos de formação: mas apenas de uma formação e de uma deformação (DERRIDA, 2013, p. 306). Se as paixões do sul ditam livremente as primeiras palavras, as necessidades do norte as deformam, conformaram o canto à lógica, a retórica à gramática, a imitação ao discurso.

Segundo Rousseau no *Ensaio*, antes de ser geômetra, o homem foi poeta e a razão não passa de uma aquisição tardia da humanidade. A princípio, só se falava pela poesia e só depois, é que o sentido próprio foi encontrado. Dessa forma, Bento Prado Jr. no livro *A Retórica de Rousseau* aponta que no *Ensaio*, Rousseau fez da Gramática o avesso da linguagem, sendo a Retórica, o seu lado luminoso. Para Prado Jr., o uso retórico da linguagem, em que o entendimento e a comunicação se sujeitam à imitação, não é, na verdade, apenas um uso entre os muitos possíveis da língua e sim, aquele que guarda e transparece toda essência da linguagem porque o “bom uso da língua” não é nada mais nada menos que “a ação indireta de uma alma sobre outra” (PRADO JÚNIOR, 2008, p. 25).

Tanto é assim que, para Rousseau, os sons simples saem naturalmente da garganta enquanto que a articulação e as modificações da língua e do palato exigem maior atenção e exercício. As articulações são poucas enquanto os sons são inúmeros. Assim o é na música, todas as notas musicais são outros tantos acentos. Para Rousseau, como ele nos fala no Capítulo IV do *Ensaio*, caso a primeira língua ainda existisse, não somente todos os torneios

dessa língua se fariam por imagens, sentimentos e figuras como também, na sua parte mecânica, apresentariam aos sentidos e ao entendimento as impressões quase inevitáveis da paixão que se procura comunicar. Como as vozes naturais são inarticuladas, as palavras conseqüentemente também o seriam. Possuiriam apenas algumas consoantes interpostas para destruir o hiato das vogais e apresentariam uma variedade de sons, acentos e ritmos. De fato, segundo o filósofo, “cantar-se ia antes de falar” (ROUSSEAU, 1999, p. 270).

Com as primeiras vozes formaram-se as primeiras articulações ou os primeiros sons, segundo o gênero das paixões que ditavam estes ou aquelas. A cólera arranca gritos ameaçadores, que a língua e o palato articulam, porém a voz da ternura, mais doce é a glote que modifica, tornando-a um som. Sucede, apenas, que os acentos são nela mais frequentes ou mais raros, as inflexões mais ou menos agudas, segundo o sentimento que se acrescenta. Assim, com as sílabas nasce a cadência e os sons: a paixão faz falarem todos os órgãos e dá à voz todo o seu brilho; desse modo, os versos, os cantos e a palavra tem origem comum. À volta das fontes de que falei, os primeiros discursos constituíram as primeiras canções; as repetições periódicas e medidas do ritmo e as inflexões melodiosas dos acentos deram nascimento, com a língua, à poesia e à música, ou melhor: tudo isso não passava da própria língua naqueles felizes climas e encantadores tempos em que as únicas necessidades urgentes que exigiam o concurso de outrem eram as que o coração despertava. (ROUSSEAU, 1999, p. 303)

No início, não houve outra música que não a melodia e nem outra melodia que não o som variado da palavra. Os acentos formavam o canto e falava-se tanto pelos sons e pelo ritmo quanto pelas articulações e pelas vozes. Assim, uma língua, que não tivesse articulações e vozes, possuiria apenas metade de sua riqueza. Para Jacques Derrida, em *Gramatologia*, a articulação é responsável por inaugurar a linguagem:

abre a fala , como instituição nascida da paixão, mas ameaça o canto como fala original. Ela puxa do lado da necessidade e da razão - que são cúmplices - e assim se presta melhor à escritura. Quanto mais articulada uma língua é, menos ela é acentuada, mais ela é racional, menos ela é musical, e por isso menos perde com ser escrita, melhor ela exprime a necessidade. A língua torna-se nórdica. (DERRIDA, 2013, p. 295)

Não há canto e não há música antes da articulação. A paixão jamais poderia ser exprimida ou imitada sem articulação. O grito da natureza e os sons simples que saem naturalmente da garganta não constituem uma língua porque a articulação ainda não agiu. Com o progresso das línguas, quanto mais se tornam monótonas as vozes, mais as inflexões são aos poucos substituídas por combinações gramaticais e novas articulações. Na análise feita por Derrida, Rousseau gostaria de pensar que esse movimento é um acidente. Contudo,

descreve-o na sua Necessidade originária como um progresso perfeitamente natural. Namedida em que as necessidades crescem e as luzes se expandem, a linguagem vai mudando de caráter e tornando-se mais justa e menos apaixonada. Fala, assim, muito mais à razão do que ao coração.

No capítulo V do Ensaio, Rousseau aponta que existem três meios de comparar as línguas entre si e julgar de sua antiguidade. O primeiro deles encontra-se na escrita, considerando que quanto mais grosseira for a escrita, mais antiga a língua. Ou seja, a forma mais antiga de se escrever não consiste em pintar os sons e sim, os objetos, tanto diretamente como por figuras alegóricas. Dessa maneira, quanto mais antiga a língua, mais rústica seria a sua representação, pois esse estado corresponde a forma mais apaixonada e mais pura das necessidades suscitadas pelas paixões. Trata-se de uma escrita muito mais próxima da imitação. A segunda maneira consistiria em representar as palavras e as proposições por caracteres convencionais, o que acontece quando a língua já se formou inteiramente e todoum povo se une por leis comuns.

O terceiro modo, por fim, é o da decomposição da voz falada num certo número de partes elementares, sejam vogais, sejam articuladas, com as quais se possam formar todas as palavras e todas as sílabas imagináveis. Esse último modo, que é a forma da linguagem mais fria e dura, usada até hoje, nasceu para facilitar a comunicação entre povos comerciantes que viajavam por inúmeros países. E essas três formas de escrever, de representar a linguagem, correspondem aos três diferentes estados em que se podem considerar os homens reunidos em nações. A representação dos objetos convém aos povos selvagens; os sinais das palavras e das proposições aos bárbaros e o alfabeto, aos povos policiados (ROUSSEAU, 1999, p. 274).

Nesse aspecto, a política pode, também, ser compreendida como o lugar da presença – imitação - e da não presença – representação – a partir da lógica da escritura.

Como dizíamos, tendo, de algum modo, reconhecido esse poder que, ao inaugurar a palavra, desloca o sujeito que ela constrói, impede-o de estar presente para seus signos, trabalha sua linguagem com toda uma escrita, no entanto Rousseau se apressa antes em conjurá-la do que em assumir sua necessidade. É por isso que, voltado para a reconstituição da presença, ao mesmo tempo ele valoriza e desqualifica a escrita. Ao mesmo tempo, quer dizer, num movimento dividido, mas coerente. Tentar-se-á não deixar escapar essa estranha unidade. Rousseau condena a escrita como destruição da presença e como enfermidade da palavra. Ele a reabilita na medida em que ela promete a reapropriação daquilo que a palavra se havia deixado desapossar. Mas porque instância, senão por uma escrita já mais visível que ela e já instalada em seu lugar. (DERRIDA, 2013, p. 174)

Nesse sentido, Derrida no livro *Gramatologia* coloca que a linguagem é, portanto, aquilo que une os homens em um primeiro momento ao articular as uniões em conglomerados políticos. Entretanto, quanto mais evoluída essa linguagem, mais técnica e fria ela vai se tornando, mais afastada do “sentimento” que a fez primeiramente surgir. Assim, para o filósofo, as línguas se modificam em função das necessidades - climas, negócios, leis, política, etc. - pois sendo a linguagem natural e as primeiras línguas incapazes de significar e dar conta de dizer aquilo que os homens realmente queriam e tinham necessidade de dizer, ela entra em um processo de degenerescência desde a sua origem.

Para Rousseau, à medida que a língua foi se aperfeiçoando, a melodia, impondo-se a si mesma novas regras, perdeu algo de sua antiga energia e substituiu a força das inflexões pelo cálculo dos intervalos. O mesmo se deu com o aperfeiçoamento da gramática, que acabou por excluir da língua aquele tom vivo e apaixonado de outrora e que era o responsável por torná-la tão cantante. A situação degenerou mais ainda quando a servidão juntou sua influência à da filosofia. A Grécia escravizada perdeu a paixão que só anima as almas livres e a mistura com os romanos e a incorporação do latim, língua muito mais surda que musical, enfraqueceu ainda mais o que restava da harmonia (ROUSSEAU, 1999, p. 327).

Por fim, como nos diz Rousseau, aconteceu a catástrofe que destruiu os progressos do espírito humano, sem afastar os vícios que eram obra sua. A Europa foi inundada por bárbaros e subjugada por ignorantes, perdendo assim suas ciências, suas artes e tanto a língua harmoniosa dos antigos quanto a aperfeiçoada dos bárbaros (ROUSSEAU, 1999, p. 328). Dessa maneira, a degeneração encontrada por Rousseau no uso da linguagem se reflete na degeneração feita com relação ao uso das artes e das técnicas.

De acordo com Bento Prado Jr., O discurso, símbolo da finitude, não pode reproduzir a Ordem da Natureza (PRADO JÚNIOR, 2008, p. 78). Portanto, para Rousseau, a degenerescência da linguagem acompanha o processo de civilização do homem, o que representa uma corrupção da natureza. Na interpretação de Rousseau, já não é mais possível distinguir se foi a linguagem que civilizou o homem ou, ao contrário, foi a civilização que impôs a gramática.

Para Falabretti, na perspectiva do *Ensaio*, o nascimento da linguagem e a invenção da agricultura estão na origem do aparecimento do amor moral e do uso doméstico da piedade, explicando a saída da barbárie e a ampliação das formas de dominação política. Nessesentido, o trabalho também age como um elemento civilizador do homem:

Se o discurso, conjugado às necessidades e ao trabalho, constitui a grande força aglutinadora, responsável pela abertura da natureza à sociedade, da solidão à comunidade, é porque carrega em si a aparência, o virtual, aquilo que ainda não é. Portanto, a separação entre intenção e discurso e a passagem da retórica para a gramática estão anunciadas - presentes - na própria estrutura das línguas e, nesse caso, elas são impuras desde o seu nascimento. No entanto, se a gênese das línguas está na origem da separação entre ser e parecer, como pressupor a unidade entre intenção e discurso? A aparência como produto do discurso - como ilusão, mentira, oessência da linguagem? Se a linguagem, dada sua estrutura aberta e sua potência criadora, opera, desde a sua origem, modificando intenções, produzindo pensamentos e ideias, a união entre intenção e discurso seria possível apenas em um momento pré-linguístico. (FALABRETTI, 2011, p. 158)

Dessa maneira, a linguagem – sempre oriunda das paixões, do sentimento – é o que permite aos homens se reunirem em conglomerados políticos e saírem do estado de natureza para o estado civil. Entretanto, essa passagem também implica em uma degeneração do uso da linguagem, passando de uma linguagem que era mais dada ao sentimento para uma linguagem tomada por Rousseau como fria, objetiva e distante. Para Derrida, esse nascimento da sociedade,

não é uma passagem, mas sim um ponto, um limite fictício e instável, inacessível. Alcançá-lo é tê-lo atravessado. Nele se enceta e se difere a sociedade. Ao começar, ela começa a degradar. O meridiano passa imediatamente para o norte de si mesmo. Transcendendo a necessidade, a paixão engendra novas necessidades que a corrompem por sua vez. A degradação pós-originária é análoga à repetição pré-originária. A articulação, substituindo a paixão, restaura a ordem da necessidade. O tratado tem lugar de amor. Mal é ensaiada, a dança degenera. A festa logo de torna guerra. (DERRIDA, 2013, p. 324)

Conforme a interpretação, contida na *Gramatologia*, feita por Derrida sobre o pensamento de Rousseau e Lévi-Strauss, admite-se a diferença entre linguagem e escritura, a exterioridade rigorosa de uma a outra, o que permite manter a distinção entre povos dispendo da escritura e povos sem escritura e, sobretudo, possibilita considerar a passagem da fala à escritura como um salto, isto é, a passagem de uma linguagem plenamente oral, muito mais pura e inocente, muito mais próxima do sentimento que primeiramente a fez despertar, para

uma linguagem que junta a si e a sua representação gráfica, abrindo uma técnica da opressão, uma violência.

Assim, é primeiro o sentimento e então a linguagem que fizeram com que o homem passasse do estado de natureza¹⁶ para o estado civil. Segundo Falabretti, o caminho traçado por Rousseau vai da fala à sociedade, e não o contrário (FALABRETTI, 2011, p. 148). Com a aparição da sociedade, de acordo com Lévi-Strauss, se produziu uma tríplice passagem – da natureza à cultura, do sentimento ao conhecimento, da animalidade à humanidade. E esse sentimento, o primeiro responsável pela mudança, já o discutimos antes, é, no grego, *pathos*, que significa paixão. Paixão que leva a identificação com os outros, com os demais seres humanos até então estranhos. Essa paixão, Rousseau a coloca como piedade.

Em seu Discurso sobre a *Origem e os Fundamentos das desigualdades entre os Homens*, Rousseau aponta que à medida que os sentimentos e as ideias se sucedem, que o espírito e o coração entram em atividade, os homens passaram a estreitar cada vez mais seus laços (ROUSSEAU, 1999, p. 92). De acordo com Marques, ao longo do ensaio *Rousseau, fundador da ciência do homem?*, a *pitié*, que no estado de natureza se tratava da identificação do homem com todos os homens, na sociedade civil evolui e se restringe aos membros do próprio grupo, com a exclusão dos demais. Assim como as relações se transformam, como cita Lévi-Strauss, da natureza à cultura, do sentimento ao conhecimento e da animalidade à humanidade (LÉVI-STRAUSS, 1993, p. 45), o mesmo acontece com o sentimento de *pitié*. A primeira forma, no estado de natureza, dá lugar à segunda, na ordem civil e paralelamente percebe-se a transição da liberdade natural para a liberdade moral. Notemos que é a mesma lógica do progresso da linguagem, isto é do processo de diferenciação das línguas. Passamos de uma linguagem imitativa para as línguas particulares.

Na interpretação de Marques do capítulo *Jean-Jacques Rousseau, Fundador das Ciências do Homem*, escrito por Lévi-Strauss, é como se em suas obras, Rousseau promovesse um descentramento que abala a certeza do “eu” e dá lugar a um sentimento de existência, ou seja, dá lugar a consciência de uma massa de sensações na qual se tornam difusos os limites entre o “eu” e o “não-eu”. Dessa forma, o sentimento de pertencer e identificar-se com um grupo específico se expande para toda a humanidade e por fim, “a

¹⁶ É importante novamente destacar, conforme enfatizado, que para Rousseau esse estado de natureza sempre foi fictício e portanto, é impossível ao homem retornar a um estado que nunca existiu.

própria dimensão da humanidade é transcendida em nome de uma fusão com todos os seres sensíveis e com a natureza por inteiro” (MARQUES, 2005, p. 260). Esse movimento, de identificação com a humanidade e com a natureza, percorre, segundo Marques, o sentido inverso das etapas que, no Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens, levaram ao surgimento da sociedade civil.

Fica claro então, que é a formação da sociedade civil, a degeneração da piedade e da própria linguagem que são responsáveis por suspender o sentimento de reconhecimento e identificação com toda a humanidade e, por fim, com a própria natureza. Ao longo do *Emílio*, Rousseau descreve esse afastamento entre os homens e a crescente negação do “outro”. Para ele, toda sociedade, quando é pequena e estreitamente unida, se aliena da geral. Todo patriota é duro com os estrangeiros, pois para ele, o “outro” não é nada aos seus olhos. (1995, p. 249) De acordo com Marques, a moralidade das relações sociais é fundada quando a *pitié* e o interesse recíproco são circunscritos aos membros do próprio grupo e, então, aqueles que não são compatriotas, são apenas “homens” (MARQUES, 2005, p. 262). E é precisamente essa noção de “apenas homens” que também pode ser percebida como o “outro”, que surge com o nascimento da sociedade civil e com a especialização e formação das línguas nacionais. É somente no momento em que o homem passa a restringir o sentimento de reconhecimento com toda humanidade, circunscrevendo-o e estendendo-o somente aos seus compatriotas, que se pode falar de um “outro” e, conseqüentemente, é somente aí que se pode falar da noção política de hospitalidade e acolhimento.

Assim, é a partir do nascimento dessa sociedade civil que se formam tanto a ideia do “outro”, do “estrangeiro”, quanto as ideias políticas de hospitalidade e hostilidade, como instrumento e meio para lidar com esses “outros”. Portanto, podemos pensar a partir de Rousseau, em dois estágios da hospitalidade: o natural e o político. No primeiro caso, a hospitalidade natural era uma espécie de “ação natural” de acolhimento na qual os homens ajudavam-se de forma indistinta, mediada pela piedade e pelo *amour-de-soi-même*. Já no estado civil, formadas as estruturas da sociedade, se faz necessário considerar a hospitalidade no seu aspecto político, na dimensão do amor-próprio (*amour-propre*) de uma piedade degenerada, mediada sobretudo pela linguagem. O homem no estado civil só é inclinado a “ajudar” e a “acolher” os seus próprios e nunca o estrangeiro, pois é com os seus semelhantes que ele compartilha uma linguagem (fria, objetiva e distante) e com o outro não há nenhuma

forma de identificação. Essa parece ser a lição final do Emílio. No livro V, em consonância com o Contrato Social – dada a decepção de Emílio com a desordem e a falta de liberdade generalizada - ele é orientado a permanecer e reforçar o seu zelo e amor pelos seus concidadãos. É amour-de-soi-même que, agora numa dimensão política, é radicalizado e circunscrito à República.

O contrato social forja a existência política de direitos e coloca todos os homens sob o jugo da lei. Assim, os chamados cidadãos, na forma da vontade geral¹⁷, se submetem às leis que eles mesmos criaram. Entretanto, a figura do “outro”, do estrangeiro, não tem espaço nessa nova ordem social. O “outro” não tem mais os direitos do estado natural enquanto indivíduo, mas também não usufrui deles na república, pois não é reconhecido como cidadão.

Assim, é a degeneração da política, pensada a partir da teoria e da história da linguagem, como vemos no *Ensaio*, que aparece como resultado do distanciamento das paixões e faz com que o outro - estrangeiro - não encontre lugar, seja sempre um “estranho”. É com o advento da sociedade - dos pactos políticos, do republicanismo - que a hospitalidade se apresenta como um verdadeiro problema para uma humanidade que deixou de lado o sentimento de identificação recíproco, restringindo-o aos seus concidadãos e, mesmo aí, de uma forma distante.

Sendo assim, é possível então seguir na análise do pensamento de Rousseau com relação à questão do lugar da hospitalidade por duas vias opostas. A primeira delas, seria a via do sentimento - como abertura incondicional ao outro -; e, a segunda, seria a via do estado civil, da política - como abertura ao mesmo, ao cidadão.

1.1.2 A via do sentimento e a via do social

De acordo com Rousseau, em seu *Segundo Discurso*, "toda a terra está coberta de nações, mas só lhe conhecemos os nomes, e nos atrevemos a julgar o gênero humano" (ROUSSEAU, 1999, p. 140). É nesse ensaio que o filósofo coloca que o problema

¹⁷ Conceito fundamental para Rousseau, a vontade geral é a base do Contrato Social e não é outra coisa senão a vontade do corpo político entendido como ser moral. Mais ainda, a vontade geral é aquela na qual todos os particulares desejam o que melhor convém a cada cidadão em geral. Todos querem a felicidade de cada um, pois não há ninguém que não pense em si mesmo ao votar por todos. Isso prova, que a igualdade de direito e a noção de justiça derivam da preferência de cada indivíduo e emanam da natureza do homem, legitimando a sociedade civil que advém com o pacto social.

central da antropologia¹⁸ é o da passagem da natureza à cultura, destacando o problema da relação entre natureza e cultura e, conseqüentemente, o problema que é a hospitalidade na sociedade civil. No estado de natureza, a piedade, inerente ao homem é, segundo Derrida, afeição fundamental tão primitiva quanto o amor de si, unindo-os naturalmente a outrem (DERRIDA, 2013, p. 130). É esse sentimento que permite a conservação mútua de toda espécie, pois é por causa da piedade que se socorre aquele que se vê sofrer. Além disso, como já mencionado anteriormente, é também a piedade que nesse estado pré-social ocupa o lugar das leis, dos costumes e da virtude.

Nesse sentido, é sempre o sentimento que faz com que o homem se aproxime dos outros, se identifique com os seus e forme laços que, mais tarde, evoluem para conglomerados políticos e para a sociedade civil. Para que isso fosse possível, e para que os homens pudessem dar voz a esse sentimento, surgiu a linguagem. Primeiramente, apaixonada, representando todo o sentimento que fez os homens se unirem nesses tempos longínquos e, depois, com o apagamento crescente das vogais e a crescente especialização das articulações e da gramática, essa linguagem foi se degenerando, bem como todo o sentimento que ela representava. Para Derrida, a degradação da língua é o sintoma de uma degradação social e política (DERRIDA, 2013, p. 206).

A alteração da língua e da pronúncia seria, pois, inseparável da corrupção política. O modelo político que assim inspira Dulcos é a democracia de estilo ateniense u romano. A língua é a propriedade do povo. Eles devem um ao outro sua unidade. Pois, se há um *corpus* da língua, um sistema da língua, é na medida em que um povo é agrupado e reunido “em corpo”: É um povo em corpo que faz uma língua... Um povo é portanto senhor absoluto da língua *falada*, e é um império que exerce sem disso se aperceber. Para desapossar o povo de sua dominação sobre a língua e assim de sua dominação sobre si, é preciso, pois, suspender o falado da língua. A escritura é o processo mesmo da dispersão do povo reunido em corpo e o início de sua escravização. (DERRIDA, 2013, p. 207)

De acordo com Lévi-Strauss, a marcha da linguagem reproduz à sua maneira e no seu plano aquela da humanidade sendo o primeiro estágio, o da identificação, aqui entre o sentido próprio e o sentido figurado; o verdadeiro nome se desliga progressivamente da metáfora (LÉVI-STRAUSS, 1993, p. 46-47). Sendo assim, toda a arte e as ciências desenvolvidas pela evolução da espécie humana representam nada mais nada menos do que a degeneração dessa

¹⁸ Vale destacar, que a antropologia em Rousseau é uma busca pela “essência” do homem, como era típico aos modernos, diferentemente da antropologia contemporânea, que lida com questões de diferenças culturais e análises sociais.

sociedade, porque ela se afastou do sentimento que a fez surgir. Como nos sugere Bento Prado Jr., o progresso da civilização leva a uma despoetização dos costumes e ao enfraquecimento da alma (PRADO JÚNIOR, 2008, p. 279). De acordo com Falabretti, no Contrato Social, a forma política da escrita se apresenta como decreto, o ato arbitrário que cala a vontade geral e põe fim à liberdade (FALABRETTI, 2011, p. 182). O homem primitivo identificava-se com todos os outros. Identificação essa, que consistia na apreensão global dos homens e dos animais como seres sensíveis. Por outro lado, o homem que faz parte da sociedade civil se identifica com os seus iguais, aqueles que falam o mesmo idioma, aqueles com os quais ele divide uma linguagem, mesmo sendo essa fria e distante.

Nos termos da descrição da corrupção da poesia dramática, é evidente um tom político similar ao que anima o discurso de Rousseau: essa debilitação é também consequência de uma humanidade separada do trabalho e da natureza, presa no universo artificial dos salões, submersa na vã retórica da galanteria. (PRADO JR. 2008, p. 280)

Por tudo isso, na sociedade civil a hospitalidade já nasce como um problema. No entanto, quando Rousseau propõe essas questões, e especialmente quando se faz essa reflexão sobre as saídas para a hospitalidade, o filósofo demonstra que mesmo que exista uma degeneração por parte da linguagem, das artes e das relações sociais, essa degeneração não consegue destruir de forma absoluta com a inclinação natural do homem para a manutenção e a expressão do sentimento. Nas palavras do filósofo,

[...] tal a força da piedade natural que até os costumes mais depravados têm dificuldade em destruir, porquanto se vê todos os dias, em nossos espetáculos, emocionar-se e chorar por causa das infelicidades de um desafortunado, aquele mesmo que, se estivesse no lugar do tirano agravaria ainda mais os tormentos de seu inimigo, como o sanguinário Sila, tão sensível aos males que não tinha causado, ou aquele Alexandre de Fers, que não ousava assistir à representação de uma tragédia temendo que o vissem chorar com Andrômaca e Príamo, enquanto ouvia sem emoção os gritos de tantos cidadãos que, por sua ordem, eram degolados a cada dia. (ROUSSEAU, 1999, p. 77)

Para Lévi-Strauss, o homem começa primeiro a identificar-se a todos os seus semelhantes, e ele jamais esquecerá essa experiência primitiva, nem mesmo quando a expansão demográfica o tiver forçado a diversificar seus gêneros de vida para adaptar-se aos meios diferentes (LÉVI-STRAUSS, 1993, p. 46). O que acontece no estado civil é que o

“sentimento” parece ficar adstrito a um espaço interno enquanto o trato social, degenerado, distante e frio, é sempre próprio das relações externas e, portanto, políticas e sociais.

Começou-se por separar o homem da natureza, e por fazer com que ele constituísse um reino soberano; acreditou-se assim encobrir seu caráter mais irrecusável, a saber, que ele é, primeiro, um ser vivo. E, permanecendo-se cego para esta propriedade comum, deu-se total liberdade a todos os abusos. Nunca melhor que ao termo dos quatro últimos séculos de sua história o homem ocidental pôde compreender senão arrogando-se do direito de separar radicalmente a humanidade da animalidade. Concedendo a uma tudo que retirava da outra, ele abria um ciclo maldito, cuja própria fronteira, constantemente recuada, serviria para desviar os homens dos outros homens, e para reivindicar, em proveito de minorias sempre mais restritas, o privilégio de um humanismo, corrompido logo ao nascer, por ter buscado no amor- próprio seu princípio e sua noção. (LÉVI-STRAUSS, 1993, p. 49)

Ao longo da obra *Emílio*, percebe-se que Emílio compartilha as penas de seus semelhantes, ele foi educado para a piedade, mas esse partilhar é voluntário e doce. Desfruta a um tempo da piedade que tem por seus males e da felicidade que deles o isenta. Ele aprendeu que não se deve deixar-se destruir pela identificação com o outro. Na *Gramatologia*, Derrida coloca que é como se a economia da piedade e da moralidade devesse sempre se deixar conter nos limites do amor de si, tanto mais que só esse último pode-nos esclarecer sobre o bem do outro. É por isso que na sociedade civil, a máxima da bondade natural que seria “não faças a outrem o que não querem que te façam”, aparece no Segundo Discurso de uma maneira bem menos perfeita “fazes teu bem com o mínimo mal possível a outrem” (DERRIDA, 2013, p. 232).

Contudo, no *Discurso sobre a Origem das Línguas*, Rousseau coloca que quando se quer estudar os homens é preciso olhar em torno de si, mas para estudar o homem, importa que a vista alcance mais longe. (ROUSSEAU, 1999, p. 285). Na interpretação de Marques sobre a crítica que Lévi-Strauss faz do Segundo Discurso, ele acredita que

Lévi-Strauss apreende corretamente um importante aspecto do pensamento de Rousseau, que é o fato de que ele introduz sucessivos descentramentos que abalam as ideias convencionalmente aceitas na Filosofia até então. Assim, a posição firme e definida de um “eu” moldada no cogito cartesiano dá lugar a um sentimento de existência que é principalmente uma massa de sensações no qual se tornam difusos os limites entre o “eu” e o “não-eu”. (MARQUES, 2005, p. 260)

Assim, o sentimento de pertencimento e de identificação de um grupo particular dá lugar a uma expansão desse sentimento para toda humanidade, e, por fim, a própria dimensão da humanidade é transcendida em nome de uma fusão com todos os seres vivos. O que

poderia guiar o homem em seu retorno reflexivo a uma situação que se assemelharia ao estado de natureza, ou que pelo menos seria uma nova forma de abordar a questão do sentimento e consequentemente da hospitalidade em um estado que já é o civil, seria o próprio sentimento, seria a piedade.

Ao longo do livro *A Retórica de Rousseau*, Bento Prado Jr. vai assinalando que existe uma redescoberta progressiva de princípios cada vez mais universais encontrada ao longo de toda obra do filósofo. Os *Diálogos* nos falam do outro mundo, os *Devaneios* definem a filosofia e a sabedoria como preparação para a morte, o *Contrato Social* define as condições da cidade justa. Mas, sobretudo, a ideia de Ordem aparece como modelo no sentido platônico, sendo ao mesmo tempo o Belo, o Verdadeiro e o Bom que é preciso tentar imitar ou reconstituir dentro dessa sociedade civil de trevas e desordem (PRADO JÚNIOR, 2008, p. 172).

Nesse sentido, o acesso ao universal só é possível através do exame dos desvios e das diferenças do caminho de cada língua:

É toda relação entre a gênese e a estrutura da linguagem que é, por este fato, transtornada; é a ideia de *arbitrário* que muda de lugar. O evento, os hábitos de cada povo não são mais o meio indiferente do movimento unívoco pelo qual as línguas se aproximam progressivamente da universalidade da razão. A teologia que permitia unificar, retrospectivamente, os caprichos da história, das línguas é destruída no exato momento em que a dominação da Gramática é posta em questão; a esta teologia que coloca a verdade da linguagem no futuro de uma razão que ainda não está encarnada, Rousseau opõe uma genealogia que parte de um passado feliz, em que a Gramática e a Lógica ainda não eram soberanas. A uma história que descreve a gênese das línguas como o movimento de convergência em direção a universalidade da verdade, opõe-se uma história que descreve essa gênese como uma dispersão, como o despedaçamento de sua verdade primeira. (PRADO JR., 2008, p. 175-176)

Dessa maneira, com a perda da força persuasiva da linguagem e, consequentemente, o declínio da sociedade, das artes e das relações sociais, a violência pode vir ao ser e opor-se à linguagem. Isso porque a violência das coisas só é possível depois da supressão da força dos signos, da energia da voz humana. Sendo assim, o sentimento poderia guiar o caminho para a gramática voltar a submeter-se à música e à sociedade, à linguagem mais pura, escapando, de certa forma, à sua completa degenerescência.

No *Contrato Social*, Rousseau comenta imaginar que a sociedade nasce no momento em que os homens chegam ao ponto em que os obstáculos tornam-se prejudiciais à sua conservação no estado natural e “os arrastam, por sua resistência, sobre as forças que podem

ser empregadas por cada indivíduo a fim de se manter em tal estado. Então, esse estado primitivo não mais tem condições de subsistir, e o gênero humano pereceria se não mudasse sua maneira de ser” (ROUSSEAU, 1973, p. 23)

Assim, é necessário que um sistema de forças, ou seja, o conjunto das forças reunidas de cada homem aja para sobrepujar as causas adversas, constituindo a sociedade, que se converte no único meio onde o homem pode viver, uma vez que o estado de natureza se tornou impossível. Nesse sentido, o Contrato Social nasce para resolver o problema fundamental que é, nas palavras de Rousseau, “encontrar uma forma de associação que defenda e proteja de toda a força comum a pessoa e os bens de cada associado, e pela qual, cada um, unindo-se a todos, não obedeça portanto senão a si mesmo” (ROUSSEAU, 1973, p. 24).

De acordo com Falabretti, no Contrato Social, Rousseau reintroduziu a função legitimadora da linguagem na formação das instituições políticas (FALABRETTI, 2011, p. 177). Ao longo do *Primeiro* e no *Segundo Discurso*, ele coloca como seria o homem no seu estado de natureza e explicita a forma como as primeiras socializações entre esses homens poderiam ter começado. Dessa forma, como demonstrado, o sentimento e a linguagem fizeram o homem dar esse salto¹⁹ do estado de natureza para o estado civil. No entanto, foi também o distanciamento entre a linguagem, em sua forma mais pura, capaz de expressar as paixões, que acabou por degenerar a sociedade civil e as relações entre os homens, tornando a hospitalidade um problema para essa sociedade.

É fácil de ver, com efeito, que entre as diferenças que distinguem os homens, inúmeras, consideradas naturais, são unicamente obra do hábito e dos vários gêneros da vida que os homens adotam em sociedade. Assim, um temperamento robusto ou delicado, a força ou a fraqueza que dele derivam, resultam mais frequentemente da maneira dura ou afeminada pela qual se foi educado do que da constituição primitiva dos corpos. A mesma coisa acontece com as forças do espírito; a educação não só estabelece diferença entre os espíritos cultos e os que não o são, como também aumenta a que existe entre os primeiros na proporção da cultura, pois, quando um gigante e um anão andam pelo mesmo caminho, cada passo, que um e outro dêem, trará uma vantagem a mais ao gigante. Ora, se se fizer uma comparação entre a diversidade prodigiosa de educação e de gêneros de vida que reina nas várias ordens do estado civil, e a simplicidade e uniformidade da vida animal e selvagem, na qual todos se alimentam com os mesmos alimentos, vivem da mesma maneira e fazem

¹⁹ Utilizo aqui essa expressão “salto” porque, anteriormente referi-me dessa maneira a passagem da fala à escritura, e conseqüentemente, a passagem do estado natural para o civil, evocando a interpretação feita por Derrida, na *Gramatologia*, do pensamento de Lévi-Strauss. Derrida utiliza esse termo “salto” para referir-se a essa transição, mas, é importante destacar que essa expressão é apenas a maneira encontrada de referir-se a essa passagem, porque em sentido concreto, não pode haver um salto do estado hipotético (como é o estado de natureza rousseauiano) para a realidade efetiva.

exatamente as mesmas coisas, compreender-se-á quanto deve a diferença de homem para homem ser melhor no estado de natureza do que no estado de sociedade e quanto aumenta a desigualdade natural da espécie humana por causa da desigualdade de instituição. (ROUSSEAU, 1999, p. 82)

A partir do contrato, tanto a igualdade quanto a liberdade continuam tão intactas quanto no estado natural, e ainda mais seguras porque têm como garantia as forças da cidade, que se sobrepõe a qualquer força individual. A vontade geral é a salvaguarda dos direitos e está alicerçada sobre a obrigação que resultou do pacto fundamental. Em outras palavras, é assim que o pacto fundamental substitui, por uma igualdade moral, o que a natureza pôs de desigualdade física entre os homens. A vontade geral deve ser respeitada, não porque é a mais forte e sim, porque emana de todo o povo.

Entretanto, a vinculação dos direitos ao contrato social, e conseqüentemente a política, limita a existência desses direitos e impede a sua universalização. Apesar do Contrato Social submeter, através da vontade geral, todos os homens, chamados então de “cidadãos”, sob o jugo de leis que eles mesmos criaram, essa passagem de “homem” para “cidadão” já contém uma exclusão. Isso porque o “outro”, que é somente “homem” e não cidadão, não tem mais os direitos do estado natural enquanto indivíduo, mas também não pode usufruir deles na sociedade criada pelo pacto, pois não é cidadão. Cria-se assim, uma tensão entre direito e política, com a circunscrição de direitos, que deveriam ser universais, a um grupo restrito.

Numa sociedade civilizada não poderia haver desculpa para o único crime verdadeiramente inextinguível do homem, o que consiste em acreditar-se permanentemente ou temporariamente superior e em tratar homens como objetos: seja em nome da raça, da cultura, da conquista, da missão, ou do simples uso de um expediente. (LÉVI-STRAUSS, 1993, p. 50)

Nesse sentido, o contrato social acaba por desviar os homens dos outros homens e quanto mais as sociedades se fecham em si mesmas, mais a universalização dos direitos se torna impossível. O conceito de “eu” torna-se incompatível com a ideia do “outro”, “minha sociedade” torna-se incompatível com “outras sociedades” e, assim, os direitos que deveriam ser universais pelo instinto mais básico e fundamental do homem, tornam-se restritos. De acordo com Lévi-Strauss, ao separar o homem da natureza e moldar um reino soberano, uma sociedade civil, acreditou-se que seria possível encobrir seu caráter mais irrecusável, ou seja, o fato de que antes de tudo, ele é um ser vivo (1993, p. 49). Permanecendo-se cego para essa

propriedade comum, deu-se liberdade a todos os abusos, inclusive o de não se identificar com os seus iguais.

No *Emílio*, essa tendência de voltar-se para os seus iguais também aparece. Apesar do Emílio ter sido educado para conhecer os homens e identificar-se com a humanidade, recebendo assim apenas a educação de um homem, e não uma educação pública para tornar-se um cidadão, no Livro IV, de acordo com a interpretação de Marques, ele é preparado para a relação que realmente importa. Encontrará a mulher que ama, terá filhos com ela e constituirá uma família. Residirá, com essa família, em meio a similares em sua aldeia ou cidade, que valorizará acima de qualquer outra (MARQUES, 2005, p. 265). Dessa forma, mesmo tendo tido a piedade despertada em seu coração para uma identificação com a humanidade, Emílio acaba por não escapar dessa circunscrição desse sentimento, voltando-se, por fim, para o seu igual, para o seu concidadão.

Contudo, mesmo essa tendência de negação do “outro” sendo visível, não é possível encobrir completamente essa tendência natural do homem ao sentimento. De acordo com Falabretti, Rousseau deixa isso claro nas *Confissões*. É a partir do descentramento e da abertura de si, que devem governar a experiência do escritor como outrora permitiram a comunicação pré-linguística entre os selvagens, que Rousseau defende a necessidade dos homens de parar de julgar o coração do outro pelo seu próprio (FALABRETTI, 2011, p. 184). O filósofo, enquanto escritor, tentou reabilitar a função retórica da linguagem, como se a partir daí fosse possível retornar a uma forma de linguagem mais pura.

Nas *Confissões*, Rousseau ousa mostrar um homem em toda sua verdade, um homem de todas as experiências, o exemplo do homem universal. Primeiro, é preciso apresentar ao mundo como Jean Jacques se tornou Rousseau: órfão, homem, músico, escritor, filósofo, etc. Todavia, a expressão completa de uma alma requer a descrição integral dos sentimentos e dos fatos: as mentiras, os roubos, os crimes, a descoberta do amor e do sexo, o abandono dos filhos e dos amigos, as traições, a conversão religiosa, a negação da pátria, os medos, o desprezo pela sociedade e o amor à natureza, etc. (FALABRETTI, 2011, p. 184)

Mais uma vez, fica claro que existe no homem uma tendência a voltar-se para o que há em si de natural e, sobretudo, ao sentimento que os uniu. Além disso, é importante pontuar que sempre que Rousseau está realizando uma análise das instituições e estruturas sociais, ele não faz apenas com uma intenção crítica, isto é, a de apontar uma degeneração e sim, pretende encontrar lacunas e brechas que podem indicar caminhos para se voltar a alcançar,

mesmo que no estado civil, uma espécie de nova manifestação ou de aproximação com o estado de natureza, com as inclinações do estado de natureza e, assim, com as inclinações do sentimento.

1.2 A hospitalidade como um problema do estado civil

Percebe-se, então, que o problema da hospitalidade é vinculado a dois elementos: por um lado, é o resultado de um estado civil que organiza as estruturas sociais, políticas e jurídicas de modo a negar toda forma de identificação com o outro. Assim, coloca os homens em relação com os elementos de “identidade” que compõem o Estado, isto é, circunscreve a piedade que os une soterrando os sentimentos de “humanidade” e de “interioridade” ou mesmo de empatia (*empathos*). Por outro lado, essa hospitalidade não é completamente soterrada e nem deixa de estar presente. Isso se deve ao fato de que mesmo o estado civil não consegue apagar absolutamente a inclinação natural dos homens para seus “sentimentos”, permitindo que haja sempre uma espécie de abertura para o Outro. Entende-se assim, que o sentimento é resguardado enquanto potência, podendo sempre “vir-a-ser”.

Nesse sentido, o problema central da hospitalidade, como Rousseau parece ver, diz respeito ao fato de que é impossível retornar ao estado de natureza, uma vez que já se está no estado civil. Dessa maneira, o estado civil pode ou não conter uma abertura para que essa potência se efetive. O contrário disso, seria uma determinação político-jurídica que levaria ao completo obscurecimento dessa tendência natural em prol das estruturas civilizatórias e, como demonstrou Rousseau ao longo do *Ensaio*, corrompidas. Para que a hospitalidade consiga, em certa medida, ser realizada no estado civil, é preciso que a norma, isto é, o Contrato, verse sobre a abertura para o sentimento, permitindo aos cidadãos aplicar um certo “pathos” em relação ao “outro”, mas que, ao mesmo tempo, salvasse a proteção do cidadão, não se transformando em violência e hostilidade e nem permitindo que as estruturas do Estado se percam.

Por essa razão, é preciso encontrar formas de se moldar o estado civil e suas estruturas para que elas permitam produzir a abertura para a manifestação do sentimento e, portanto, para a hospitalidade. Mesmo a linguagem degenerada moderna pode abrir-se à poesia, e

consequentemente, para o sentimento. E, se a linguagem degenerada pode abrir-se para o sentimento, também as instituições políticas podem ser guiadas para esse ponto e se abrirem para a hospitalidade. Podemos perceber essa inclinação rousseauiana em permitir que haja uma abertura para o *pathos* quando Rousseau, ao fazer uma crítica ao Projeto de Paz Perpétua de Saint-Pierre, coloca que:

Se a ordem social fosse realmente um trabalho da razão, como se pretende, e não da paixão, teríamos tardado tanto a ver que ao dar-lhe forma, nossa felicidade teve importância excessiva ou insuficiente? Teríamos levado tanto tempo para ver que, como cada um de nós se encontra no estado civil com respeito aos concidadãos, mas no estado da natureza no que se refere ao resto do mundo, tomamos todos os tipos de precaução contra as guerras privadas mas incentivamos a guerra entre as nações, mil vezes mais terrível? E que, ao reunir em um Estado determinado grupo de homens, o que fizemos foi declarar-nos inimigos de toda a raça humana? Se há uma forma de conciliar essas contradições perigosas, ela é uma modalidade de governo federativo, que une as nações com vínculos semelhantes aos que já unem os seus membros individuais, colocando ambos sob a autoridade da Lei. Independente disso, essa forma de governo parece ter vantagem sobre todas as demais, por combinar as conveniências dos Estados de pequenas dimensões com as dos grandes, com o poder necessário para impor respeito aos vizinhos, para sustentar a supremacia da Lei; porque esta é a única força capaz de controlar igualmente os súditos, os governantes e os estrangeiros. (ROUSSEAU, 1780 - 1789, p. 6-7)

Dessa forma, a solução de Rousseau parece ser de buscar criar, no Estado, nas instituições políticas, jurídicas e sociais, uma espécie de proteção e de prevenção para os casos de hospitalidade. Nesse sentido, a hospitalidade torna-se uma regra, um mandamento, uma previsão legal, sempre tendo em si dois signos e conteúdos: um conteúdo normativo²⁰, e um conteúdo de abertura para o “sentimento” e, portanto, para o *pathos*. De acordo com Gelson Fonseca Jr., no livro Rousseau e as Relações Internacionais, ao defender essa confederação de Estados, que estejam ligados da mesma forma que os indivíduos estão ligados as nações, chega-se então ao núcleo de sua proposta na crítica desse Projeto de Paz Perpétua (2003, p. XXXII) Rousseau então, passa a descrever as instituições que comporiam a confederação, reproduzindo - de certa maneira - as ideias de seu Contrato Social e se aproximando muito da organização dos modernos organismos multilaterais como a ONU.

A confederação se fundaria, assim, em cinco artigos que estabeleceriam: i) uma aliança perpétua e irrevogável entre os soberanos contratantes - dos quais Rousseau dá uma lista de dezenove -, que nomeariam plenipotenciários para deliberarem em uma assembléia (dieta ou congresso) permanente, na qual todas as diferenças seriam resolvidas por arbitragem ou julgamento; ii) o número dos membros, as condições de acesso à assembléia, as regras de rotação da presidência e a distribuição das despesas; iii) a garantia de que os membros manteriam o território que controlassem ao tempo do estabelecimento da confederação e a proibição de que recorressem às

²⁰ Por fazer parte do estado civil e por estar inserida na dimensão estrutural das instituições estatais

armas para alterá-lo; iv) os casos em que um soberano pudesse ser banido da convivência européia (como quando se recusasse a aceitar os ditames da confederação, fizesse preparativos para a guerra, negociasse tratados contrários à confederação, atacasse alguns de seus membros) que corresponderiam à obrigação de ação comum contra os que violassem os artigos da confederação; v) a inviolabilidade desses cinco artigos, o que não impediria que, pelo voto (quórum de três quartos e cinco anos depois de estabelecida), fossem definidas outras regras. (FONSECA JR., 2003, p. XXXII)

Assim, se na crítica ao Projeto de Paz Perpétua Rousseau tenta formular uma maneira de regular e de possibilitar as relações com o estrangeiro sem degenerar em violência e hospitalidade, no Contrato Social podemos também ver essa tendência quando o filósofo nos fala sobre a questão da Religião Civil. Para ele, a religião está na base da ordem social e, na origem das nações era preciso que servisse de instrumento à política, pois a força que as leis tiram de si mesmas não lhes parece suficiente para legitimar a ordem social. Dessa maneira, Rousseau acreditava que o cidadão deveria ter uma religião que o fizesse amar os seus deveres, criticando amplamente aquelas que pregam uma intolerância teológica, que acabam por gerar uma intolerância civil. Portanto, os dogmas dessa religião deveriam ser simples, em pequeno número e sempre enunciados com precisão, versando sobre a existência da Divindade poderosa, inteligente e benfazeja, sobre a santidade do Contrato Social e das leis. Quanto aos dogmas negativos, o único deles seria a intolerância (ROUSSEAU, 1973, p. 195). Ao analisar essa passagem do Contrato sobre a Religião Civil, Durkheim afirma que:

Em outros termos, se for preciso uma religião civil, dentro dos interesses civis, seu império só deve estender-se na medida exigida por esses interesses. Assim, renunciar à separação ilógica e anti-social do espiritual e do temporal, mas reduzir a religião do Estado ao pequeno número de princípios necessários para reforçar a autoridade da moral, tal é a conclusão de Rousseau. Esses princípios são os seguintes: a existência de Deus e a vida que está para vir, a santidade do Contrato Social e das leis, a proscrição absoluta de toda intolerância para tudo o que ultrapassar os artigos do credo social. (DURKHEIM, 1956, p. 377-378)

A posição rousseauiana fica ainda mais clara quando ele, quase na conclusão, explicita que "agora que deixou de haver e que nunca voltará a existir uma religião exclusivamente nacional, devemos aceitar todas as religiões que encaram as outras com tolerância, desde que os seus dogmas não contrariem os deveres do cidadão" (1973, p. 195). Fica claro, então, que a prioridade da religião civil é salvaguardar o estado civil e o cidadão, mas nunca ser intolerante com as outras crenças, ou seja, nunca excluir esses "outros" que não compartilham os mesmos princípios. Desde que esses princípios não afetem ou corrompam a

sociedade organizada por esse Contrato. A Religião Civil, portanto, permite uma abertura a “outrem”e, ao mesmo tempo, protege o cidadão, a Lei e a sociedade.

Entretanto, se no Contrato Social e nas reflexões sobre o Projeto de Paz Perpétua Rousseau se mostra interessado em possibilitar essa abertura ao “outro”, nas suas Considerações sobre o Governo da Polônia o filósofo estabelece regras muito mais rígidas, que se fecham ao estrangeiro e salvaguardam o cidadão acima de tudo. Nessa obra, Rousseau afirma que

Para impedir que o seu povo se descaracterizasse entre povos estrangeiros, deu-lhe usos e costumes diferentes dos de outras nações, sobrecarregando-o de ritos e cerimônias especiais. Impôs a esse povo mil obrigações para tê-lo sempre firme e peculiar entre os outros homens, e todos os laços de fraternidade que costurou entre os membros da sua república eram também barreiras para separá-la dos vizinhos e um obstáculo para evitar que se fundissem com eles. Foi assim que essa nação singular, tantas vezes subjugada, tantas vezes dispersada e aparentemente aniquilada, mas sempre fiel à sua regra, conservou-se até os nossos dias entre os outros sem confundir-se; e que seus costumes, leis e ritos persistem e durarão tanto quanto o mundo, a despeito do ódio e da perseguição que sofre por parte do resto do gênero humano. (ROUSSEAU, 2003, p.227)

No seu projeto de Constituição para a Córsega, Rousseau também exalta a importância de fechar-se para o estrangeiro. De acordo com Fonseca Jr., ele critica as saídas cosmopolitas e volta-se para o desenvolvimento interno, para o fortalecimento do sentimento de nacionalismo e de patriotismo no coração dos cidadãos. Rousseau constrói assim, uma equação com dois temas que se opõem: agricultura - campo - trabalho - igualdade- democracia-patriotismo contra comércio - cidade - indolência - desigualdade - cosmopolitismo. A primeira afirma os valores da nação, o caráter nacional e, portanto, sobre eles, o bom governo se construiria; a segunda afirma valores internacionais que minariam o esforço de chegar ao bom governo (FONSECA JR, 2003, p. XLIX). Tomado desse espírito isolacionista, ele define, na sua Constituição para a Córsega, que "não poderá ser concedido a nenhum estrangeiro o direito de cidadania, salvo a cada cinquenta anos, a um único que se apresente e seja considerado digno" (ROUSSEAU, 1962, p. 225). Nota-se que existe aí, de alguma maneira, uma certa vinculação do sentimento, ainda que essa vinculação seja de afastamento.

Entretanto, na obra *Le Lévitte D'Éphraim*, essa abertura para o sentimento encontra o seu caminho no coração dos homens. Após a terrível morte da mulher do Levita, citada anteriormente, e após o conflito com a tribo de Benjamin, os filhos de Israel encontraram

lugar e abertura para a piedade e, conseqüentemente, para a empatia com o outro, como fica demonstrado no trecho a seguir:

Mas os pais, indignos com o que foi feito às suas filhas, não cessavam com os seus clamores. O que! Exclamavam com veemência, as filhas de Israel serão escravizadas e tratadas como escravas diante dos olhos do Senhor? Será Benjamin como o Moabita e o Edomita²¹? Onde está a liberdade do povo de Deus? Partilhada entre justiça e piedade, a assembléia finalmente pronuncia que as cativas serão libertas e decidirão suas próprias fortunas²². (ROUSSEAU, 1780-1789, p. 11)

Dessa maneira, percebe-se que o problema da hospitalidade na sociedade civil, segundo Rousseau, é sempre ficar entre a justiça e a piedade, entre as regras que a determinam e o sentimento. Rousseau não consegue simplesmente reenviar a hospitalidade para uma espécie de retorno ao “estado de natureza”. Por isso, para o filósofo, é preciso que se crie, no próprio estado civil, “condições”, “regras”, “normas” e estruturas “civis” para o aparecimento e a manutenção da hospitalidade. Entretanto, na visão de Derrida, são essas mesmas regras que tornam a hospitalidade impossível, pois, para este, hospitalidade é infinita ou não existe.

²¹ Referência que Rousseau faz aos povos bíblicos que habitavam a região de Moab e Edom.

²² No original "Mais les peres, indignes de l'ouvrage fait à leurs filles, ne cessoient point leurs clameurs. Quoi! s'écroient-ils avec véhémence, des filles d'Israël seront-elles asservies & traitées en esclaves sous les yeux du Seigneur? Benjamin nous s'erta-t-il comme le Moabite & l'Idumeen? Ou est la liberté du peuple de Dieu? Partagée entre la justice & la pitié, l'assemblée prononce enfin que les captives seront remises en liberté & décideront elles-mêmes de leur fort". Tradução minha.

2. A Hospitalidade em Derrida: uma questão de condicionamento

Nos últimos anos, especialmente a partir de 2015 com a crise de Refugiados que atingiu seu ápice na Europa, o tema do deslocamento forçado causado por guerras, violências e perseguições ganhou uma repercussão muito grande. De acordo com o relatório “Global Trends”, divulgado pela ACNUR (Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados) em 2017, no final do ano de 2016 existiam cerca de 65,6 milhões de pessoas forçadas a deixar seus locais de origem por diferentes tipos de conflitos – mais de 300 mil em relação à 2015. Esse total representa um vasto número de pessoas que precisam de proteção no mundo inteiro e é o equivalente a dizer que uma em cada 113 pessoas no planeta é solicitante de refúgio, deslocada interna ou refugiada. Apenas em 2016, foram 2,8 milhões de solicitações de refúgios. Nesse sentido, percebe-se que a Síria ainda é o local de origem da maior parte dos solicitantes de refúgio. Entretanto, o Sudão do Sul²³ ganhou destaque expressivo após a desastrosa ruptura dos esforços de paz.

Esse número de 65,6 milhões de pessoas deslocadas abrange, especialmente, dois componentes fundamentais: o primeiro deles é o fato de que, ao alcançar a marca dos 22,5 milhões de refugiados (17,2 milhões sob responsabilidade da ACNUR e os outros, são refugiados palestinos registrados junto à UNRWA, que é a Agência das Nações Unidas de Assistência aos Refugiados da Palestina), esse tornou-se o maior número desde 1950²⁴; o segundo deles, é o deslocamento de pessoas dentro de seus próprios países, que totalizou 40,3 milhões, sendo expressivos os deslocamentos dentro da Colômbia, da Síria e do Iraque.

Uma das conclusões fundamentais do “Global Trends” é que o nível de novos deslocamentos continua muito alto. Do total contabilizado ao final de 2016 (65,6 milhões), 10,3 milhões representam pessoas que foram forçadas a se deslocar pela primeira vez. Cerca de dois terços deste contingente (6,9 milhões) se deslocaram dentro de seus próprios países. Isso equivale a uma pessoa se tornando deslocada interna a cada três segundos. Em todo o

²³ O conflito no Sudão do Sul começou, oficialmente, em 2013, quando o presidente Salva Kiir acusou o vice-presidente, Riek Machar, de tentativa de golpe. Imediatamente, a violência assumiu contornos étnicos, opondo as etnias “dinka” - a que pertence o Presidente - e nuer - liderada pelo vice-presidente. Até o presente (2017), as negociações foram infrutíferas e os esforços para a paz abandonados.

²⁴ Data em que o ACNUR iniciou seus trabalhos. O Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados foi criado pela Assembléia Geral da ONU em 14 de dezembro de 1950. Desde então, já ajudou mais de 50 milhões de pessoas, ganhou duas vezes o Prêmio Nobel da Paz (1954 e 1981) e hoje, é uma das principais agências humanitárias do mundo. Os dados foram retirados do site da ACNUR (<nacoesunidas.org/agencia/acnur/>)

mundo, a maior parte dos refugiados (84%) encontra-se em países de renda média ou baixa, sendo que um a cada três (4,9 milhões de pessoas) foi acolhido nos países menos desenvolvidos. Esse enorme desequilíbrio reflete diversos aspectos, inclusive a falta de consenso internacional quando se trata do acolhimento de refugiados, a proximidade de muitos países pobres às regiões em conflito e, sobretudo, a incapacidade e o esgotamento dos instrumentos jurídicos e políticos de resolverem a situação.

Torna-se pertinente, portanto, analisar o conceito de Hospitalidade Incondicional presente no trabalho de Jacques Derrida, cuja crítica ao esgotamento dos meios jurídicos e políticos de se lidar com a acolhida do “outro”, do estrangeiro sem nome, tem sido fundamental na discussão sobre os limites e limiares da ideia de Hospitalidade na contemporaneidade. Para Jacques Derrida no livro *Da Hospitalidade*, no qual é explorada a questão da acolhida, da maneira como recebemos o outro e, mais precisamente, da maneira como percebemos o outro, aquele que chega sem nenhum status, o filósofo busca lançar uma reflexão que permite repensar a maneira como a ideia de hospitalidade tem sido construída até então. Para Derrida, a hospitalidade foi sempre vista de uma maneira condicionada, limitada, com uma pretensão de incondicionalidade que nunca, de fato, se realiza. Dessa maneira, para poder expor sua crítica, Derrida retoma a ideia de hospitalidade desde a sua origem greco-romana e explora principalmente as figuras de Sócrates e de Édipo, bem como todos os ritos ligados a essa tradição.

2.1 A tradição da Hospitalidade: do sagrado ao profano

A hospitalidade se apresenta como uma ponte frágil e perigosa estabelecida entre o interior e o exterior, o fora e o dentro. De acordo com Marie-Claire Grassi, no artigo intitulado *Transpor a Soleira*, no mundo greco-romano, o gesto de hospitalidade resulta de um gesto político e social ligado ao *status* do estrangeiro na cidade e está sempre vinculado a ritos (GRASSI, 2011, p. 45).

Assim, no ritual helênico da acolhida, a hospitalidade é representada por Hermes (deus do limiar) e Héstia (deusa do lar) e, também, pelas formas míticas encontradas na hospitalidade homérica, especialmente na *Odisséia*. Segundo Illich, no ensaio *Hospitalidade e Dor*, é na famosa passagem do poema, na qual um envelhecido Ulisses retorna para casa e é

acolhido pelo guardador de porcos Eumeu, que se pode visualizar claramente esse gesto de hospitalidade e todos os ritos que a ele estão associados (ILLICH, 1987, p. 3).

Quando Eumeu acolhe Ulisses, ele o leva do limiar da casa para dentro de seu *chez soi*²⁵. Dessa maneira, como nos diz Grassi, a passagem não é apenas um lugar: é um ato, com frequência imposto, “ritos de passagem” diversos, que demonstram o quanto a hospitalidade é gesto de compensação, de igualização, de ritual de admissão (GRASSI, 2011, p. 49). Como nos demonstra Illich, esse limiar é, portanto, o primeiro altar. Aonde quer que as culturas tenham se mudado, para fora da caverna ou para o abrigo, construindo paredes que distinguiam o exterior do interior, cerimônias centradas em torno do limiar apareceram (ILLICH, 1987, p. 4)

Na soleira da porta está o anfitrião, *ipsissimus*, o “próprio”, como o protótipo do sacerdote. E esse limiar não representa apenas a separação entre o interior e o exterior, o dentro e o fora. Representa principalmente a admissão do estrangeiro no ritual da hospitalidade e, mais ainda, a porta é metaforicamente responsável por guiar ainda mais fundodentro da condição humana. Entretanto, o ritual completo da hospitalidade envolve experimentar não apenas a porta como, também, o caminho e a ponte.

Se, na Grécia, Héstia é a deusa do lar e o próprio lar o interior e a interioridade por excelência, Hermes é o arauto, o mensageiro, o embaixador, o movimento, o exterior, “o estrangeiro que vem de longe e já se apressa em partir”. Uma está no centro da casa, é sua guardiã; o outro está na soleira da porta. Deus da acolhida, “que ronda as portas”, Hermes se põe na entrada das casas, das cidades, dos túmulos dos lugares infernais, nas encruzilhadas e ao longo das pistas, é o senhor das estradas e o guia dos viajantes. (GRASSI, p. 46, 2011)

Como Ulisses, o hóspede não se demora por muito tempo, a condição de hóspede é a de não permanecer, pois assimilar-se a uma comunidade é perder o *status* de hóspede. Na sociedade antiga, como nos fala Grassi, a hospitalidade cívica é antes de tudo identificação e em seguida admissão – sob reserva - de um estrangeiro na cidade. Dessa forma, já se percebe aí, mesmo em sua origem, que a hospitalidade, sua realidade enquanto gesto prático e político, era uma acolhida sob condição que instaurava – e ainda hoje instaura – a noção de um limite.

²⁵ Na tradução significaria “em casa”. Entretanto, opta-se por utilizar *chez soi* porque quando se faz a tradução, perde-se um pouco dessa noção mais pessoal e íntima que a expressão em Francês nos passa. Na análise de Ginette Michaud no ensaio *Jacques Derrida, um pensamento do incondicional*, a autora defende que para Derrida, a palavra *chez* é quase intraduzível e abriga o gesto fundamental de toda tradição da hospitalidade, pois demarca o momento em que a hospitalidade é estendida ao que chega.

Limite esse, que apresenta uma noção dupla e pode ser tanto geográfico quanto antropológico. Ele marca a ultrapassagem de regras comportamentais precisas e específicas e, na antiguidade, é claramente percebido na oposição grega estabelecida entre bárbaros e civilizados (GRASSI, 2011, p. 46).

Na Grécia o desconhecido pertencia à categoria do pedinte. E o desconhecido (*xenos*), na concepção Grega, era qualquer homem necessitado que falasse uma língua helênica, isto é, o desconhecido que podia ser compreendido através da linguagem, era considerado civilizado, e o *barbaroi* (tagarela) aquele que não falava nenhum idioma que o Grego conhecesse, era o outro, o indesejável. Para os Gregos, Zeus os havia feito todos parecidos, nivelando-os. “Ao nível” é o significado da raiz de *ghosti*, a raiz da qual convidado, anfitrião e hostilidade são derivados. Zeus é o divino anfitrião, o sentido de *hos-pit*, ou seja, todos os pedintes e os andarilhos veem desde Zeus, é apenas através dele que esse acolhimento é possível. A segunda parte da palavra, *pit* ou *pot*, significa “poder”, mais precisamente, “o titular do poder”, o mestre da casa, do clã, do lugar, totalmente “ele mesmo”. É por isso que Eumeu ao acolher Ulisses personifica não um ego individual, mas a casa por meio do limiar em que ele conduz onáufrago Ulisses, levando-o de fora para dentro. Assim, a hospitalidade estendida aos hóspedes é sempre baseada na *xeno-philía*, ou seja, o amor pelo outro Grego²⁶.

Com o advento da cidade-estado, o conceito de hóspede digno de valor foi expandido. Além do limiar de cada casa, apareceu um novo tipo de limite no portão da cidade. Estrangeiros chegavam lá como embaixadores ou representantes de outras cidades. Pararecebê-los, uma nova liderança é criada, conhecida como *próxenos*, os mestres convidados. Assim, quando o estrangeiro transpassava o limiar da cidade, garantindo a proteção de um *próxeno*, ainda faltava a soleira da casa, o limiar que guiava para o interior do lar. Mais uma vez, é marcada a ambiguidade entre Hermes e Héstia. À Héstia cabe o dentro, o acolhimento no interior da casa e o estrangeiro inicialmente aceito na cidade tem poucos direitos. Ele não pode dormir no interior da casa e nem compartilhar a refeição em torno do lar.

Com esse primeiro passo em direção à institucionalização da hospitalidade, deveria haver uma delegação formal da autoridade de hospitalidade. Com a expansão das cidades, um

²⁶ Essa análise etimológica pode ser encontrada nos textos: ILLICH, Ivan. Hospitality and Pain. IN: Paper was presented in Chicago 1987, at the invitation of David Ramage of McCormick Theological Seminary, p 5-6; e GRASSI, Mariel-Claire. Transpor a Soleira. IN MONTANDON, Alan. O Livro da Hospitalidade: Acolhida do estrangeiro na história e nas culturas. São Paulo: Senac de São Paulo, 2011, p 47 – 48.

grande número de residentes não era mais tomado como estrangeiro, mas ainda não eram cidadãos. Para resolver essa situação, Sólon criou um status legal para esse grupo, nomeando-os de *par-oikos*²⁷, co-moradores. Dessa maneira, apesar desse grupo não ter o direito de participar na *ecclesia*, a assembleia de cidadãos, foi garantido a ele um status dentro das Olimpíadas. Dessa maneira, cada nova definição do estrangeiro – eles – revelou a nova definição da primeira pessoa do plural – nós - e também criou uma nova dinâmica na vida das cidades-estados.

Nesse sentido, ser admitido como membro da *oikos* não é somente ser admitido à mesa, é ter franqueado o duplo espaço da cidade e da porta da casa. Para os gregos, comer junto é sinal de sociabilidade, come-se entre iguais. Os bárbaros, estranhos ao mundo grego, se alimentavam sem fazer refeições em comum. Não surpreende, portanto, que a refeição homérica se apresenta como o rito de integração e fundamental à hospitalidade. Como nos diz Grassi, não existia refeição sem sacrifício aos deuses, já que o alimento é partilhado entre mortais e imortais. O tema do banquete é recorrente na Odisséia e ser admitido companheiro de mesa é ser não apenas admitido à mesa dos hospedeiros, mas também à mesa dos hospedeiros supremos, ou seja, os deuses à que se reverencia (GRASSI, 2011, p. 50).

Na Odisséia, a hospitalidade aparece sempre como gesto aristocrático. A única excessão é a acolhida que Eumeu oferece a Ulisses. Entretanto, é necessário destacar que um dos aspectos fundamentais da representação da hospitalidade, deixando de lado a representação feita ao longo da Odisséia, é sua dimensão sagrada e a hospitalidade humilde se vincula a isso. De acordo com Benjamin Boudou no livro *Politique de l'hospitalité*, hospitalidade e caridade se confundem, pois o estrangeiro e o pobre compartilham de uma falta de pertencimento e dependem da caridade eclesíastica (BOUDOU, 2017, p. 116).

Durante o terceiro século, a.C, a Bíblia Hebraica foi traduzida para o Grego e para palavra estrangeiro, os tradutores, como nos diz Illich, usaram a palavra “*paroikos*”, embora eles soubessem que nenhuma palavra Grega poderia acuradamente servir ao que significava ser um desconhecido em Israel, pois quando Javé chamou Abraão de Ur na Caldéia irrompeu na história uma vocação de estranhamento, um distanciamento único entre um povo e Deus, como nunca houvera antes (ILLICH, 1987, p. 5).

²⁷ *Oikos* significa casa patriarcal, domínio familiar.

E esse Deus se revela como uma divindade ciumenta, como uma mãe ou uma mulher apaixonada. Diferentemente dos deuses e deusas de outros povos, que os protegiam como eles eram, onde quer que estivessem, Javé oferece – ou melhor, impõe - nada menos do que a constante provocação do “ainda não”. O chamado de Javé desloca Abraão de sua casa. Eles não devem mais ter uma casa para si próprios; eles devem habitar, onde quer que estejam, na presença do Senhor. A possibilidade de uma existência social não circunscrita por um limite é o resultado da fé de Israel. (ILLICH, 1987, p. 5)²⁸

Utilizando-se dessa noção de que a existência social para o “povo de Deus” já não se circunscreveria mais a um limite, juntamente com a noção presente no Novo Testamento, de que a tenda de Deus foi armada na terra através da carne de seu filho, percebe-se que a hospitalidade Cristã passa a consistir no fato de poder entregar a si mesmo como Jesus, isto é, poder oferecer a sua própria essência, a sua *ipseidad* para o que chega. Nas palavras de Boudou “é portanto acolhendo o pobre que se acolhe o Cristo” (BOUDOU, 2017, p. 117²⁹).

Com o Antigo e o Novo Testamento, a hospitalidade divina passa a ser fundada sobre o rito de acolhimento ligado ao nomadismo dos países do deserto. Para Grassi, a hospitalidade bíblica põe à prova a caridade e a recompensa divina. O que interessa a Deus, então, é a caridade dos pobres e nesse sentido é que eles serão recompensados. A acolhida do pobre e do peregrino no Ocidente cristão participa do empreendimento necessário à salvação, é o dever de um cristão (GRASSI, 2011, p. 51).

Nesse sentido, em meados do século IV d.C, a ideia de hospitalidade, antes circunscrita à casa, foi separada e a hospitalidade se tornou uma prática especializada exercida através de um agente, geralmente pertencente ao clero. Nesse tempo, sob a influência da tradição Cristã que se perpetuava, os primeiros asilos³⁰ para os desabrigados, financiados pela comunidade, foram construídos. Isso explica a razão de ser impossível aplicar a noção de asilo ou hospital para algo conhecido na antiguidade Grega ou Romana. Como nos diz Illich, escavações em Pompeia mostraram que casas de médico frequentemente incluíam um quarto especial no qual um casal de doentes poderia ser alojado. Templos permitiam a peregrinos

²⁸ No original: “And this God reveals himself as a jealous deity, like a mother or a loving woman. Unlike the gods and goddesses of other peoples, who protect them as they are, where they are, Jahweh offers - nay imposes - nothing less than a constantly teasing "not yet." Jahweh's call displaces Abraham and his house. They shall no longer have a place of their own; they shall dwell, wherever they are, in the presence of the Lord. The possibility of a social existence uncircumscribed by thresholds is a result of Israel's Faith”.

²⁹ No original: « C'est donc en accueillant le pauvre qu'on accueille le Christ [...] »

³⁰ A palavra empregada pelo autor é “hospices”, que em uma tradução literal corresponderia ao português “hospícios”. Contudo, pelo valor psiquiátrico implícito na palavra “hospício”, optou-se por traduzir por “asilo”, significando o caráter de acolhimento.

dormir ou, mais precisamente, “a incubar” em seu recinto por vários dias. Como visto, cidades Gregas formalizaram a hospitalidade para embaixadores estrangeiros, mas abrigos especiais para aqueles miseráveis não eram mencionados em nenhum lugar (ILLICH, 1987, p. 7). Assim, para o autor:

Hospitalidade é estendida aos iguais. Uma vez reconhecida a igualdade, o convidado é conduzido pelo limiar para dentro da casa. A relação é protegida pelo Deus comum tanto ao convidado quanto ao anfitrião. A fraternal partilha que tem lugar sobre a lápide do mártir Cristão ocorre sob o signo da paz. Paz significa conspiração na aceitação do martírio e união com aquele que já se juntou ao Senhor através de uma morte violenta. (ILLICH, 1987, p.9)³¹

Acontece, assim, um deslocamento da noção de Hospitalidade. Aos poucos, ela deixa de ser um gesto principalmente aristocrático e se volta para uma política de assistência aos que precisam. É essa apreciação da ideia de piedade e de caridade em direção ao pobre que possibilita acompanhar e compreender a formação e evolução da acolhida na contemporaneidade. Dessa maneira, como declara Boudou, a hospitalidade cristã significa praticar e manifestar o amor do homem por Deus, o amor do próximo não é diferente do amor de Deus:

O gesto de Abraão em seguida de Jesus, consistindo em lavar os pés assinala evidentemente a humildade daquele que acolhe, mas também a prática mesma da caminhada e da viagem. É preciso, portanto, apontar desde agora a associação entre hospitalidade e viagem, que denota um senso “hoteleiro”, portanto comercial da hospitalidade. Pois, nós veremos, a passagem do dom a economia se faz principalmente pela monetarização das instituições de acolhimento. (BOUDOU, 2017, p. 116)³²

A hospitalidade deixa de ser um dom aristocrático e passa a responder a uma urgência de acolher os necessitados, se convertendo em uma política de assistência. Entretanto, com isso também nasce a noção de que a hospitalidade encoraja a mendicância e que seria preciso controlar os pobres, os estrangeiros e os vagabundos, ou seja, encontrar um equilíbrio entre a

³¹ No original: “Hospitality extends to equals. Equality once recognized, the guest is led over the threshold into the house. The relationship is protected by the God common to both guest and host. The fraternal sharing that takes place over the grave of a Christian martyr occurs under the sign of peace. Peace meant conspiracy in the acceptance of martyrdom, and union with the one who has already joined the Lord through a violent death”. Tradução minha.

³² No original: « Le geste d’Abraham puis de Jésus, consistant à laver les pieds signale bien sûr l’humilité de l’accueillant mais aussi la pratique même de la marche et du voyage. Il faut donc relever dès maintenant l’association entre hospitalité et voyage, qui dénote un sens « hôtelier », donc commercial, de l’hospitalité. Car, nous le verrons, le passage du don à l’économie se fait principalement par la monétarisation des institutions d’accueil ». Tradução minha.

abertura e o fechamento o que resulta, na verdade, em um cerceamento da liberdade e da hospitalidade. Dessa forma, nasce a noção de privatização da hospitalidade, permitindo que se pense a hospitalidade a partir da economia. Segundo Boudou, a hospitalidade perde seu caráter público e converte-se em algo estritamente comercial, pautada pelas relações de negócios (BOUDOU, 2017, p. 125).

Nesse sentido, é a partir dessa base comum que a discussão sobre a tradição da hospitalidade se desenvolve ao longo de toda modernidade, sempre oscilando entre a abertura e o fechamento, a caridade e a economia. Para Grassi, a hospitalidade vai perdendo o seu caráter mítico, incondicional e diluindo-se na condicionalidade das leis, da política e da economia (GRASSI, 2011, p. 53). Nas palavras da autora:

Gesto de compensação, a hospitalidade implica portanto, obrigatoriamente, a penetração num espaço e a instalação de um ritual de acolhida. Para o hospítus, o hóspede de passagem, trata-se de ser admitido na soleira e, depois, no interior. O espaço a ser penetrado pode ser um espaço geográfico – em seus dois componentes, urbano e doméstico – ou um espaço psíquico – a penetração num território, o território do outro. Os dois são ligados, pois, no mais das vezes, todo território geográfico implica um território da alteridade. O gesto de hospitalidade não é nem confortável nem espontâneo. Na origem, no mundo greco-romano, ele resulta de um dado político e social ligado ao status do estrangeiro na cidade. O gesto responde sempre a mesma pergunta: como proteger um indivíduo que se acha no exterior de sua cidade ou de seu país, privado de seus direitos? Como proteger cidade e país de qualquer amálgama perigoso com o estrangeiro? O *status* outorgado ao hóspede responde a isso. Ambíguo, o gesto é ao mesmo tempo condicional e incondicional, profano e sagrado. (GRASSI, p. 45, 2011)

O que Derrida faz, entretanto, é procurar voltar-se para esses elementos fundamentais e míticos da hospitalidade, pensando a partir dos elementos greco-romanos da tradição e ancorando-se também na ideia cristã de acolhida. Para ele, essas são as peças fundamentais de onde se deve partir para qualquer discussão sobre o tema.

2.2 As impossibilidades de uma Hospitalidade Incondicional

Ao falar de profano e sagrado, Derrida, ao invés de voltar-se para o exemplo aristocrático presente em quase toda cultura greco-romana da acolhida, concentra-se na hospitalidade oferecida por Eumeu e também, na obra *O Sofista*, de Platão, referindo-se ao diálogo entre o Estrangeiro e Teeteto, no momento em que este pede para não ser tratado como parricida, pois “será necessário, para nos defender” – afirma o Estrangeiro – “pôr a

prova a tese de nosso pai Parmênides e, por força, estabelecer que o não-ser é, sob qualquer consideração, e que o ser, por sua vez, de certa maneira não é” (PLATÃO, 2003, p.27).

Para Derrida, a resposta que se segue de Teeteto, apesar de enfraquecida pelas traduções, denuncia o caráter belicoso da questão, ou seja, a questão do estrangeiro é a hipótese revolucionária e trata da guerra interna do *logos*. O filósofo argelino afirma que a questão da hospitalidade é também a questão do estrangeiro, do outro e mais ainda, a questão a partir do lugar do estrangeiro. Retornando a fonte grega da ideia de hospitalidade, Derrida coloca o Estrangeiro como a figura que carrega e que dispõe a questão, ou seja, é como se o Estrangeiro precipitasse a questão intolerável do parricídio e devesse começar contestando a autoridade do chefe, do pai de família, do dono do lugar:

[...] essa é a questão do estrangeiro, a dupla questão, a altercação do pai com o parricida. É também o lugar em que a questão do estrangeiro como questão da hospitalidade articula-se com a questão do ser. (DERRIDA [Entrevistado], p. 9, 2003)

Essa relação do Estrangeiro e da hospitalidade com a “questão do ser” destaca-se também no ensaio *Violência e Metafísica*, no qual Derrida analisa o pensamento de Emmanuel Levinas. Retomando essa fonte grega como base de toda história da filosofia, Derrida refere-se ao movimento platônico de tal maneira

que ele não mais conduz ao sol, mas para além mesmo da luz e do ser, da luz do ser. [...] A criação não é criação a não ser do outro, só é possível como paternidade, e as relações do pai com o filho escapam a todas as categorias da lógica, da ontologia e da fenomenologia nas quais o absoluto do outro é necessariamente o mesmo. (DERRIDA, p. 123-124, 2009)

Dessa maneira, percebe-se que a noção da “luz” e do conhecimento do ser permeia toda essa questão da hospitalidade. Illich também a menciona quando comenta da crença de que os primeiros Gregos povoaram o submundo com espíritos-sombras que emergiram por um tempo na luz do sol. No período Helenístico, a alma foi falada como uma visitante de cima. Ela era colada ao corpo, ou costurada nele. Com asas pegajosas, ela vivia em uma gaiola, uma prisão, na melhor das hipóteses, uma pousada. Existe uma vinculação entre a percepção da impermanência sob o sol e também, na casa do anfitrião (ILLICH, 2001, p.7).

Então, quando Derrida se volta para essa questão da luz e da influência da filosofia grega, entende-se como a forma de manifestação da verdade porque o Ser, ou seja, aquilo que é, o é enquanto verdade, ou melhor, a verdade é verdade enquanto ela é o próprio Ser. Essa alusão com relação à busca da verdade, da “luz” também se apresenta no ensinamento de Heidegger sobre a clareira (o Ser), a quem Derrida refere-se diversas vezes em *Violência e Metafísica*. Heidegger afirma que, quando se está andando em uma floresta fechada, vê-se uma clareira em frente e conforme anda-se em direção a esta, a verdade vai se revelando. A clareira, nessa metáfora representa o Ser (a verdade, ou, no grego *aletheia*). É impossível permanecer na clareira, porque então a luz não permitiria que se enxergasse nada. Entretanto, também não é o caso de permanecer na floresta escura, é o caso de andar em direção à clareira, recebendo a luz do ser sem, contudo, nunca alcançar o Ser (clareira). Para Derrida, essa é a maneira de procurar a resposta para a pergunta, a questão imposta pela hospitalidade.

Na obra platônica *O Político*, é também um estrangeiro que toma a iniciativa da pergunta, da questão temida e intolerável e, por vezes, o estrangeiro é o próprio Sócrates. Em *Apologia de Sócrates*, este se dirige aos seus concidadãos e juízes atenienses advertindo-os de que não falaria o seu idioma, o idioma do direito, da acusação, da defesa. Quando ele o diz - “Mas não por Zeus, Atenienses, não ouvireis discursos como os deles, aprimorados em nomes e verbos, em estilo florido; serão expressões espontâneas, nos termos que me ocorrerem, porque deposito confiança na justiça do que digo; nem espere outra coisa quem quer de vós” –está pedindo para que seja tratado como estrangeiro por causa de seu modo particular de falar, de seu “idioma próprio”³³. Sócrates solicita que assim o tratem porque em Atenas eram garantidos direitos aos estrangeiros. Conforme já analisado anteriormente, o *ksénos*³⁴ (o outro Grego, o estrangeiro aceito) era protegido por Zeus, que é igualmente invocado na retórica socrática, e, conseqüentemente, assim que cruzasse o limiar da cidade teria o direito de asilo reconhecido (PLATÃO, 2008, p.3).

Entretanto, Sócrates queixa-se de não ser tratado sequer como estrangeiro, pois se assim o fosse, teria sido aceito pelo tribunal em sua maneira de falar. Essa passagem marca,

³³ Aqui se faz uma referência à idiossincrasia de um “idioma” entendido metaforicamente como sendo aquele de Sócrates.

³⁴ *Ksénos* é o equivalente a *xenos*, isto é, ao outro grego. Entretanto, aqui utilizamos a variante *ksénos* porque essa é a maneira que se encontra na edição brasileira do livro *Da Hospitalidade*. No livro original, em francês, o termo utilizado por Derrida é *xenos*, mas preferi aqui ser fiel a tradução.

para Derrida, a diferença que existe na questão da hospitalidade oferecida ao Estrangeiro e ao outro absoluto. Mais ainda, essa passagem marca a diferença que existe em toda tradição de hospitalidade entre a figura do Estrangeiro, política e socialmente aceito, e o desconhecido, o outro. Nas palavras de Derrida:

Entre os graves problemas de que tratamos aqui, existe aquele do estrangeiro que, desajeitado ao falar a língua, sempre se arrisca a ficar sem defesa diante do direito do país que o acolhe ou que o expulsa; o estrangeiro é, antes de tudo, estranho à língua do direito na qual está formulado o dever de hospitalidade, o direito ao asilo, seus limites, suas normas, sua polícia, etc. Ele deve pedir a hospitalidade numa língua que, por definição, não é a sua, aquela imposta pelo dono da casa, o hospedeiro, o rei, o senhor, o poder, a nação, o Estado, o pai, etc. Estes lhe impõe a tradução em sua própria língua, e esta é a primeira violência. (DERRIDA [Entrevistado], p. 15, 2003)

Percebe-se, então, que o estrangeiro, o *ksénos*, não é simplesmente o outro absoluto, o bárbaro, o selvagem, o completamente excluído e diferente. De acordo com Derrida, quando Émile Benveniste pretende definir *ksénos*, ele não parte de *ksenía*³⁵ por acaso. Ele inscreve *ksénos* em *ksenía*, ou seja, ele inscreve o estrangeiro no pacto social, nessa aliança coletiva. Com isso, ele quer dizer que não existe estrangeiro antes ou fora do pacto e sim o estrangeiro e o outro, o bárbaro (DERRIDA, 2011, p. 19).

Assim, o *ksénos* indica relações, laços, um contrato de hospitalidade que, de acordo com Derrida, liga ao estrangeiro e liga reciprocamente o estrangeiro, valendo para além do indivíduo, estendendo-se a toda família, ao nome.

Não se trata apenas do elo entre nascimento e nacionalidade; não se trata apenas da cidadania oferecida a alguém que não a tinha anteriormente, mas do direito acordado ao estrangeiro enquanto tal, ao estrangeiro que continua estrangeiro, e aos seus, à sua família, a seus descendentes. (DERRIDA [Entrevistado], p. 21, 2003)

Derrida mais uma vez nos questiona: “a hospitalidade consiste em interrogar a quem chega?” “Ou será que a hospitalidade começa pela acolhida inquestionável, em um duplo apagamento, o apagamento da questão e do nome?” Nesse sentido, Derrida afirma que a questão da hospitalidade é a questão do sujeito e do nome e provoca a reflexão ao perguntar: “O que quer dizer estrangeiro? Quem é o estrangeiro?” Para o filósofo, a tradição sempre

³⁵ No grego, indica pacto ou troca com um grupo.

pensou o estrangeiro a partir da lei e do direito. Uma reflexão sobre a hospitalidade, nos diz Derrida, pressupõe a possibilidade de uma delimitação rigorosa das fronteiras entre o familiar e o não-familiar, entre o estrangeiro e o não estrangeiro, entre o cidadão e o não-cidadão. E assim sendo, entre o público e o não-público, entre o espaço público ou político e o estar em casa individual ou familiar (DERRIDA, 2016, p. 31).

Essa ideia remete tanto a questão de Sócrates, discutida acima, quanto a de Édipo. Quando este chega a Colona, após ter sido exilado por ter cometido parricídio e incesto, apoiado no braço da filha-irmã Antígona, roga para saber se lhe podem oferecer abrigo e uma estada hospitaleira.

O coro apostrofa Édipo. Dirige-se ao estrangeiro que carrega um segredo terrível. O que ele sabe coloca-o fora da lei, situa-o antecipadamente fora da lei: Édipo incestuoso e parricida, cena tão conhecida que deveríamos ler sob um novo ângulo. Qual? O que é um ângulo, aqui, nisso que não é mais apenas um triângulo? O ângulo pelo qual se percebe, aqui, uma estranha acusação, uma contra-acusação, um requisitório? Para desculpar-se, para de alguma forma rogar, Édipo acusa, ele acusa alguma coisa e não alguém. Ele denuncia a figura de uma cidade, Tebas. A culpada é Tebas. (DERRIDA [Entrevistado], p. 35, 2003)

Derrida assume, então, que a lei da cidade foi responsável por considerar a Édipo como um fora da lei. Aqui, apresenta-se o indício dessa crítica de Derrida à Lei da Hospitalidade, porque apenas no nome, já se deixa transparecer sua impossibilidade. Seguindo com essa cena de Édipo, Derrida prossegue sua análise afirmando que onde se trata de estrangeiro e de hospitalidade encontra-se corriqueiramente a cena de parricídio. Em seguida, Teseu fica com piedade de Édipo, pois, assim como este, também cresceu no exílio e aventurou-se em terras estrangeiras. Forma-se, assim, um laço entre esses dois estrangeiros, um juramento (DERRIDA, 2016, p.43).

Assim, para Derrida, o hospedeiro torna-se um refém retido, um destinatário detido, responsável e vítima da dádiva de Édipo, um pouco como Cristo faz, ou seja, “este é meu corpo, guardai-o como lembrança de mim”. Faz-se assim do hospedeiro eleito, um refém ligado por um juramento. E ele não se vê ligado por um juramento que teria espontaneamente realizado e, sim, por uma jura a qual se vê obrigado, imposto. Engajado diante do deus, designado pela simples palavra de Édipo (DERRIDA, 2016, p.45).

Grassi também comenta essa vinculação da hospitalidade ao divino. Na cultura greco-romana, acreditava-se que os deuses disfarçavam-se de hóspedes para testar a hospitalidade

dos seus súditos. “Pode ser um deus que desce do céu para nós”, frase retomada mais tarde pela obrigação da hospitalidade cristã “pois é graças a ela que alguns, sem o saber, acolhem anjos”(GRASSI, 2011, p.51)

Segundo Iván Trujillo, a partir da investigação linguística de Émile Benveniste, sabemos que o estranho, o inimigo pode ser também o hóspede. Tudo o que pode ou não marcar a diferença entre eles depende de um talvez. Assim, pode ser e pode não ser que um e outro estejam sempre ligados por essa diferença, inclusive quando parece que se sabe quem é o amigo e quem é o inimigo (TRUJILLO, 2007, p. 131).

Em Derrida essa íntima relação entre hospitalidade e hostilidade aparece em suas considerações ilustrada por Édipo. (DERRIDA, 2003, p. 41). Assim como Trujillo, Derrida parte da análise linguística de Émile Benveniste e também das derivações latinas de estrangeiro (*hostis*) para pontuar essa questão do *ksénos* recebido tanto como hóspede quanto como inimigo.

Mas poderíamos dizer também que não há talvez hostilidade sem hospitalidade. Como se o mais difícil fora atravessar uma sem atravessar a outra. E se esta dificuldade teve lugar desde o começo de uma e de outra, ao despontar tanto uma como outra, então tudo poderia suceder ou chegar ao umbral. (TRUJILLO, p.145, 1970)³⁶

Na análise de Trujillo, muitos desses umbrais ou fronteiras se encontram hoje em fase de desestruturação e de reestruturação. Isso se mostra claro quando Derrida coloca que:

[...] uma reflexão sobre a hospitalidade pressupõe, entre outras coisas, a possibilidade de uma delimitação rigorosa das soleiras ou fronteiras: entre o familiar e o não-familiar, entre o estrangeiro e o não-estrangeiro, entre o cidadão e o não-cidadão. Mas primeiramente entre o privado e o público, o direito privado e o direito público. (DERRIDA [Entrevistado, p. 43, 2003])

Isso acontece quando, e tanto Derrida (DERRIDA, 2016, p. 47) quanto Trujillo (TRUJILLO, 2007, p. 146) utilizam aqui o mesmo exemplo³⁷, um Estado infringe publica e

³⁶ No original: Pero podríamos decir también que no hay quizá hostilidad sin hospitalidad. Como si lo más difícil fuera atravesar una sin atravesar la otra. Y si esta dificultad tuviera lugar desde el comienzo de una y de otra, al despuntar tanto una como otra, entonces todo podría suceder o llegar en el umbral.

³⁷ Derrida e Trujillo referem-se ao fato do governo alemão ter proibido em todo território nacional, na época da publicação do livro *Da Hospitalidade*, mais de 200 redes que divulgavam e incentivavam a pornografia. Quando Derrida cita esse exemplo, apesar de controverso, coloca em questão a maneira pela qual, utilizando a justificativa de razão de Estado, é possível ao Governo e as instituições interferirem para protegerem o território, a população e a soberania.

politicamente a esfera do que pode ser considerado privado para combater algo como a pornografia na internet. Em uma época em que a problemática da hospitalidade chega por e-mail e internet, no momento em que o Estado se dá ao direito de interceptar a comunicação dos indivíduos, ele está entrando em um território perigoso, pois entra em causa o traçado da fronteira, do limiar.

A partir do momento em que o Estado, ou qualquer autoridade pública, passa a controlar as pessoas, ou melhor dizendo, se dá ao direito de controlar as pessoas, todo elemento da hospitalidade se encontra perturbado. Esse elemento de hospitalidade se encontraperturbado porque o *chez soi*³⁸, no qual a soberania deveria ser minha e não do Estado, foi violado. Quando o meu *chez soi* se encontra sob controle de alguma autoridade que não a minha, ocorrendo aí uma violação do inviolável, a reação prevista, de acordo com Derrida, seria privatizante, xenófoba: não dirigida contra o estrangeiro enquanto tal, mas, paradoxalmente, ao totalmente outro, ao elemento desconhecido que ameaça a minha autoridade enquanto hospedeiro. Começa-se por considerar, então, o estrangeiro indesejável, e virtualmente como inimigo, quem quer que pisoteie a soberania daquele que hospeda. O hóspede³⁹ torna-se um sujeito hostil (DERRIDA, 2016, p. 53).

Mas, como nos diz Trujillo, esse desencadeamento não se produz se não desde dentro, a partir de um encadeamento. O resultado é que protegendo à própria hospitalidade é que se faz ficar hostil ao outro. Com isso, ao ter direito à própria *ipseidad*, deve-se poder excluir o outro (TRUJILLO, 2007, p.146).

E se resulta que tenho direito ao próprio mediante o direito que publicamente (politicamente) me outorgou o Estado, então o desencadeamento da ipseidad não se produziu senão já desde a intervenção (do aparato) do Estado. Uma lei de inscrição da hospitalidade no direito (na política) desponta aqui sob o signo da pervertibilidade, como um umbral cruzado pelo indissociável e o heterogêneo. É a partir dessa lei que os poderes da política e da politização se estendem a medida que a comunicação, a permeabilidade e a transparência democrática estendem seu espaço e sua fenomenalidade, seu sair à luz. (TRUJILLO, p.146-147, 1970)⁴⁰

³⁸ Entendido aqui como meu “em casa”.

³⁹ No latim *hostis*, que pode ser o estrangeiro recebido como hóspede ou como inimigo.

⁴⁰ No original: Y si resulta que tengo derecho a lo propio mediante el derecho que públicamente (politicamente) me ha otorgado el Estado, entonces el desencadenamiento de la ipseidad no se ha producido sino ya desde la intervención del (aparato del) Estado. Una ley de inscripción de la hospitalidad en el derecho (en la política) despunta aquí bajo el signo de la pervertibilidad, como un umbral cruzado por lo indissociable y lo heterogéneo. Es a partir de esta ley que los poderes de la política y de la politización se extienden a medida que la comunicación, la permeabilidad y la transparencia democráticas extienden su espacio y su fenomenalidad, su salir a la luz.

Dessa maneira, à partir do crescente desenvolvimento da ciência e da tecnologia, crescem também as possibilidades de controle do *chez-soi* de cada um, permitindo uma invasão, isto é, permitindo que se revelem segredos que deveriam ser protegidos. Nessa forma de entender a hospitalidade, seria o direito o responsável por distinguir entre um hóspede e um invasor. Assim, não se conseguiria pensar a hospitalidade, em um sentido mais tradicional e clássico, sem pensar na soberania de si para consigo e, como também não há hospitalidade sem limitação, essa soberania só poderia ser exercida através da prática da violência. Portanto, é preciso submeter à hospitalidade, à acolhida, às boas vindas, a uma jurisdição estrita e limitativa. Ninguém que chega é recebido como hóspede se ele não se beneficia do direito à hospitalidade ou do direito ao asilo. Sem essas leis da hospitalidade, o hóspede só pode introduzir-se em meu *chez-soi* como hóspede abusivo, na concepção tradicional dessa *hostipitalidade*⁴¹ que borra os limites entre o privado e o público.

Pensar a hospitalidade e as contradições que esse conceito contém frente a essas novas interações que surgem, a novas formas também de se relacionar e de governar, é um dos grandes desafios da reflexão sobre o outro. Muitas vezes, de acordo com Derrida, essas questões tomam a forma de rearranjos no direito, de novos textos de lei, mas também de novas ambições que buscam adaptar-se a esse novo mundo e aos novos espaços de hospitalidade.

2.3 O lugar do “outro” na acolhida (in) condicional

Com o surgimento, especialmente no pós-guerra, de milhões de apátridas e refugiados, aqueles expulsos da trindade Povo-Estado-Território, a questão do direito de asilo e da hospitalidade torna-se uma questão ainda mais urgente. De acordo com Giorgio Agamben, se o refugiado representa, no ordenamento do Estado-nação, um elemento tão inquietante, é antes de tudo porque, rompendo a identidade entre homem e cidadão, entre natividade e nacionalidade, ele põe em crise a ficção originária da soberania. Na medida em que se rompe

⁴¹ Derrida utiliza esse termo no artigo de mesmo título (DERRIDA, Jacques. Hostipitality. IN: ANGELAKI: journal of the theoretical humanities. Trad: Barry Stocker and Forbes Morlock. London, volume 5, nº 3, december 2000, p. 3 – 18.) para referir-se a junção da palavra hospitalidade e hostilidade, como se fossem uma só, ao mesmo tempo iguais e diferentes.

a velha trindade Povo-Estado-Território, o refugiado - essa figura sempre marginal na história - merece ser considerado como a figura central dessa nova história política (AGAMBEN, 2015, p. 29). De acordo com o autor:

Convém refletir sobre o sentido dessa análise, que hoje, exatamente há 50 anos de distância, não perdeu nada de sua atualidade. Não só o problema se apresenta na Europa e fora dela, com idêntica urgência, mas no declínio agora irrefreável do Estado-nação e na corrosão geral das categorias jurídico-políticas tradicionais, o refugiado é, talvez a única figura pensável do povo no nosso tempo e, ao menos até quando não for realizado o processo de dissolução do Estado-nação e da sua soberania, a única categoria na qual é hoje permitido entrever as formas e os limites de uma comunidade política por vir. É possível, aliás, que, se quisermos estar à altura das tarefas absolutamente novas que estão diante de nós, tenhamos que nos decidir a abandonar sem reservas os conceitos fundamentais com os quais até o momento representamos os sujeitos do político (o homem e o cidadão com seus direitos, mas também o povo soberano, o trabalhador, etc.) e a reconstruir nossa filosofia política a partir dessa figura. (AGAMBEN, p. 24, 2015)

É por isso que Hannah Arendt propõe a situação de refugiado e de apátrida como paradigma para uma nova consciência histórica. Ela refere-se a esse refugiado que, além de ter perdido todo o direito, cessa de querer assimilar-se a uma nova identidade nacional, pois pode agora contemplar lucidamente a sua condição, ou seja, de que para si a história não é mais um livro fechado e a política deixa de ser o privilégio de uma elite. Ou seja, para Arendt - tanto quanto para Agamben - o refugiado e o apátrida deixam de ser uma figura apenas marginal e passam a ser o foco central, o objeto direto e a figura principal através da qual se poderia reconstruir a política e o direito, isto é, se poderiam repensar os valores e os fundamentos dados até agora. Segundo Arendt, esse refugiado sabe que o banimento dos hebreus na Europa foi seguido por aquele da maior parte dos povos europeus. Dessa forma, o refugiado caçado de país em país, representaria, nesse interpretação, a vanguarda de seu povo (ARENDR, 2012, p. 280).

Derrida em “*Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!*”, também pensa sobre a figura do refugiado e o esgotamento da soberania estatal. Por isso, ele questiona: “Como redefinir então, o direito de asilo?” De acordo com o filósofo, seria preciso redefinir o papel da cidade⁴². Assim, Derrida propõe, como objetivo desse escrito, pensar, ou melhor, repensar o papel da cidade, ou seja, seria preciso uma nova proposta, uma nova forma de analisar a

⁴² Derrida utiliza aqui “*ville*” para referir-se a cidade.

soberania e, a partir disso, considerar o papel das cidades como promotoras de hospitalidade. Para tanto, logo no início de seu escrito, Derrida faz um apelo:

Que se trate do estrangeiro em geral, do imigrante, do exilado, do refugiado, do deportado, do apátrida, da pessoa deslocada (tantas categorias a serem distinguidas prudentemente), nós convidamos essas novas cidades-refúgios a reorientar a política dos Estados, a transformar e a refundar as modalidades de pertencimento da cidade “*cité*” ao Estado, por exemplo, em uma Europa em formação ou em estruturas jurídicas internacionais ainda dominadas pela regra da soberania estatal, regra intangível ou supostamente como tal, mas regra também cada vez mais precária e problemática. (DERRIDA, p. 14, 1997)⁴³

Para Derrida, a cidade-refúgio não é mais simplesmente um dispositivo de novos atributos ou de novos poderes somados a um conceito clássico e imutável da cidade “ville”. Não se trata para ele simplesmente de novos predicados para enriquecer o velho sujeito nomeado cidade. Fica claro aqui, que ele teoriza sobre um outro conceito, um outro direito, uma outra política da cidade. O filósofo segue em seus questionamentos e reafirma a urgência da presente questão ao afirmar que as violências contra essas pessoas, esses “outros”, aumentam cada vez mais em escala mundial.

A figura do Estado, e principalmente o papel do Estado, se esgota em primeiro lugar porque muitas vezes é ele mesmo a causa da violência e em segundo lugar, porque quando não o é, torna-se frequentemente impotente para garantir a proteção e a liberdade dos cidadãos. Desde a primeira guerra mundial, o declínio do Estado-nação como salvaguarda do povo tem se mostrado um fenômeno crescente.

Hannah Arendt identifica dois grandes choques entre as duas grandes guerras que trouxeram à tona a incapacidade das teorias existentes de dar conta dessas “minorias” que surgiram. O primeiro choque foi a abolição progressiva de um direito de asilo, devido a chegada de milhares de apátridas, direito esse que foi “o único direito jamais figurado como símbolo dos Direitos Humanos no domínio das relações internacionais”. O segundo choque acontece quando as autoridades percebem que a chegada massiva desses refugiados e apátridas obrigava-as a renunciarem aos recursos clássicos de repatriamento ou de naturalização (ARENDR, 2012, p. 372).

⁴³ No original: Qu' il s'agisse de l'étranger en général, de l'immigré, de l'exilé, du réfugié, du déporté, de l'apatride, de la personne déplacée (autant de catégories à distinguer prudemment), nous invitons ces nouvelles villes-refuges à infléchir la politique des États, à transformer et à refonder les modalités de l'appartenance de la cité à l'État, par exemple dans une Europe en formation ou dans des structures juridiques internationales encore dominées par la règle de la souveraineté étatique, règle intangible ou supposée telle, mais règle aussi de plus en plus précaire et problématique. [Tradução minha]

A primeira aparição dos refugiados como fenômeno de massa, nos diz Agamben, aconteceu no fim da Primeira Guerra Mundial, quando a queda do império russo, do império austro-húngaro e do império otomano levaram a uma redefinição profunda da ordem demográfica e territorial da Europa. Soma-se a isso, a nova ordem criada pelos tratados de paz ("Minority Treaties")⁴⁴. Esses dois fatores levaram ao deslocamento de mais de dois milhões de pessoas, entre eles russos, armênios, búlgaros e gregos. Incorpora-se a essas massas, a situação explosiva de que 30% das populações desses novos organismos estatais criados pelos tratados de paz a partir do modelo do Estado-nação constituíam minorias que deveriam ser tuteladas por uma série de tratados internacionais. Esse era o caso na Iugoslávia e na Tchecoslováquia. Alguns anos mais tarde, as leis raciais na Alemanha e a guerra civil na Espanha disseminaram pela Europa mais um novo contingente de refugiados (AGAMBEN, 2015, p. 24).

As condições modernas de poder transformaram a soberania nacional em algo inviável. Com o advento do imperialismo e dos movimentos de unificação étnica, a possibilidade de estabilidade do sistema europeu de Estados-nações foi enterrada de vez. Nenhum deles adviera diretamente da tradição e das instituições dos próprios Estados-nações. Sua desintegração interna só começou após a Primeira Guerra Mundial, em consequência do surgimento das minorias criadas pelos tratados de paz, e do movimento crescente de refugiados, resultado de revoluções.

De acordo com Arendt, o surgimento da condição mundana de inúmeros grupos de pessoas que passaram a ser caracterizadas como "minorias", se deu perante o resultado de entraves etno-políticos das guerras mundiais do século XX. O estável estado de instabilidade que demarcava o âmbito de uma Europa sempre à beira de um colapso de destruição em massa resulta na migração de diversos grupos humanos, que, na esperança de consolidar suas liberdades de expressão ou simplesmente a manutenção de suas sobrevivências, abandonavam seus países de origem. Isso determinou um destino insólito a esses grupos: além de não terem

⁴⁴ Os "Minority Treaties" ou Tratados de Minorias são responsáveis por conferir direitos básicos a todos os habitantes de um país, sem discutir raça, nacionalidade, língua ou religião. Tem-se registro de sua utilização desde a Paz de Westfália, também conhecida como "Os Tratados de Münster e Osnabrück, responsáveis por colocar um fim a Guerra dos Trinta Anos. Após o fim da Segunda Guerra Mundial, utilizou-se desse instrumento para se lidar com os problemas dos povos deslocados. Cita-se, como exemplo desses Tratados, o Tratado de Saint-Germain-en-Laye, assinado em 1919. Este desmembra o Império dos Habsburgos e o transforma em diversos Estados novos, reunindo na Tchecoslováquia, por exemplo, além dos tchecos e dos eslovacos, minorias importantes como a alemã e a húngara. Outro Tratado a ser citado, é o Tratado de Trianon. Assinado em 1920, ele retira dois terços do território da Hungria, deixando milhões de húngaros em terra estrangeira.

mais lares, agora já não detinham mais qualquer espécie de direito, por terem perdido seus direitos humanos (ARENDDT, 2012, p. 300).

Segundo Gustavo de Lima Pereira no livro *A Pátria dos sem pátria: Direitos Humanos e Alteridade*, a crise da efetividade dos direitos humanos, refletida pela dimensão apropriativa do olhar objetificante que se tem em relação ao outro, deságua na intolerância humana para com as diferenças (PEREIRA, 2011, p. 60). Nesse sentido, como fala Arendt, a tentativa de resolver o problema da Europa oriental e meridional criando Estados-nações e introduzindo tratados de minorias era um grande erro. Se já era duvidoso estender uma forma de governo que, mesmo nos países de antiga e estabelecida tradição nacional, não dava conta de resolver os novos problemas que surgiam, era ainda mais duvidoso que essa forma de governo pudesse ser aplicada em uma região onde não existiam nem a homogeneidade da população e nem a fixação do solo, condições essenciais para a possibilidade do surgimento de Estados-nações (ARENDDT, 2012, p. 373).

De acordo com Pereira, a instituição dos tratados simbolizou claramente a diferença entre cidadãos nacionais e minorias. Estes eram pessoas que necessitavam de uma lei de excessão (na forma de tratados de paz) por serem diferentes das identidades dominantes. Nem por um instante se pôde notar o direito à hospitalidade perante estrangeiros, tão sonhado por Kant no seu projeto de Paz Perpétua (PEREIRA, 2011, p. 62).

Por esses motivos, pensar que se poderiam criar Estados-nações pelos métodos dos Tratados de Paz era, no mínimo, questionável. O próprio mapa etnográfico da Europa já denunciava isso, pois a diversidade étnica presente nesses territórios era infindável e irreconciliável o que tornava muito difícil para a Europa oriental aderir a essa forma de governo.

O que os tratados fizeram foi, na verdade, aglutinar diversos povos em um só Estado, outorgando a alguns o *status* de “povos estatais” e lhes confiando o governo, isto é, o que aconteceu foi um desrespeito completo com a diversidade existente. Com isso, supunha-se que os outros povos nacionalmente compactos, tais como os eslovacos da Tchecoslováquia e os croatas e eslovenos da Iugoslávia, chegariam a serem parceiros no governo. Ideia essa, que falhou miseravelmente. Com os povos que sobraram, foram criadas as nacionalidades chamadas de minorias, o que acrescentou ao encargo desses novos Estados o problema de

observar regulamentos especiais e impostos diferenciados para uma pequena parte de sua população.

Como resultado, os povos não agraciados com Estados, fossem “minorias nacionais” ou “nacionalidades”, consideraram os Tratados um jogo arbitrário que dava poder a uns, colocando em servidão os outros. Os Estados recém-criados, por sua vez, que haviam recebido a independência com a promessa de plena soberania nacional, acatada em igualdade de condições com as nações ocidentais, olhavam os Tratados das Minorias como óbvia quebra de promessa e, como prova de discriminação, uma vez que somente os novos Estados, e nem mesmo a Alemanha derrotada [com exceção do território da Silésia oriental, dividida em 1920 com a Polônia em decorrência do plebiscito], ficavam subordinados a eles. (ARENDDT, p. 374, 2012)

Para complicar ainda mais essa situação, os chamados “Tratados de Minorias” protegiam apenas aquelas nacionalidades que estavam presente, em número considerável, em pelo menos dois Estados sucessórios. Dessa forma, outro grupo, ainda mais “outro”, ainda mais exilado, se formava. Esse grupo era composto por aquelas outras nacionalidades sem governo próprio e concentradas em um só país, situação essa que os deixava à margem de qualquer direito. Além disso, tornava-se natural às nacionalidades serem desleais com o governo que lhes fora imposto, e aos governos, oprimirem suas nacionalidades do modo mais eficiente possível. De acordo com Arendt, “os representantes das grandes nações sabiam demasiado bem que as minorias existentes num Estado-nação deviam, mais cedo ou mais tarde, ser assimiladas ou liquidadas”. Dessa maneira, para esse grupo exilado, privado de seu próprio governo nacional e sem a possibilidade de poder usufruir dos direitos humanos, a verdadeira liberdade só poderia ser alcançada através da completa emancipação nacional, pois os tratados de paz nada mais eram do que um jogo arbitrário que estabelecia as relações entre senhores e servos (ARENDDT, 2012, p. 306).

Para Agamben, é preciso considerar essa formulação que liga indissolavelmente os destinos do direito do homem e o destino do Estado nacional moderno, de modo que o declínio de um implique diretamente o declínio de outro. O ponto interessante a ser analisado aqui é que a figura do refugiado, essa figura que justamente deveria ter encarnado por excelência os direitos do homem, assinala, na verdade, a sua ruína (AGAMBEN, 2015, p. 26).

Segundo a interpretação de Hannah Arendt feita por Lafer, a convergência entre os direitos humanos e os direitos dos povos baseava-se no pressuposto de que o padrão de normalidade era a distribuição dos seres humanos entre os Estados de que eram nacionais, padrão esse que foi colocado em questão pelas realidades históricas do primeiro pós-guerra.

Assim, a concepção dos direitos do homem arruina-se quando se depara com a realidade de seres humanos que possuem somente sua humanidade como característica (LAFER, 1997, p. 58).

Para Arendt o conceito de direitos humanos desmoronou no mesmo instante em que aqueles que diziam acreditar nele se confrontaram pela primeira vez com seres humanos que haviam realmente perdido todas as outras qualidades e relações específicas - exceto que ainda eram humanos. O mundo não viu nada de sagrado na abstrata nudez de ser unicamente humano (ARENDR, 2012, p. 333). A análise de Pereira é pontual nesse sentido:

A humanidade, tendo muitas vezes sua imagem concebida como uma família de nações, finalmente se deparava com essa realidade, mas de forma avessa a qualquer ideal humanitário. Uma pessoa expulsa de uma comunidade encontrava-se expulsa de toda a família de nações. Ser expulso de um país era ser expulso do mundo. O ser-que-está-no-mundo passa a ser o ser-que-tangencia-o-mundo em suas arestas; o vazio de ser que preenche a crise de sentido da humanidade. É a redução do outro a nada; o legítimo não-ser ontológico, tão oprimido por toda a história da racionalidade ocidental, desde seu limiar [...] (PEREIRA, p. 72, 2011)

No sistema de Estados-nações, os direitos sagrados e inalienáveis do homem mostram-se desprovidos de toda tutela no momento em que se percebe ser impossível encaixá-los como direitos do cidadão de um Estado. Essa impossibilidade está implícita, analisa Agamben, no próprio título da Declaração de 1789: *Déclaration des droits de l’homme et du citoyen*⁴⁵, na qual, fica ambíguo se os dois termos “d l’homme” e “du citoyen” nomeiam duas realidades distintas ou se, na verdade, o primeiro termo já está contido no segundo.

Que, para algo como o puro homem em si mesmo, não exista, no ordenamento político do Estado-nação, um espaço autônomo é evidente no mínimo pelo fato de que o estatuto do refugiado foi sempre considerado, mesmo no melhor dos casos, como uma condição provisória, que deve levar ou à naturalização ou à repatriação. Um estatuto estável do homem em si mesmo é inconcebível no direito do Estado-nação. (AGAMBEN, p. 28, 2015)

Diversos comitês internacionais foram criados para tentar resolver o problema dos refugiados e dos apátridas nesse cenário conturbado. Entretanto, tanto os Estados quanto a Sociedade das Nações, e posteriormente a ONU, conforme comenta Agamben e Arendt, falharam em encontrar tal solução. Todas as vezes que os refugiados deixam de ser um problema isolado para se tornarem um fenômeno de massa, tanto as organizações quanto os

⁴⁵ Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão.

Estados malgrado as evocações solenes dos direitos inalienáveis do homem, demonstraram-se absolutamente incapazes não apenas de resolver a situação, mas também, de enfrentá-la de forma apropriada. O resultado foi à transferência da responsabilidade para polícia e as organizações humanitárias (AGAMBEN, 2015, p. 29-30); (ARENDR, 2012, p. 376-378).

De acordo com Pereira, a questão dos apátridas e dos refugiados representa uma crise na percepção de Estado-nação porque a existência desses grupos é capaz de gerar um curto-circuito na ficção que enseja a passagem do nascimento à nacionalidade, demonstrando a vida nua⁴⁶ que está obscurecida na criação do estado de direito:

Assim sendo, apesar de reconhecida a indeportabilidade de uma pessoa, por meio de tratados, na prática isso não impedia um Estado de expulsá-la de suas fronteiras limítrofes. Este “homem sem Estado” - um legítimo “fora da lei” - era agora tido como uma anomalia que não adentrava na estrutura legislativa normal de nenhum país. Ele agora estava sujeito ao arbítrio a polícia, que não hesitava em cometer atos ilegais para diluir o número de indesejáveis no país. (PEREIRA, p. 63, 2011)

Mais uma vez se demonstra a ambivalência da Declaração Universal dos Direitos do Homem e do Cidadão. Isso porque, a Declaração foi um marco histórico referencial que influenciou e conferiu muitas das diretrizes da Declaração de 1948⁴⁷ e trouxe a boa parte da humanidade à percepção de que todas as leis futuras se baseariam nos seus ideais, e que nenhuma lei especial seria necessária para proteger pessoas ameaçadas por arbitrariedades estatais. Mas a aporia já se instaura desde a sua confecção, pois no próprio título da Declaração já está, implicitamente, instituída uma diferenciação, dando margem a uma interpretação que sugere a concepção de “homem” e a concepção de “cidadão” como duas realidades dissociadas (PEREIRA, 2011, p. 71).

Dessa maneira, não está claro se o intento da Declaração seria o de estabelecer um sistema unitário, onde um termo está contido no outro ou qual tipo de relação existe entre nascimento e nacionalidade parecendo, até mesmo, reforçar a diferença entre “ser humano e cidadão”. Isso demonstra o nível de importância atrelada à ideia de “nacionalidade” como porta de acesso primordial na garantia dos direitos fundamentais. Dessa maneira:

⁴⁶ Conceito discutido ao longo do livro de Agamben, *Homo sacer: O poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: Editora UFMG 2004; e que será explicitado mais adiante.

⁴⁷ A Declaração Universal dos Direitos Humanos foi adotada no dia 10 de dezembro de 1948 e inspirada na Declaração de 1789 (resultado da Revolução Francesa e do pensamento Iluminista).

Ter pátria significa ter ao menos uma porta de acesso ao direito. A configuração e formatação de toda ideia de estado de direito está vinculada à ideia de nacionalidade. A “nacionalidade é uma ficção criada pela humanidade, atrelada a ideia de “cidadania”, que surgiu na idade antiga, onde apenas eram considerados cidadãos homens proprietários de terras. Mulheres, crianças, estrangeiros e escravos, por óbvio, não eram considerados cidadãos. Hoje em dia, a ficção da nacionalidade é o vínculo jurídico de direito público interno entre uma pessoa e um Estado. (PEREIRA, 2011, p. 47)

Ainda segundo Pereira, a ficção da nacionalidade é o emblema determinante dos Direitos Humanos e, por isso, representa o seu ponto cego, visto que os instrumentos de proteção internacional têm uma séria dificuldade com a figura do ser humano que não detém ou que perdeu sua nacionalidade (PEREIRA, 2011, p. 49).

Segundo Agamben não ter pátria significa ter apenas a simples vida natural, a vida nua. Isto é, “a simples zoé como tal”. Nesse caso, é o equivalente ao limbo jurídico, onde nenhum Estado-Nação poderia ser, efetivamente, responsabilizado por qualquer afronta às garantias fundamentais dos apátridas e, tampouco, responsabilizado pela total indiferença com a qual se lida com eles. Assim, essa vida nua está incluída no ordenamento jurídico pela exclusão (AGAMBEN, 2004, p. 9).

Isso quer dizer, segundo Pereira, que a exclusão do apátrida se dá pelo próprio modo de formatação do estado democrático de direito, confeccionado desde os gregos até a democracia moderna, e que só lida com a figura do apátrida como “resto da história” (PEREIRA, 2011, p. 50). Com isso, conforme vimos ao longo do primeiro capítulo no pensamento de Rousseau, a fundação do Estado não elimina de forma absoluta o estado de natureza, na medida em que o poder soberano atua justamente como aquele que procura preservar o patamar de vida nua, isto é, vida exposta à morte a qualquer momento.

Entretanto, o que acontece na prática é a atuação do poder soberano como instância capaz de determinar e de traçar o limite entre a vida protegida e a vida exposta à morte. Para Agamben, a vida nua é a vida que é protegida pelo sistema jurídico e simultaneamente, abandonada. Aquela vida onde sua existência ou não existência é indiferente para o sistema (AGAMBEN, 2004, p. 123).

Na interpretação de Agamben feita por Pereira, o que mais chama atenção na tese de Agamben não é nem a constatação de uma circunstância onde vidas são consideradas obsoletas, mas sim no fato de as pessoas em geral não perceberem que é do Estado o poder de definir qual vida é digna de ser vivida e qual não é. Como se, no momento em que o direito é

fundado, e aqui encontram-se tanto a opinião de Agamben quanto de Derrida, funda-se também uma violência⁴⁸ (PEREIRA, 2011, p. 65).

Por toda essa situação, é que Derrida reavalia os papéis específicos dos Estados, das Uniões, Federações e Confederações estatais de um lado e da cidade, de outro (DERRIDA, 1997, p. 23). De acordo com o filósofo no livro *Adeus a Emmanuel Levinas*, milhões de "sem documentos" e de "sem domicílio fixo" exigem ao mesmo tempo um outro direito internacional, uma outra política de fronteiras, uma outra política do humanitário e um engajamento humanitário que efetivamente se mantenha para além dos interesses do Estado-nação (DERRIDA, 2004, p. 119). Há, portanto, segundo Derrida, uma chance para pensar a hospitalidade das cidades se for possível concordar e reconhecer com Arendt que o direito internacional resta atualmente limitado por tratados entre Estados soberanos:

Se o nome e a identidade de alguma coisa como a cidade "*ville*" têm ainda um sentido e restam o objeto de uma referência pertinente, uma cidade pode então se elevar acima dos Estados-nações ou ao menos libertar-se deles em limites a determinar, para tornar-se, segundo uma nova acepção da palavra, uma *cidadefranca* "*ville franche*" quando se trata de hospitalidade e refúgio? A franqueza em geral tinha designado o status de imunidade ou de isenção às vezes relacionado, precisamente como um direito de asilo, a certos lugares (diplomáticos ou religiosos) onde se podia retirar-se para escapar a toda perseguição injusta. (DERRIDA, p.25, 1997)⁴⁹

De acordo com Pereira, a postura construtora da "nação" se reproduz pela negação da diversidade, traduzindo-se na rendição da cultura minoritária em nome da cultura majoritária (PEREIRA, 2011, p. 99). Nesse sentido, Derrida aponta como imperativa essa tarefa – a de reconsiderar o papel da cidade – pois, cada vez menos o direito de asilo é respeitado na Europa. Utilizando-se do exemplo dado pelo filósofo argelino, na França das décadas de 80 e 90, as rejeições do governo aos pedidos de asilo cresceram exponencialmente. E isso acontecesse sendo a França um dos Estados mais abertos a refugiados que outros países da Europa. Entretanto, essa "abertura" para o outro não tem uma motivação "ética", como nos diz Derrida no sentido da lei moral ou da lei da hospitalidade. Isso só acontece, na verdade,

⁴⁸ Tema explorado ao longo do primeiro capítulo.

⁴⁹ No original: Si le nom et l'identité de quelque chose comme la ville ont encore un sens et restent l'objet d'une référence pertinente, une ville peut-elle alors s'élever au-dessus des États-nations ou du moins s'en affranchir dans des limites à déterminer, pour devenir, selon une nouvelle acception du mot, une ville franche quand il s'agit d'hospitalité et de refuge? La franchise en général avait désigné le statut d'immunité ou d'exemption parfois attaché, précisément comme un droit d'asile, à certains lieux (diplomatiques ou religieux) où l'on pouvait se retirer pour échapper à toute poursuite injuste. [Tradução minha.]

quando esses estrangeiros podem ser utilizados para beneficiar o Estado, seja de forma política ou econômica. Observou-se isso, por exemplo, ao longo dos anos 60, quando uma explosão econômica aliada a baixa natalidade francesa se converteu em uma necessidade maior de trabalhadores imigrantes. Mas, torna-se importante destacar que, mesmo assim, o direito de asilo - no qual se inspira a constituição francesa - não é mais que um evento recente bastante restritivo⁵⁰ (DERRIDA, 1997, p. 26-27).

A Constituição Francesa de 1946 não define e não acorda o direito de asilo às pessoas perseguidas por causa de sua “ação em favor da liberdade”, ou seja, não é aplicada para proteger o refugiado político. É só mais tarde, em 1954 quando a França assina a Convenção de Genebra de 1951, que ocorre a ampliação da definição do refugiado político. Trata-se então, de todas as pessoas obrigadas a se exilarem porque “suas vidas ou suas liberdades se encontram ameaçadas em razão de sua raça, de sua religião ou de suas opiniões políticas”. Contudo, mesmo que seja uma ampliação considerável, esta Convenção de Genebra está ainda muito longe do cosmopolitismo definido pelo famoso texto de Kant⁵¹ sobre o direito de hospitalidade universal (ARENDRT, 2012, p. 380).

Como pontua Derrida, há sempre uma grande diferença entre a generosidade dos grandes princípios do direito de asilo herdados da Revolução Francesa e a aplicação efetiva desses princípios em uma realidade histórica. Quando aplicados à realidade, no caso, aos seres humanos que perderam tudo, muitas vezes mesmo o seu título de apátrida, esses princípios estão sempre contidos e limitados por restrições jurídicas implacáveis (DERRIDA, 2016, p. 74). Nisso, consiste a constante crítica de Derrida a ideia de hospitalidade prevista – e imposta – pelas leis. Essa crítica se faz muito presente na análise de Derrida sobre o pensamento de Levinas. Em *Violência e Metafísica*⁵², Derrida coloca que a hospitalidade levinasiana, em seu sentido mais clássico, perpassa a ideia do rosto. Para Levinas, é como se o rosto garantisse a autenticidade do “outro”. Segundo Derrida, a ideia de hospitalidade em Levinas só pode acontecer quando é possível se reconhecer no rosto do outro, e sobretudo reconhecer Deus no

⁵⁰ Nessa passagem, os dados utilizados remontam a situação até as décadas de 80 e 90. Isso, porque são as mesmas épocas as quais Derrida, Hannah Arendt e Agamben fazem referência. Optou-se por manter a fidelidade a esses aurores.

⁵¹ KANT, Immanuel. *À Paz Perpétua*. Porto Alegre: L&PM, 1989.

⁵² Ensaio presente IN: DERRIDA, Jacques. *A Escritura e a Diferença*. São Paulo: Perspectivas, 2009.

rosto do outro. Torna-se pertinente então o pensamento de Haddock-Lobo com relação a Levinas:

o amor também é forte como a morte. Mas este não é uma força que pode afastar a morte inscrita em meu ser, porém uma força que me permite olhar para aquele a quem amo, mais amado que meu próprio ser. O amor se define a partir da morte, da morte primeira, pode impulsionar a filosofia em seu deslocamento para fora do eixo ontológico. Por excelência, o amor é o fato de que “a morte do outro me afeta mais que a minha e mais ainda o amor ao outro é a emoção da morte do outro, meu acolhimento de outrem, e não angústia da morte que me aguarda, o que significa que nós encontramos a morte no rosto do outro. (HADDOCK-LOBO, p. 104, 2006)

De acordo com a interpretação de Boudou sobre Levinas e Derrida:

É difícil aqui separar o pensamento de Derrida do de Levinas [...] Ele impõe a igualdade mas, como Derrida nos mostra, pode também introduzir a violência sob a forma do “jurídico-político”. Ora, a dissimetria primeira, o eu sujeito, hóspede ou refém do Outro, também pode conter uma violência a qual o terceiro devia responder. Em suma, com o Outro, como com o terceiro, não escapamos do risco de violência. Por um lado, a hospitalidade incondicional, porque se abre para a vinda do Outro sem discriminar o amigo do inimigo, sem cálculo nem precaução, expõe a uma possível violência, a uma “pura caridade mortal”. Por outro lado, também há violência no lado da hospitalidade condicional, porque discrimina, escolhe (e, portanto, exclui), interroga e interpela. A dupla restrição no seio do texto de Levinas que Derrida revela, age da mesma maneira para o seu próprio conceito de hospitalidade: até “tornar-se jurídico-político” da Lei da hospitalidade, que a perverte ao torná-la possível. (BOUDOU, p. 205 - 206, 2017)⁵³

Nesse sentido, para Derrida, a necessidade de um rosto, de um aviso, de uma transcendência, desencadeia a violência, pois o amor ao totalmente outro não deve passar por nenhuma condição, isto é, não se deve amar por escolha ou predileção. E é essa noção de amar por dever, e conseqüentemente da hospitalidade como dever, que está presente nas leis, como no caso da França, levando o acolhimento para o âmbito do político-jurídico. Por isso, se torna tão importante a distinção feita por Derrida entre a Lei da hospitalidade incondicional e as leis da hospitalidade (DERRIDA, 2009, p. 162).

⁵³No original: Difficile ici de séparer la pensée de Derrida de celle de Levinas [...] Il impose l'égalité mais, comme Derrida le montre, il peut aussi introduire la violence sous la forme du “juridico-politique”. Or la dissymétrie première, le moi sujet, hôte ou otage de l'Autre, peut contenir également une violence, à laquelle le tiers devait répondre. En somme, avec l'Autre, comme avec le tiers, on n'échappe pas au risque de la violence. D'une part, l'hospitalité inconditionnelle, parce qu'elle ouvre à la venue de l'Autre sans discriminer l'ami de l'ennemi, sans calcul ni précaution, expose à une violence possible, à une “pure charité mortelle”. D'autre part, il y a violence également du côté de l'hospitalité conditionnelle, parce qu'elle discrimine, choisit (et donc exclut), interroge et interpelle. La double contrainte au coeur du texte de Levinas que Derrida met au jour, joue de la même façon pour son propre concept d'hospitalité: même “devenir juridico-politique” de la Loi de l'hospitalité, qui la pervertit tout en la rendant possible. [Tradução minha.]

2.4 A Lei da hospitalidade e as leis da hospitalidade

Essa distinção entre A Lei da hospitalidade e as leis da hospitalidade marca o seu ponto de colisão, isto é, a diferença feita entre as duas leis (A Lei e as leis) as opõe irreconciliavelmente. A Lei, em sua singularidade universal se difere de uma pluralidade (as leis). Não se trata de uma dispersão, mas de uma multiplicidade estruturada, ou seja, ela opõe a Lei da hospitalidade, que seria a hospitalidade universal, às diferentes formas que a questão da hospitalidade se faz presente nas leis dos Estados.

Portanto, essa Lei da hospitalidade, a hospitalidade pura, consiste em acolher aquele que chega antes de lhe impor qualquer condição, antes de saber e de indagar o que quer que seja, ainda que seja um “nome” ou um “documento” de identidade. Mas ela também supõe que se dirija a ele, chamando-o e reconhecendo-lhe um nome próprio. A hospitalidade consiste em fazer tudo para se dirigir ao outro, perguntando seu nome, mas evitando que essa pergunta, ou qualquer outra pergunta, se converta em uma condição. Apesar dessa diferença ser extremamente sutil, ela é fundamental. De acordo com Derrida, em entrevista concedida ao *Le Monde Diplomatique* e transcrita no livro *Papel-Máquina*, essa é a “questão que se coloca no limiar do em-casa e no limiar entre duas inflexões. Uma arte e uma poética, mas também toda uma política depende disso, toda ética se decide aí” (DERRIDA, 2004, p. 250).

Assim sendo, a Lei da hospitalidade incondicional só poderia acontecer se houvesse a transgressão dos limites, dos limiares sempre impostos. Seria preciso transgredir o próprio nome, a pergunta, a necessidade de um rosto e de um anúncio. Seria preciso aceitar o mentir para proteger, deixando de lado toda ética kantiana do dever e do imperativo categórico e, também, toda fundação do pacto social. Segundo Derrida, seria como se a Lei da hospitalidade exigisse transgredir todas as leis da hospitalidade (DERRIDA, 2016, p. 63). Trata-se então, de uma hierarquia na qual a Lei está acima das leis, ou seja, a Lei é ilegal, transgressiva, lei acima das leis e lei fora das leis.

Dito de outra forma, haveria antinomia, antinomia insolúvel, antinomia não dialetizável entre, de um lado, a lei incondicional da hospitalidade ilimitada (oferecer a quem chega todo o seu *chez soi* e seu *si*, oferecer-lhe seu próprio, nosso próprio, sem pedir a ele nem seu nome, nem contrapartida nem preencher a mínima condição) e de outro, as leis da hospitalidade, esses direitos e deveres sempre condicionais, tais como os definem a tradição greco-latina, mais ainda a judaico-cristã, todo o direito e toda filosofia do direito até Kant e em particular Hegel, através da família, da sociedade civil e do Estado. (DERRIDA [Entrevistado], p.69, 2003)

Na entrevista concedida ao *Le Monde Diplomatique*, Derrida afirma que nem todas as éticas da hospitalidade são as mesmas, mas que não existe cultura, nem vínculo social sem um princípio de hospitalidade (DERRIDA, 2004, p. 249). Entretanto, é esse mesmo princípio de hospitalidade que não pode deixar de requerer um nome, um rosto, uma linhagem e uma família em nome da proteção do *chez soi*, assegurando assim o próprio e a propriedade contra a chegada ilimitada do outro; mas também, para tentar tornar a acolhida efetiva, determinada, concreta, para operacionalizá-la. São essas as condições, de acordo com Derrida, que transformam o dom em contrato, a abertura em pacto policiado; daí os direitos e os deveres, as fronteiras, os passaportes e as portas, daí as leis a propósito de uma imigração cujo “fluxo” precisa ser controlado.

É por causa dessa necessidade do “controle de imigração” que o filósofo, em *Cosmopolitisme*, afirma que:

Nós falhamos portanto incessantemente em vigiar essas distinções às vezes sutis entre os estatutos, tanto mais que a fronteira entre o econômico e o político parecem mais problemáticas do que jamais foram. À direita e à esquerda, os homens políticos franceses falam frequentemente do “controle de imigração”. (DERRIDA, p. 31-32, 1997)

O dito “controle de imigração” pretende, na verdade, distinguir entre duas figuras do exílio – a fuga e a migração – e de não dar asilo àqueles que não podem esperar o menor benefício econômico de sua imigração. Essa condição exige algo absurdo do Estrangeiro, pois de que maneira um refugiado puramente político poderia pretender ser acolhido e encontrar asilo em qualquer parte sem que alguma vantagem econômica esteja implicada em seu novo habitat? É preciso, segundo Derrida que ele trabalhe e não seja sempre sustentado pelo Estado que o acolhe. Essa é uma entre tantas questões urgentes que envolvem a ideia de hospitalidade (DERRIDA, 2016, p. 67). É por isso que o filósofo argelino afirma, em sua entrevista, que é preciso, para tornar a hospitalidade o mais efetiva possível, criar as melhores condições para evitar os efeitos perversos de uma hospitalidade dita ilimitada (DERRIDA, 2004, p. 251).

Segundo a interpretação de Pereira, Derrida compreende os Direitos Humanos como uma conquista fundamental e necessária para a consolidação de uma conjuntura cosmopolítica, apesar de sempre problematizar seus limites a partir de sua ideia de

“democracia por vir” (PEREIRA, 2011, p. 103). Para Marie Gaille-Nikodimov, no ensaio *Sobre a Ambiguidade dos Direitos do Homem*⁵⁴, é preciso se pensar em uma hospitalidade humanista, na qual as diferenças jurídicas entre os homens possam, se não completamente apagadas, passarem a um segundo plano. Assim, uma característica nacional não poderia ser instituída como princípio de inclusão ou exclusão (GAILLE- NIKODIMOV, 2011, p. 1154).

De acordo com Dufourmantelle em *Da Hospitalidade*, a hospitalidade incondicional ameaça uma sociedade que viu na transparência um meio de totalizar o poder fragmentando a responsabilidade. No entanto, defende ela, essa Lei da hospitalidade deve continuar a ser pensada, como que uma imantação que “questiona” a quietude das leis da hospitalidade. Deve-se calcular os riscos, sim, mas sem fechar a porta ao incalculável, ou seja, ao porvir e ao estrangeiro, eis a dupla lei da hospitalidade (DUFOURMANTELLE, 2003, p. 62).

Mesmo que essas duas hospitalidades, se não se anulem e nem se contradigam, sejam inteiramente heterogêneas, deve-se inventar as melhores disposições e buscar a legislação mais justa. Porque mesmo que a Lei da hospitalidade se mantenha acima das outras e exija a transgressão de todas as leis, essa Lei incondicional necessita das leis, ela as requer.

Essa exigência é constitutiva. Ela, a lei, não seria efetivamente incondicional se não devesse tornar-se efetiva, concreta, determinada, se não fosse esse seu ser como dever-se. Ela arriscar-se ia a ser abstrata, utópica, ilusória, e, portanto, a voltar-se em seu contrário. Para ser o que ela é, a lei tem necessidade das leis que, no entanto, a negam, ameaçam-na, em todo caso, por vezes a corrompem ou pervertem-na. E devem sempre poder fazê-lo. (DERRIDA [Entrevistado], p. 71, 2003)

Essa perversibilidade é essencial, irreduzível e necessária. As leis condicionais deixariam de ser leis da hospitalidade se não fossem guiadas, inspiradas e exigidas pela lei da hospitalidade incondicional. É por isso que, para Derrida, esses dois regimes, da lei e das leis, são ao mesmo tempo contraditórios e inseparáveis. A exclusão e a inclusão são inseparáveis e a lei, no singular, contradiz as leis no plural, mas cada vez é a lei nas leis e cada vez fora da lei na lei. Essa singularidade é a característica das leis da hospitalidade. Como nos diz Derrida “estranho plural, gramática plural de dois plurais diferentes ao mesmo tempo”. O primeiro desses plurais refere-se às leis da hospitalidade, às leis condicionais, àquelas que exigem um nome, uma pergunta, uma linhagem, um rosto, uma apresentação. O outro plural refere-se à

⁵⁴ Presente no livro MONTANDON, Alain. O Livro da Hospitalidade: Acolhida do estrangeiro na história e nas culturas. São Paulo: Senac de São Paulo, 2011.

"adição antinômica"⁵⁵, ou seja, aquela que junta a Lei da Hospitalidade absoluta (essa hospitalidade pura) ao imperativo categórico da hospitalidade, às leis condicionais (DERRIDA, 2016, p. 75-77).

Nesse sentido, para a hospitalidade atingir toda sua potencialidade, ela não pode pagar uma dívida e tampouco ser exigida por um dever. A hospitalidade precisa ser estendida ao outro sem esperar reciprocidade, ela não “deve” ser, não deve abrir-se ao hóspede nem conforme o dever e nem por dever. Se é possível pensar uma lei incondicional da hospitalidade, seria então justamente uma lei sem imperativo, sem ordem e sem dever, com isso Derrida quer dizer que seria uma lei sem lei. Um apelo que manda sem comandar.

Para ilustrar esse exemplo, no livro *Da Hospitalidade*, Derrida utiliza *Roberte ce soir*, escrito por Pierre Klossowski. Em uma passagem, o tio do narrador coloca acima da cama do quarto de hóspedes, protegida por um vidro, uma carta intitulada "*As leis da hospitalidade*". Com isso, Derrida comenta que ali, no alto, essa carta tornava-se ao mesmo tempo evitável e inevitável. Evitável porque poderia deixar-se de lê-la, mas ao mesmo tempo inevitável porque não se poderia deixar de vê-la. Assim como essa carta suspensa na parede estão as leis, ou seja, é o lugar das leis, tão ameaçadoras para aqueles que chegam de surpresa como uma espada, sempre pairando acima do lugar de descanso do “outro” (DERRIDA, 2003, p. 75 - 77).

Acima de sua cabeça, pois que os visitantes dormem, sonham, ou fazem amor, as leis velam. Elas velam por eles, elas os vigiam de um lugar de impassibilidade, seu lugar de vidro, o túmulo desse vidro sob o qual, passada uma geração (aqui, a de um tio), elas lhe serão postas, dispostas, impostas. Uma lei sempre está posta, ou mais ainda, oposta a alguma natureza: é uma tese instituída (*nómos, thesis*). “Sob o vidro”, eis aí as leis da hospitalidade inacessíveis a qualquer transformação, intangíveis, sem dúvida, mas visíveis e, mais do que visíveis, legíveis, como devem ser as leis escritas. Não são mais as leis que, por sua suposta própria voz, se dirigem à Sócrates na famosa prosopopéia que nós ouvimos da última vez, mas leis escritas. Elas só estão lá, em suma, para comandar - e para prescrever sua própria perversão. Elas estão lá, sob o vidro, para velar sobre os hóspedes e sobre sua própria perversão. Elas nos esperarão, o tempo de uma longa volta. (DERRIDA [Entrevistado], p. 77, 2003)

Dessa forma, as leis acima da cabeça do hóspede cumprem o duplo papel, de velar e vigiar, de acolher e excluir. O vidro, que as protege, representa a forma que as leis da hospitalidade assumem para o outro, o estrangeiro, ou seja, inacessíveis a qualquer

⁵⁵ A expressão que Derrida utiliza no original francês é “l’addition antinomique” (2016, p. 75).

transformação, intangíveis sem dúvida, mas visíveis e legíveis. Essas leis são as mesmas que, voltando a Édipo e a Antígona, devem ser transgredidas para garantir a seus irmãos a hospitalidade da terra e do sepultamento. Costumeiramente, como nos fala Derrida, define-se o estrangeiro a partir do nascimento, quer lhe seja dada ou recusada a cidadania a partir da lei do solo ou da lei do sangue. Entretanto, no caso de Édipo, é a experiência da morte, do sepultamento e do luto que define esse estrangeiro. Nessa situação, a questão do estrangeiro refere-se à quando este estrangeiro morre em terra estrangeira (DERRIDA, 2003, p. 105).

As pessoas “deslocadas”, aqueles expulsos da trindade Estado-nação-território, compartilham de dois suspiros, ou melhor dizendo, duas nostalgias: seus mortos e sua língua:

De uma parte, eles gostariam de voltar, pelo menos em peregrinação, aos lugares em que seus mortos inumados têm sua última morada (a última morada dos seus situa, aqui, o *ethos*, a habitação de referência para definir o lar, a cidade ou o país onde os pais, o pai, a mãe, os avós, repousam num repouso que é o lugar de imobilidade a partir do qual se mede todas as viagens e todos os distanciamentos). (DERRIDA [Entrevistado], p. 79, 2003)

Por outro lado, os exilados, os apátridas e todas as demais categorias que formam esses estrangeiros, esses “outros”, reconhecem a sua língua materna como sua última morada, como sua última pátria. Por isso, como mencionamos ao longo do capítulo anterior, a questão da hospitalidade está intimamente ligada com a questão da linguagem, da língua mãe, do idioma.

Derrida demonstra, ao longo de suas obras, que a hospitalidade nunca é um conceito puro justamente porque se faz valer do direito e da política para se transformar em gesto. A hospitalidade precisa desse “terceiro” elemento, desse elemento de transcendência. O filósofo identifica, ao analisar a tradição greco-cristã, a hospitalidade passando pelos Deuses, isto é, hospitalidade como necessidade de agradar a Deus. Na filosofia de Levinas, Derrida critica a transcendência do face-a-face, como se a hospitalidade, para poder ser gesto, precisasse passar pelo rosto e encontrar, ali, uma forma de identificação.

Portanto, com o advento do Estado-nação, a ideia de hospitalidade passa a ser fundamentada e delimitada por um ordenamento jurídico de caráter nacionalista. Nessa estrutura jurídico-política, na qual a humanidade ou a “vida nua” não tem espaço, o sujeito de direito é sempre o cidadão, alguém com nome, alguém com quem se compartilha uma mesma linguagem em um determinado território, denominado país. Nesse sentido, hospitalidade é

violência, porque somente integra o estrangeiro na medida em que anula a diferença e o transforma no mesmo. Como visto, isso se reflete na Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, que não possui instrumentos para proteger os seres humanos sem qualquer status ou identificação.

Derrida aponta isso ao discutir, como vimos, A Lei da Hospitalidade e as leis da hospitalidade. A primeira incondicional, que refletiria a verdadeira hospitalidade e a segunda, a hospitalidade condicional, moldada por regras que são impostas aos que chegam. Essas regras e limitações, sempre restringindo o gesto de acolhida, é o que vimos acontecer com os refugiados sírios na Europa, mais recentemente com os refugiados venezuelanos que têm chegado todo dia aos milhares na fronteira brasileira, a exemplo de tantos outros grupos que estão à margem de qualquer hospitalidade. O que não parece ter sido percebido até agora, é que a hospitalidade condicional transita entre a rejeição absoluta e a acolhida com restrições. Já a hospitalidade incondicional abraça a diferença e se manifesta como alteridade.

Para tanto, a crítica de Derrida e o esforço em encontrar novas maneiras de pensar o gesto da acolhida, repensando os papéis desempenhados pelos Estados, Confederações e Uniões de um lado e a cidade de outro, representa também uma tentativa de encontrar uma hospitalidade para além do direito e da política e principalmente, uma hospitalidade entendida como horizonte e origem, conforme será discutido no próximo capítulo. Essa hospitalidade, portanto, ao invés de preceder o direito, serviria para guiá-lo, tornando possível uma reinvenção da cidadania. Nesse sentido, reinventar a cidadania significaria até mesmo negar essa ideia para se buscar então, refundar o cosmopolitismo, isto é, procurar uma *cosmopolítica* que superasse a noção de cidadão, mesmo que seja aquela desenvolvida por Kant de cidadão do mundo. Como diz Jacques Derrida, “não existe nacionalidade, ou nacionalismo, que não seja mitológico, digamos em sentido amplo, “místico” (DERRIDA, 1994, p. 123).

3 Hospitalidade: Ética e Política

Como visto até agora, a hospitalidade pensada por Derrida enfrenta dois problemas centrais: por um lado, em um campo mais amplo e metafísico, encontra-se a linguagem como um problema que constitui e interdita a relação entre os homens; por outro lado, a criação moderna dos Estados-Nação, fundados pela ideia de um Contrato Social e pela estrutura normativa do direito, força o condicionamento da hospitalidade ao respeito às leis. A soma desses dois fatores é o resultado da hospitalidade moderna, ou seja, aquela hospitalidade regulada por uma norma e determinada pela ideia de identidade e de pertencimento a uma língua, a um povo, a uma Nação e aos limites de um país.

Para Rousseau, a linguagem é constituída pelas paixões e pelo sentimento, dando origem então às relações humanas e posteriormente à relação política e à formação político-estatal. Dessa maneira, como demonstrado, a linguagem é a constituição de uma identidade que opõe aqueles que falam uma língua àqueles que falam outra língua. Nesse sentido, a crítica de Derrida, tanto com relação às limitações e às pontuações propostas por Rousseau, como com relação ao tratamento da linguagem na formação das relações, parte do pressuposto de que a linguagem é incapaz de dizer tudo que há para se dizer, isto é, a linguagem diz sempre o limite.

Assim, de uma forma que pode parecer paradoxal, Derrida tenta demonstrar que o que constitui a linguagem é, na verdade, a tentativa de dizer o impossível. Em seu texto *O monolinguismo do outro*, Derrida afirma que se “fala o impossível”, isso porque o discurso “sempre permanece incoerente, ‘inconsistente’, como se diz em inglês”. Essa inconsistência não diz respeito apenas ao confronto de uma língua com outra, mas, segundo o filósofo, encontra suas raízes no seguinte questionamento: “como poderia alguém ter uma língua que não é sua?” (DERRIDA, 1996, p. 15).

Uma vez que a linguagem é um elemento central na constituição política e nas relações que permitem a estruturação de um pacto social capaz de formar a ideia de Nação, Derrida estende seu questionamento, que inicialmente havia sido feito no âmbito da linguagem, para o campo da política. Assim, o paradoxo de ter uma linguagem que não é sua é estendido então, para o questionamento acerca do sentido e do alcance de um pertencimento a um acordo político que não é seu e, como consequência, para uma identidade que não é sua.

Entretanto, é preciso observar que é justamente esse pertencimento a um corpo político que permite ou não a noção de hospitalidade, pois só é possível conferir a hospitalidade para um outro sob a condição de que aquele que confere a hospitalidade não se identifica como “um outro”, mas como integrante de uma unidade política e social.

Nesse sentido, Derrida também procura problematizar, juntamente com esses questionamentos sobre a vinculação entre linguagem, política e hospitalidade, o estatuto da ética, uma vez que a existência da ética depende, tal como a política, do mesmo estatuto da linguagem e compartilha com essa linguagem e com essa estrutura política de um questão central: como é possível o agir ético sem possuir uma espécie de presença ou pertencimento a um campo ético bem definido? Com relação à hospitalidade: como é possível que a hospitalidade seja pautada no agir ético, que ela seja a expressão de uma eticidade se a própria ética não parece cessar de confrontar o indivíduo ético com a ausência da mesma ética?

Se por um lado a linguagem é o ponto central da reflexão de Derrida desde o início de suas publicações, é com uma espécie de “virada ética”⁵⁶, ocorrida sobretudo a partir da década de 1980, que certas questões são trazidas para um campo mais concreto e a desconstrução⁵⁷ tem de confrontar problemas de ordem prática, dentre os quais se insere a questão da hospitalidade. Como é habitual à metodologia empregada por Derrida, ou seja, a desconstrução por ele criada e utilizada, a confrontação com essas questões tem de passar por um embate com certa tradição de pensamento e com certo percurso teórico.

⁵⁶ Há uma longa discussão sobre a suposta “virada ética” de Derrida, sobretudo porque o próprio autor negaria tal movimento em seu pensamento, pontuando que a desconstrução, desde o início, teria em si uma intenção ética. Contudo, há que se considerar, como faz Michel Rosenfeld, que é entre as décadas de 1980 e 1990 que certos textos começam a indicar uma preocupação com questões de cunho político, ético e prático por parte do autor, como é o caso de *Força de Lei* ou do texto sobre o cosmopolitismo. Para maiores considerações sobre essa passagem, cf. ROSENFELD, Michel. Derrida’s Ethical Turn and America: Looking back from the crossroads of global terrorism and the enlightenment. In.: *Cardozo Law Review*. n. 27, 2005-2006. p. 815.

⁵⁷ A desconstrução é um conceito amplamente trabalhado e elaborado ao longo da filosofia de Jacques Derrida. Para o filósofo, a desconstrução apresenta dois aspectos, o da destruição e o da construção. Nessa medida, a desconstrução pode ser definida como a aplicação de certa lógica de um “corte constituinte” à leitura e interpretação de textos filosóficos e literários. É como o recorte de uma parte de um tecido para se fazer outro, ou seja, se vê simultaneamente a destruição de uma peça antiga e a construção de uma nova. Dessa maneira, Derrida utiliza a lógica da desconstrução para refletir sobre o direito e a política a partir de um recorte e de uma redefinição (*redécoupage*). Para o filósofo argelino, como é visto em *La Pharmacie de Platon*, a desconstrução não é uma teoria. É, na verdade, mais uma “estratégia”, isto é, uma prática de leitura e um gesto muito clássico, pois, como colocava Platão, filosofar corretamente é recortar alguma coisa segundo suas articulações naturais. Assim, a desconstrução derridiana pode ser encarada como uma tentativa de reorganizar o pensamento filosófico ocidental frente a um conjunto de hierarquias e distinções que estão situadas no fundamento de uma postura filosófica que Derrida procura amplamente criticar e desestabilizar. Nesse sentido, o aspecto subversivo da desconstrução se alicerça não no fato de decompor e recompor os conceitos de uma filosofia já dada e sim, de decompor e recompor as margens, ou melhor dizendo, as fronteiras da filosofia (RAMOND, 2015).

A relação com o Outro, considerada inicialmente no âmbito da linguagem, deve ser trazida então para o campo prático, ético e político. Nesse sentido, torna-se pertinente compreender de que modo a hospitalidade é um ponto central na consideração dessa relação e, para além da crítica ao condicionamento já indicada ao longo do capítulo anterior, é necessário demonstrar de que forma, a partir de suas considerações sobre certa tradição, Derrida esboça uma forma de indicação para a ética e para a política no que diz respeito ao problema da hospitalidade.

Para isso, procura-se entender o condicionamento da hospitalidade realizado pela filosofia moderna e que encontra em Kant um de seus principais expoentes, já que é o filósofo alemão responsável por desenvolver a ideia de um “cosmopolitismo” que permitiria uma relação de hospitalidade "incondicional" entre os homens.

Entretanto, o que acontece é que a hospitalidade pensada por Kant e sua ideia de cosmopolitismo determina, na verdade, um “cosmopolitismo" que continua perpetuando a ideia de “um” e de "outro", de cidadão e de estrangeiro. Ao apresentar sua crítica às noções modernas e contemporâneas de hospitalidade, Derrida procura demonstrar o entrave imposto pelo condicionamento da lei, da linguagem e da estrutura ético-política e, ainda, avançar sobre esses elementos para encontrar um âmbito em que um pretense cosmopolitismo possa servir como efetiva hospitalidade. Assim, é necessário, conforme indica Derrida, encontrar um ponto de ruptura para se pensar um cosmopolitismo além de Kant, ou seja, uma nova leitura sobre a relação entre normatividade e hospitalidade, uma hospitalidade para além da norma.

3.1 O Cosmopolitismo além de Kant

A relação entre Derrida e Kant traz em si mesma uma duplicidade. Por um lado, Derrida é um leitor atento da filosofia kantiana, não apenas nos termos políticos expressos pelo projeto de um cosmopolitismo, tal como consta no opúsculo *À paz perpétua*, mas também atento para as consequências epistemológicas e metafísicas do pensamento kantiano. Por outro lado, Derrida é crítico de Kant, mas sua crítica não é um simples apontamento de possíveis erros ou contradições. A crítica de Derrida a Kant se deve ao fato de que o filósofo argelino encontra no filósofo alemão uma das expressões filosóficas mais significativas, de

modo que analisar o pensamento de Kant – como também o pensamento de Hegel, Husserl, etc. – significa analisar formas de manifestação do pensamento moderno.

Nesse sentido, quando Derrida critica Kant, está criticando com isso uma tradição filosófica que encontra um ponto importante de sua expressão no pensamento kantiano. Mais do que isso, Derrida, em função de seu método desconstrutivo, critica Kant como uma condição imprescindível para poder tanto apontar os problemas do pensamento moderno quanto tornar-se capaz, por meio dessa crítica, de avançar para além desse mesmo pensamento. Essa metodologia derridiana fica clara quando se considera o problema do cosmopolitismo e da hospitalidade. Como pontua Joana Hodge, “a leitura de Derrida de Kant em relação com um momento de violência na instituição da ordem legal e sobre uma conexão entre um direito à hospitalidade e ao asilo busca sugerir uma reinvenção da intenção cosmopolita de Kant para o século vinte” (2003, p. 6).

Valendo-se, então, dessa metodologia que visa analisar, criticar e superar os entraves propostos pela teoria kantiana, Derrida parte de uma consideração prévia sobre o projeto do filósofo alemão. Para Derrida, a estrutura política e estatal proposta por Kant é baseada em uma noção de organização social sempre controlada por uma lei que pretende ser ética. Contudo, essa eticidade própria da organização legal kantiana não parece ser capaz de dar conta do problema da hospitalidade. Como escreve Derrida, “ainda estamos a um longo caminho da ideia de cosmopolitismo como essa foi definida no famoso texto de Kant sobre o direito universal à hospitalidade” (DERRIDA, 1997, p. 29).

É preciso entender, contudo, que essa distância do cosmopolitismo kantiano não se deve, de fato, a uma má realização do projeto kantiano e sim, à própria vinculação entre lei e eticidade que estaria estabelecida na constituição desse projeto de Paz idealizado pelo filósofo alemão. Isso é verdade sobretudo no que diz respeito à hospitalidade. Entretanto, para se considerar esse ponto é preciso, primeiramente, analisar de que modo e em qual lugar Kant dispõe sobre a hospitalidade.

Para Kant, o Estado deve ser entendido como a forma de organização social, mas uma forma única e essencial para a organização social. Nesse sentido, o Estado “é uma sociedade de homens de que ninguém, a não ser o próprio Estado, pode dispor e ordenar” (KANT, 1989, p. 15). Percebe-se aí o condicionamento que afirma Kant na base de sua proposta teórica, ou seja, o Estado é aquele ente que dispõe da organização da sociedade e não há nenhum outro

ente que pode fazê-lo. O fundamento para tal posição se encontraria na atribuição de que uma lei, tal como entendida por Kant, deve ser sempre guiada e mobilizada por um intento ético e racional. Assim, estaria formada aqui uma identidade entre lei e ética. Toda a lei deve ser ética e todo o agir ético é regrado por uma lei. Esse fundamento, que encontra-se embasado já na forma com que Kant apresenta a ética na *Crítica da razão prática* com a noção de imperativo categórico como uma lei universal⁵⁸, traz consequências para a constituição do próprio Estado.

Contudo, Kant também faz uma importante distinção entre o que pode acessar o âmbito jurídico e o âmbito da lei moral. Para que o Estado (âmbito jurídico) não avance sobre questões de consciência individual, é preciso que exista uma separação entre o que pode exigir o Estado e o que pode exigir a demanda moral. Esse ponto trará uma série de problemas para o pensamento kantiano, problemas esses que serão apontados por Derrida, como se discutirá adiante.

Nesse sentido, por mais que Kant vá fazer uma conhecida distinção entre a doutrina do direito e a doutrina da virtude em seu livro *Metafísica dos costumes*, é fato que, segundo o filósofo alemão, não pode haver uma organização social e, portanto, um Estado que seja estruturado por leis contrárias à moral e à ética. Tanto é dessa maneira que a diferenciação que Kant leva à cabo com relação à vinculação entre o âmbito jurídico e o âmbito moral é a distinção conceitual entre legislação interna e legislação externa. Norberto Bobbio esclarece esse ponto ao explicar que,

a distinção entre estas duas formas de legislação, Kant usa constantemente a dupla de atributos interno e externo, referida ora à *ação*, ora ao *dever*, ora ainda à *legislação*. Disso deriva a contraposição entre moralidade e legalidade, que se reflete na distinção ora entre ações internas e ações externas, ora entre deveres internos e deveres externos, ora entre legislação interna e legislação externa. (...) Deve-se entender, nesse sentido: a ação legal é externa pelo fato de que a legislação jurídica, dita, portanto, legislação externa, deseja unicamente uma adesão *exterior* às suas próprias leis, ou seja, uma adesão que vale independentemente da pureza da *intenção* com a qual a ação é cumprida, enquanto a legislação moral, que é dita, portanto, interna, deseja uma adesão *intima* às suas próprias leis, uma adesão dada com intenção pura, ou seja, com a convicção da bondade daquela lei. (BOBBIO, 2000, p. 91-92)

⁵⁸ O ponto de vinculação entre a lei universal e o agir moralmente orientado no pensamento kantiano é realizado pela moral. Segundo Kant, “pela razão somos conscientes de uma lei à qual todas as máximas são submetidas, como se uma ordem natural tivesse que surgir ao mesmo tempo de nossa vontade” (2016, p. 71). Essa estrutura aplicada à regra moral no âmbito do agir individual é depois transplantada para a estrutura do Direito e do Estado, de modo que tanto a estrutura jurídica quando a estrutura estatal kantianas são marcadas por um pressuposto de racionalidade.

Se existe uma distinção entre a legislação jurídica, ou seja, externa, e a legislação moral, ou interna, esta distinção serve como uma proteção ao cidadão. No entanto, Kant não deixa de considerar que a constituição do Estado é, em seu fundamento, a busca pela formulação de uma estrutura legislativa racionalmente pautada e orientada por uma aproximação das leis jurídicas com as leis morais⁵⁹. A vontade orientada pela lei moral, tomada como liberdade justamente por essa orientação, é reforçada ou reencontrada na própria ideia de concepção estatal que seria pontuada pela noção de “contratualismo” presente em Kant. Conforme aponta Ricardo Terra,

O contrato originário apresenta no plano político a exigência de autonomia; ele exige a soberania popular e servirá como padrão de medida para a legislação, uma vez que uma lei será justa se puder provir da vontade unida de todo o povo. A ideia do contrato vincula-se à ideia do Estado como união dos homens sob leis jurídicas necessárias *a priori*; e requer uma constituição republicana que garanta a realização dessas leis – constituição que deverá permitir a formulação de uma federação das nações que vise à paz perpétua. Essas ideias político-jurídicas formam um sistema de padrões que proporcionam os critérios de justiça das leis e das instituições políticas. Em virtude de sua liberdade, o homem exige um governo no qual o povo legisle. (TERRA, 2004, p. 15)

A construção de uma Paz Perpétua é o ponto que a teoria jurídico-política de Kant visa alcançar, entendendo que tal situação de segurança e de ordem é obtida pelo uso da liberdade e da autonomia dos cidadãos em prol da constituição de um Estado (ou Estados) que permitiria, por meio da obrigação imposta por suas leis, o contínuo progresso para tal estado de paz. O que está presente na ideia de Paz Perpétua de Kant, no entanto, é a ideia de que esse estado de paz pode vir a ser perturbado por uma ameaça constante. Nesse sentido,

⁵⁹ É justamente esse ponto de vinculação que indica Ricardo Terra em seu comentário: “Diferentemente das leis éticas, as jurídicas naturais são exteriores, embora também se fundem a priori na razão. Servem de padrão de medida ideal para o legislador, mas o obrigam, como também aos indivíduos. Essa obrigação é a priori, racional e indica sua origem comum com a ética. Como a ideia do soberano, ser de razão representando o povo inteiro, vai precisar de uma pessoa física para se efetivar, da mesma forma o direito natural, apesar de obrigar, precisa das leis para ser levado a efeito com segurança. Assim, a legislação civil positiva pode realizar o direito natural na medida em que fornece instrumentos coercitivos que forcem o cumprimento das leis naturais. Ela acrescenta à obrigação racional da lei natural uma obrigação vinculada à coerção pública externa, garantindo dessa forma que a lei não seja violada” (TERRA, 2004, p. 24).

O estado de paz entre os homens que vivem juntos não é um estado de natureza (*status naturalis*), que é antes um estado de guerra, isto é, ainda que nem sempre haja uma eclosão de hostilidades, é contudo uma permanente ameaça disso. Ele tem de ser, portanto, instituído, pois a cessação das hostilidades ainda não é garantia de paz e, a menos que ela seja obtida de um vizinho a outro (o que, porém, pode ocorrer somente em um estado legal), pode um tratar o outro, a quem exortara para tal, como um inimigo. (KANT, 1989, p. 23)

O estado de paz indicado no projeto de uma *Paz Perpétua* tem de ser instituído, ou seja, para Kant isso significa que ele deve ser posto conforme as estruturas de uma legislação e, assim, deve ser pautado por uma norma, por uma lei. Segundo Kant, o postulado que serve como base para o projeto de uma *Paz Perpétua* é o seguinte: “todos os homens que podem influenciar-se reciprocamente têm de pertencer a alguma constituição civil” (KANT, 1989, p. 23).

Essa postulação tem uma consequência central, justamente a qual será trabalhada e analisada por Derrida. A exigência de uma constituição republicana tem como resultado a vinculação de todas as relações entre os homens, tomadas por Kant como a “capacidade de influenciar-se reciprocamente”. Por constituição republicana Kant entende “a constituição segundo o direito cosmopolita, enquanto homens e Estados que, estando em relação de influência mútua exterior, têm de ser considerados como cidadãos de um Estado universal da humanidade (*ius cosmopolitanum*)” (KANT, 1989, p. 24).

A ideia de uma constituição republicana que orienta uma confederação que não chega a ser um verdadeiro Estado federal, mas que poderia organizar as estruturas de relações mútuas dentro de um espectro de ordem e paz só pode ser atingida se considerado o ponto central que fundamenta todo o discurso kantiano. Dessa maneira, fica claro que a *Paz Perpétua* só é possível por meio de três fatores. O primeiro deles, é a necessidade de uma constituição republicana. O segundo, é a consolidação de uma relação mútua entendida como *confederação* e, por fim, a instauração de uma seguridade mínima nas relações entre Estados e cidadãos, se esses mesmos Estados e cidadãos estiverem, de uma ou outra forma, submetidos a uma mesma lei. Esse ponto complexo encontra o seu ápice no *Terceiro artigo definitivo para a paz perpétua*, onde Kant aponta que “o *direito cosmopolita* deve ser limitado às condições da *hospitalidade universal*” (KANT, 1989, p. 37). Conforme as palavras de Kant:

Trata-se aqui, como nos artigos precedentes, não de filantropia, mas do *direito*, e *hospitalidade* significa, aqui, o direito de um estrangeiro, por conta de sua chegada à terra de um outro, de não ser tratado hostilmente por este. Este pode rejeitá-lo se isso puder ocorrer sem sua ruína; enquanto, porém, comportar-se pacificamente, não pode tratá-lo hostilmente. (KANT, 1989, p. 37).

Não se trataria apenas de um *direito de visita*, como Kant logo pontua na sequência de seu argumento, mas seria a compreensão do fato de que “os cidadãos do mundo têm o direito de habitar qualquer região do globo e estabelecer relações com os habitantes de todo o mundo; esse direito seria proveniente da propriedade originária do solo” (TERRA, 2004, p. 32). Não cabe aqui uma consideração sobre a teoria da propriedade kantiana. O que é importante perceber, no entanto, é a própria estrutura dessa hospitalidade apontada por Kant.

Trata-se assim de uma hospitalidade que opera dentro de uma esfera de condicionamento, isto é, de que o estrangeiro deverá ser tratado com hospitalidade desde que não represente um perigo e, portanto, que o próprio estrangeiro não se comporte de maneira hostil. Somado a isso, e esse é um traço fundamental, Kant parece pressupor que uma condição essencial para se conferir hospitalidade ao estrangeiro é que esse seja reconhecido como “parte de um Estado”, não necessariamente aquele Estado no qual ele ingressa como estrangeiro, mas um outro Estado que, em sua estrutura, não seria hostil e, assim, ofereceria uma relação mútua de paz com o Estado agora adentrado⁶⁰.

Essas condições, desde o início, já determinam as formas de relação da hospitalidade, condicionando a hospitalidade por uma normatividade prévia que a prescreve. A consequência final desse ato é, como Derrida mesmo percebe em sua crítica, a própria inviabilidade da hospitalidade, uma vez que se aceita o estrangeiro sob certas condições, determinando que esse estrangeiro não se porte ou se apresente como o Outro, como um hostil, mas como inserido em certa lógica de reconhecimento e de identidade.

Entretanto, destaca-se o fato de que Derrida, ao expor sua crítica, não chega a acusar Kant de uma formulação limitadora em sua concepção do direito de hospitalidade. Dois pontos estavam presentes na teoria kantiana da hospitalidade e da paz perpétua e que devem ser destacados. O primeiro deles, é que Kant visava uma hospitalidade como abertura para a

⁶⁰ De uma ou outra forma seria possível aqui fazer uma leitura dos casos em que ao estrangeiro é negada a hospitalidade com base no Estado do qual este estrangeiro é originalmente “partícipe”. Pela premissa kantiana, poderia ser negada a hospitalidade para um cidadão que advenha de um Estado que é considerado “hostil” simplesmente por não enquadrar-se nessa estrutura das “relações mútuas” de paz e ordem.

realização da ideia de um contínuo progresso da razão e da humanidade; e o segundo, é que Kant buscava formular uma espécie de crítica e resistência aos ideias colonialistas de seu tempo. No que diz respeito ao primeiro ponto, é nítida a intenção do filósofo alemão, principalmente quando ele indica que com sua ideia de hospitalidade “podem as partes distantes do mundo entrar pacificamente em relações umas com as outras, e por fim tornarem-se publicamente legais e assim podem trazer o gênero humano finalmente sempre mais próximo de uma constituição cosmopolita” (KANT, 1989, p. 38). Com relação ao segundo ponto, são conhecidas as considerações de Kant à maneira com que os europeus se espalhavam pelo mundo assumindo ser possível tomar terras estrangeiras por não reconhecer nelas uma titularidade e uma legitimidade dos povos que nelas habitavam⁶¹.

Não se trata, no sentido da análise de Derrida, de simplesmente considerar a teoria da hospitalidade, da paz perpétua e jurídico-política de Kant como uma espécie de mal que deve ser combatido, ignorando os pontos onde o filósofo alemão teria, de fato, se adiantado ao seu tempo e inclusive desenvolvido interessantes aportes teóricos. Interessa, no entanto, desconstruir o discurso da hospitalidade no sentido que o próprio filósofo francês pontuou, ou seja, averiguando por quais razões ainda se está muito distante de se alcançar o ideal de cosmopolitismo kantiano e, portanto, igualmente distante de uma possível aplicação da hospitalidade.

A maneira com que Derrida inscreve a teoria político-estatal de Kant em uma tradição filosófica busca traços para além da própria modernidade. Em *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!*, Derrida afirma que “poderíamos identificar a tradição cosmopolita comum a certo estoicismo grego e ao cristianismo paulino”, ou seja, o filósofo destaca o papel que certas bases da tradição ocidental, com certos traços da modernidade, tiveram na formulação de ideia de hospitalidade, na qual os “herdeiros eram as figuras do Iluminismo e para a qual Kant deu, indubitavelmente, a formulação filosófica mais rigorosa com seu famoso *Artigo definitivo para a paz perpétua*” (DERRIDA, 1997, p. 47). Nesse sentido, na interpretação de

⁶¹ Kant estava atento para esse ponto e considera como contrária à hospitalidade às ações dos europeus no continente americano ou asiático: “Compare-se agora a conduta inospitaleira dos Estados civilizados da nossa parte do mundo, principalmente os comerciantes, a injustiça que demonstram na *visita* a terras e povos estrangeiros (o que para eles vale a mesma coisa do que conquistá-los) vai além do horror. A América, os países negros, as Molucas, o Cabo etc., eram, para eles, na época de seu descobrimento, terras que não pertenciam a ninguém, pois contavam os habitantes por nada. Nas Índias Orientais (Hindustão) introduziram, sob o pretexto de ter em vista simplesmente entrepostos comerciais, tropas estrangeiras, e com elas a opressão dos nativos, a sublevação de diversos Estados para guerras mais extensas, o flagelo da fome, revolta, deslealdade e a ladainha de todos os males que oprimem o gênero humano” (KANT, 1989, p. 39).

Derrida, Kant é visto como um importante nome do Iluminismo e como o filósofo que determinou as bases do cosmopolitismo na modernidade e, conseqüentemente, as formas dessa hospitalidade. Assim, para Derrida:

Quando, neste espírito dos pensadores iluministas a quem nós fazemos referência, Kant formula o direito cosmopolítico, ele não o restringe apenas ‘às condições da hospitalidade universal’. Ele atribuiu a ele dois limites os quais provavelmente situam um lugar de reflexão e talvez de transformação ou de progresso. Quais são esses limites? (DERRIDA, 1997, p. 50)⁶².

Uma consequência que, segundo a interpretação feita por Derrida, Kant teria imposto às condições da hospitalidade universal, como parte de sua formulação da lei do cosmopolitismo, passaria pela extensão feita nessa lei para se pensar a hospitalidade universal sem limite. Esta seria então, a “condição da Paz Perpétua entre todos os homens”, tal como Derrida interpreta, isto é, uma condição que forçaria o filósofo alemão a determinar a hospitalidade universal sem limite “expressamente como um direito natural”, um direito natural que se evidenciaria pelo fato que essa lei é tomada como “imprescritível e inalienável” (DERRIDA, 1997, p. 51-52).

Nesse sentido, a noção de um direito natural estaria baseada, para Kant, na ideia já apontada de inalienabilidade do solo, uma vez que o solo não poderia ser tomado por ninguém no sentido de uma propriedade e, portanto, não poderia ser negado o trânsito simplesmente por decorrência que o solo é dado a todos os homens. Contudo, Derrida coloca que esse argumento sobre o solo impõe, justamente, uma limitação nessa ideia de hospitalidade sem limite, demonstrando que a hospitalidade em Kant, por partir dessa base, acaba tendo justamente um elemento de condicionamento.

Se Kant toma cuidado para precisar que este bem ou esse lugar comum se estende ‘a superfície da terra’, é provavelmente não para excluir nenhum ponto do mundo ou de um globo esférico e finito (mundialização e globalização), onde uma dispersão infinita é impossível; mas é sobretudo para excluir aquilo que *se eleva, se edifica, ou se erige acima* do solo: habitat, cultura, instituição, Estado, etc. Tudo aquilo que no próprio solo, não é mais solo, e, mesmo se isso se funda na terra, não deve ser incondicionalmente acessível a todos os que chegam. Graças à condição desta estrita

⁶² No original: Au moment où, dans cet esprit des Lumières dont nous nous réclamons, Kant formule le droit cosmopolitique, il ne le restreint pas seulement “aux conditions de l’hospitalité universelle”. Il assigne à celle-ci deux limites qui situent sans doute pour nous un lieu de réflexion et peut-être de transformation ou de progrès. Quelles sont ces limites? [Tradução minha.]

delimitação (que não é outra que a instituição do limite como fronteira, nação, Estado, espaço público ou político), Kant pode então deduzir *duas* consequências e inscrever *dois outros paradigmas* sobre os quais teríamos interesse em refletir amanhã. (DERRIDA, 1997, p. 53-54)⁶³

Nesse sentido, o método desconstrutivo de Derrida revela então o que permanecia aparentemente oculto na teoria kantiana. A argumentação sobre o solo não revelava o fato de que a hospitalidade não diz respeito à determinação do simples solo, mas à determinação do que é erigido sobre o solo, isto é, as instituições e, por conseguinte, o Direito e o Estado. Uma vez que Kant não pode conceber uma organização social que não seja realizada pelo Estado, e que o estado de natureza não é capaz de assegurar nenhuma paz, então fica clara a contradição da “hospitalidade universal” baseada no argumento da inalienabilidade do solo, pois embora o solo tenha essa abertura para todos os homens, é o que se encontra construído sobre o solo que determina a hospitalidade, portanto determinando uma hospitalidade que, de fato, condicionada e não “universal”.

Essa estrutura argumentativa revelada por Derrida é explorada com relação às “duas consequências” que advêm desse condicionamento da hospitalidade. Primeiramente, o filósofo argelino aponta que Kant “exclui a hospitalidade como um *direito de residência*; ele alimita a um *direito de visita*” (DERRIDA, 1997, p. 54). Trata-se, portanto, do primeiro termo de condicionamento imposto à hospitalidade, uma vez que Kant parece entender a hospitalidade apenas como a recepção ao viajante sob a condição de que o viajante jamais se fixe, ou melhor dizendo, jamais demande um direito de residência.

Assim sendo, no que diz respeito ao direito de residência, este deverá ser, então, objeto de um tratado particular entre os Estados, o que mais uma vez demonstra que a hospitalidade kantiana não se encaixa no âmbito de uma hospitalidade universal. Para Derrida, esta diferenciação é um dos pontos-chaves na compreensão sobre a concepção da hospitalidade moderna, pois “esta limitação do direito de residência, como aquele que deve depender de

⁶³ No original: Si Kant prend bien soin de préciser que ce bien ou ce lieu commun s'étend à “la surface de la terre”, c'est sans doute pour n'y soustraire aucun point du monde ou d'un globe sphérique et fini (mondialisation et globalisation), là où une dispersion infinie reste impossible; mais c'est surtout pour en exclure ce qui s'élève, s'édifie ou s'érige au-dessus du sol: habitat, culture, institution, État, etc. Tout ce qui, à même le sol, n'est plus le sol, et même si cela se fonde sur la terre, ne doit pas être inconditionnellement accessible à tout arrivant. Grâce à la condition de cette stricte délimitation (qui n'est autre que l'institution de la limite comme frontière, nation, État, espace publique ou politique), Kant peut alors déduire *deux* conséquences et inscrire *deux* autres grilles sur lesquelles nous aurions intérêt à réfléchir demain. [Tradução minha.]

tratados entre Estados, pode ser, entre outras coisas, o que resta para nós como discutível” (DERRIDA, 1997, p. 55).

A segunda consequência que se pode analisar dessa estrutura de condicionamento imposta a ideia de hospitalidade, embora não se encaixe em um caráter tão prático quanto o da diferenciação entre direito de visita e direito de residência, é um dos pontos essenciais para se compreender os empasses da hospitalidade moderna apontados na filosofia derridiana. Segundo Derrida,

ao definir a hospitalidade em todo o seu rigor como um direito (que conta em muitos aspectos como um progresso), Kant lhe atribui condições que o fazem depender da soberania estatal, sobretudo quando se trata do *direito de residência*. Hospitalidade significa aqui *publicidade* do espaço público, como é sempre o caso do jurídico no sentido kantiano; a hospitalidade da cidade ou a hospitalidade privada são dependentes e controladas pela lei e pela polícia do Estado. (DERRIDA, 1997, p. 56)⁶⁴

Dessa forma, o que Derrida parece apontar insistentemente é o fato de que a suposta “hospitalidade universal” de Kant ainda traz uma contradição, pois dependente da Lei, do Estado e está vinculada a um direito de visita. Por essa razão, não pode ser considerada de nenhuma forma “universal”. Mais do que isso, trata-se de uma hospitalidade que é inteiramente condicionada, já que o seu âmbito de acontecimento, ou seja, o lugar, o tempo e as formas que essa hospitalidade pode assumir são controlados pelas normas, pelo espaço jurídico que a determina e, principalmente, pelo próprio Estado que é confundido aqui com a Lei e com o Direito.

Essa análise sobre a pretensão de uma hospitalidade universal em Kant permite que Derrida avance sobre um ponto que vinha se tornando central em sua filosofia justamente nessa passagem dos anos 1980 e 1990. Assim, Derrida revela, ao criticar Kant, a ideia de cosmopolitismo e o conceito de hospitalidade universal, não somente um problema na teoria particular apresentada por Kant, mas sim, um problema da forma com que a hospitalidade é tratada na modernidade, isto é, como um condicionamento que revela, no próprio ato de condicionar, o elemento que aplica e que delimita esse condicionamento, isto é, a

⁶⁴ No original: en définissant dans toute sa rigueur l’hospitalité comme un droit (ce qui est à bien des égards un progrès), Kant lui assigne des conditions qui le font dépendre de la souveraineté étatique, surtout quand il y a du *droit de résidence*. Hospitalité signifie ici *publicité* de l’espace public, comme c’est toujours le cas pour le juridique au sens kantien; l’hospitalité de la ville ou l’hospitalité privée sont dépendantes et contrôlées par la loi et par la police de l’État. [Tradução minha.]

normatividade, a Lei. Ao final do escrito sobre o cosmopolitismo, Derrida aborda essa questão paradoxal aprofundando o problema:

Trata-se de saber como transformar e fazer progredir o direito. E de saber se esse progresso é possível dentro de um espaço histórico que toma lugar *entre* a Lei de uma hospitalidade incondicional, oferecida *a priori* a todo outro, a todos que chegam, *independente de quem sejam*, e as leis condicionais de um direito à hospitalidade, sem o qual A Lei incondicional da hospitalidade arriscaria permanecer como um desejo pio, irresponsável, sem forma e sem efetividade, e até mesmo deser pervertida a qualquer momento⁶⁵. (DERRIDA, 1997, p. 57).

O impasse que parte da análise sobre o cosmopolitismo e a hospitalidade kantiana e que chega até o confronto entre normatividade e hospitalidade não indica, para Derrida, uma possibilidade de simplesmente negar a Lei e, assim, o âmbito da normatividade. É, ao contrário, a ideia de que uma hospitalidade incondicional necessita de um amparo normativo para torná-la possível.

Por um lado, compreende-se que a normatividade pode ser, como demonstra a teoria kantiana, um ponto de intenso condicionamento da hospitalidade que inviabilizaria e mesmo faria desaparecer qualquer chance de uma hospitalidade incondicional. Entretanto, entende-se, por outro lado, que sem uma estrutura normativa e vinculada a uma legislação e, sobretudo, a um Estado, a realização de uma hospitalidade verdadeiramente incondicional estaria constantemente ameaçada por não poder sustentar-se frente os perigos de seu desaparecimento. Nesse sentido, ao analisar esses dois pontos, percebe-se que é isso que a leitura de Derrida revela, ou seja, que a hospitalidade se encontra ameaçada ora porque não tem suficiente apoio, ora porque o apoio que lhe é oferecido se transforma, rapidamente, em um perigo, como também foi demonstrado anteriormente ao tratar da *hostipitalité*.

Para se compreender de que maneira, então, Derrida aponta uma possibilidade de consideração sobre a hospitalidade dentro do âmbito ético e não dentro de um âmbito puramente jurídico ou político, é preciso analisar como essa relação entre normatividade e hospitalidade pode servir como um ponto de abertura e não apenas como a declaração de um

⁶⁵ No original: Il s'agit de savoir comment transformer et faire progresser le droit. Et de savoir si ce progrès est possible dans un espace historique qui se tient *entre* La Loi d'une hospitalité inconditionnelle, offerte *a priori* à tout autre, à tout arrivant, *quel qu'il soit*, e les lois conditionnelles d'un droit à l'hospitalité sans lequel La Loi de l'hospitalité inconditionnelle risquerait de rester un désir pieux, irresponsable, sans forme et sans effectivité, voire de se pervertir à cheque instant. [Tradução minha.]

simples paradoxo. Como costuma se dar nas análises derridianas, em decorrência de seu método desconstrutivo, o paradoxo deve ser levado ao seu ponto de máxima tensão para poder revelar aquilo que não se mostrava inicialmente, isto é, os lugares onde o paradoxo abre-se para novas considerações.

3.2 Normatividade e Hospitalidade

Ao voltar-se para questões práticas pertinentes à política e à ética, Derrida encontra-se continuamente com os limites impostos por uma estrutura existente que determina a aplicabilidade de certas ações humanas. Quando, a partir da década de 1980, o filósofo argelino começa a questionar-se sobre as possibilidades de se alcançar tanto uma prática eticamente quanto politicamente liberada dos condicionamentos, tem então de deparar-se com o problema da normatividade ou melhor dizendo, com o problema da Lei. Sem renegar suas reflexões anteriores, Derrida busca inserir essas novas considerações dentro do espectro do que vinha trabalhando em questões voltadas à linguagem, como é o caso do “local de fala” e sobre a condição de possibilidade de se encontrar um “sentido” tanto na língua quanto na escrita. Segundo aponta Cornelia Vismann, “Derrida é conhecido por seu modo intenso de endereçar as práticas discursivas em sua fundação e requisição a uma autoridade”, de tal modo que quando o filósofo passa a considerar o problema da Lei, esta não é apenas uma questão suscitada em um ou outro texto particular, mas seria “o horizonte de sua filosofia” (VISMANN, 2005, p. 5).

Isso não deve significar que Derrida é um filósofo do Direito ou que sua preocupação foi sempre exclusivamente com as questões que tangem à lei e ao Direito. Isso quer dizer, ao contrário, que a forma com que o pensador considera o problema da Lei e, com isso, o problema da autoridade, não está fora de seu âmbito habitual de trabalho, isto é, o problema da Lei, do Direito, da Justiça e da Autoridade são trazidos para dentro do seu largo campo de trabalho, a reflexão filosófica e a atuação política. Sendo assim, a questão da normatividade é abordada pelo mesmo método desconstrutivo que vinha orientando o pensamento de Derrida desde o começo de seus trabalhos.

Esta abordagem torna-se evidente quando o filósofo apresentou o texto “Do Direito à Justiça” na abertura de um colóquio realizado na Cardozo Law School, em 1989, texto esse que, juntamente com o escrito “Prenome de Benjamin”, naquele momento entregue com uma cópia impressa aos participantes do colóquio, foi posteriormente editado e publicado com o título a *Força de Lei*.

Nesse sentido, ao evidenciar sua preocupação com questões práticas da política e da ética, Derrida dedica sua atenção a dois termos centrais em sua fala: por um lado, preocupa-se em analisar a relação entre a estrutura do Direito e a possibilidade de alcance e aplicação da Justiça, como indicava o título de sua fala; por outro lado, e de forma mais desconstrutivamente essencial, preocupa-se em analisar a relação entre os limites da lei e os limites da violência, tomando como ponto de vinculação entre esses dois limites o problema da autoridade e da autorização⁶⁶.

Partindo inicialmente de uma consideração sobre a necessidade de reportar-se em inglês, Derrida toma como ponto de análise a expressão americana “*to enforce the law*”, expressão essa que traz consigo um duplo sentido. O primeiro deles é a aplicação da lei e o segundo, a força da lei. Conforme pontua Derrida, “quando se traduz em francês “*to enforce the law*” para “*appliquer la loi*”, perde-se aquela alusão direta, literal, à força que vem do interior, lembrando-nos que o direito é sempre uma força autorizada, uma força que se justifica ou que tem aplicação justificada, mesmo que essa justificação possa ser julgada, por outro lado, injusta ou injustificável” (DERRIDA, 2010, p. 7-8).

Nesse sentido, a indicação inicial é que a análise deve voltar-se para esse ponto da aplicação da lei que traz consigo uma relação limítrofe com a justiça, não apenas em um sentido abstrato e universal de Justiça, mas com a própria ideia de justificação da aplicação e da própria lei. Para Derrida, não se trata de analisar a Lei em um sentido abstrato, nem

⁶⁶ Para muitos comentadores, este texto de Derrida foi muito importante por apresentar a forma com que a desconstrução poderia relacionar-se com questões pertinentes ao Direito, ainda que muitos foram críticos à abordagem do filósofo argelino, em partes por não compreenderem de que modo a análise sobre os limites do Direito e da Justiça estavam relacionados com uma abordagem mais ampla por parte de Derrida. Segundo considera Petra Gehring: “*Force de loi* é um texto surpreendente porque repentinamente se torna aparente o quanto pouco tinha para dizer sobre o direito até então – embora ele parecesse escrever sobre tudo. *Force de loi* é surpreendente na medida em que o direito, após tantos anos, finalmente torna-se um tópico. E em particular, *Force de loi* é surpreendente pela veemência com que a desconstrução aborda o direito” (GEHRING, 2005, p. 153). A posição crítica da autora não faz constar, no entanto, que muito embora esse fosse um texto que deixasse evidente a abordagem com relação ao Direito, isso não significava que Derrida não tinha uma preocupação com questões voltadas à política, à ética e à Lei que antecediam a essa fala no colóquio. O que se está tentando demonstrar aqui é justamente esse ponto, que a abordagem de temas como o cosmopolitismo, a hospitalidade e a ética em geral já traziam em si a questão dos limites da Lei e, portanto, de uma ou outra forma, já abordavam o Direito, ainda que indiretamente.

tampouco a Justiça em um sentido abstrato, mas de considerar a aplicabilidade, pois “a aplicabilidade, a *‘enforceability’* não é uma possibilidade exterior ou secundária que viria ou não juntar-se, de modo suplementar, ao direito”, ao contrário disso, “ela é a força essencialmente implicada no próprio conceito de *justiça enquanto direito*, da justiça namedida em que ela se torna lei, da lei enquanto direito” (DERRIDA, 2010, p. 8).

Há nesse ponto, portanto, três elementos que estão sendo sobrepostos e que fazem parte central da análise de Derrida. O Direito é assumido como uma estrutura que toma para si a ideia de que lei e justiça são identificados ou subsumidos por força da própria estrutura do Direito. Nesse sentido, a aplicabilidade da lei só seria justa porque o Direito assim determinaria e, por outro lado, a justiça só seria alcançada pela força da lei.

Se o Direito é o primeiro elemento, Lei e Justiça são os outros dois elementos que, como indica Derrida, devem ser retirados dessa vinculação para que se possa considerar uma relação que não seja determinada pela ideia de *enforceability*, ou seja, de aplicação pela força e, portanto, pela violência⁶⁷. Nas palavras do filósofo, “quero logo insistir, para reservar a possibilidade de uma justiça, ou de uma lei, que não apenas exceda ou contradiga o direito, mas que talvez não tenha relação com o direito, ou mantenha com ele uma relação tão estranha que pode tanto exigir o direito quanto excluí-lo” (DERRIDA, 2010, p. 8).

Trata-se, portanto, de encontrar, por meio da análise, uma abertura para que se possa considerar a relação entre Lei e Justiça sem que essa tenha de passar por uma vínculo que pressupõe uma violência ou uma força. Porém, trata-se de fazê-lo não por uma simples negação do Direito, pois, como já foi considerado com relação ao cosmopolitismo e, por consequência, com a hospitalidade, é preciso que o Direito seja “depurado” ou ao menos evidenciado em sua estrutura para que dele se aproveite em prol de um campo de abertura e não em prol de um campo de condicionamento. Os questionamentos levantados por Derrida demonstram essa tentativa:

⁶⁷ É interessante apontar que nesse momento de sua análise Derrida faz referência a Kant e a sua *Doutrina do Direito*, especificamente vinculando essa aplicação da lei com a noção de força de lei: “A palavra *‘enforceability’* chama-nos pois à letra. Ela nos lembra, literalmente, que não há direito que não implique *nele mesmo, a priori, na estrutura analítica de seu conceito*, a possibilidade de ser *‘enforced’*, aplicado pela força. Kant o lembra desde a *Introdução à doutrina do direito* (no § E, que concerne ao *‘direito estrito’*, *das strict Recht*). Existem, certamente, leis não aplicadas, mas não há lei sem aplicabilidade, e não há aplicabilidade ou *‘enforceability’* da lei sem força, quer essa força seja direta ou não, física ou simbólica, exterior ou interior, brutal ou sutilmente discursiva – ou hermenêutica –, coercitiva ou reguladora etc.” (DERRIDA, 2010, p. 8-9).

Como distinguir entre essa força de lei, essa “força de lei”, como se diz tanto em francês como em inglês, acredito, e por outro lado a violência que julgamos sempre injusta? Que diferença existe entre, *por um lado*, a força que pode ser justa, em todo caso julgada legítima (não apenas o instrumento a serviço do direito, mas a própria realização, a essência do direito), e, *por outro lado*, a violência que julgamos injusta? O que é uma força justa ou uma força não violenta? (DERRIDA, 2010, p. 9)

As questões levantadas por Derrida são então guiadas por uma volta ao âmbito da desconstrução, alegando que qualquer análise sobre o Direito, a Lei e a Justiça – portanto, sobre a norma – pode ser considerada por via da aplicação do método desconstrutivo. Isso significa que Derrida visa encontrar em sua análise do Direito como vínculo (força e violência) entre Lei e Justiça, aquilo que se encontra localizado no campo da linguagem. Conforme aponta Cornelia Vismann, “a desconstrução equiparada à justiça exige uma análise linguística dos paradoxos subjacentes”, uma vez que isso “pressupõe que a força determinante da lei produz um excedente não-dito e não-representado” (VISMANN, 2005, p. 6).

Nesse sentido, o “não-dito” que deve aparecer na análise diz respeito ao limite, ou seja, ao ponto em que a violência ou a força se apresentam como são, como violência e força e a Lei e a Justiça são liberadas desse vínculo precisamente porque apontam e se relacionam com esse “excedente”. Vismann dá um exemplo com relação à hospitalidade que é muito importante de ser lembrado: “as leis da hospitalidade produzem anfitriões (*hosts*) e, ao mesmo tempo, ainda que dificilmente seja dito, produzem reféns (*hostages*)⁶⁸” (VISMANN, 2005, p. 6).

Para explicitar esse “não-dito”, Derrida passa então para uma consideração sobre um fragmento de Pascal no qual encontra-se escrito: “*Justiça, força* – É justo que aquilo que é justo seja seguido, é necessário que aquilo que é mais forte seja seguido” (DERRIDA, 2010, p. 18). Dessa forma, o fragmento, retirado dos *Pensamentos* de Pascal, incentiva uma reflexão por justamente levantar uma relação entre justiça, dever e força. Assim, o filósofo argelino busca demonstrar que, em conformidade com o fragmento de Pascal, se encontraria expressa uma ideia de que “a necessidade da força está pois implicada no justo da justiça” (DERRIDA, 2010, p. 19), de tal maneira que não seria possível conceber a justiça sem a força e nem tampouco vislumbrar algo que fosse justo sem ter consigo a força de sua justeza.

⁶⁸ Questão essa que foi abordada ao longo do capítulo anterior.

O que se encontra no pensamento de Pascal é remetido então a um trecho de Montaigne, onde este afirmaria que “as leis se mantêm em crédito, não porque elas são justas, mas porque são leis” (DERRIDA, 2010, p. 21), uma reflexão que permitiria ver, aparentemente, o outro lado do pensamento de Pascal. Contudo, o que Derrida encontra de semelhante no fragmento de Pascal e na reflexão de Montaigne é justamente o traço de um excedente, de algo que “justifica” a aplicação (a força) da lei para além dela mesma. Portanto, para o filósofo argelino, “a palavra ‘crédito’ porta toda a carga da proposição e justifica a alusão ao caráter ‘místico’ da autoridade”, de tal modo que, invertendo a lógica comumente lida no fragmento de Pascal por meio da interpretação sugerida por Montaigne, se atingiria a constatação de que “a autoridade das leis repousa apenas no crédito que lhes concedemos”, um “crédito” que encontra seu fundamento no fato de que “nelas acreditamos”, sendo que “esse ato de fé não é um fundamento ontológico ou racional”, ou seja, não diz nada sobre a Lei, ela mesma, mas diz apenas sobre o fundamento da aplicação (*enforceability*) do Direito (DERRIDA, 2010, p. 21).

Observa-se, então, que o objetivo de Derrida não é apenas analisar o texto de Pascal ou de Montaigne, mas sim considerar de que modo o Direito – e com ele a força e a violência – produzem uma vinculação entre a aplicação da Lei e a ideia e aplicação da Justiça. Para Derrida, esta vinculação se dá no momento de formação do Direito como uma espécie de condicionamento, um condicionamento que dita aquilo que é interior ao âmbito do Direito e aquilo que está fora, que é exterior. Contudo, a determinação desse interior paga um preço muito alto, pois ela determina, por meio da força e como uma violência, qual é a justiça que é aceita dentro desse âmbito, ou seja, o Direito, em seu ato formador, determina uma forma específica de Justiça. A análise de Derrida é pontual nesse sentido:

O próprio surgimento da justiça e do direito, o momento instituidor, fundador, justificante do direito, implica uma força performativa, isto é, sempre uma força interpretadora e um apelo à crença: desta vez, não no sentido de que o direito estaria *a serviço* da força, instrumento dócil, servil e portanto exterior do poder dominante, mas no sentido de que ele manteria, com aquilo que chamamos de força, poder ou violência, uma relação mais interna e mais complexa. A justiça – no sentido do direito (*right or law*) – não estaria simplesmente a serviço de uma força ou de um poder social, por exemplo econômico, político, ideológico, que existiria fora dela ou antes dela, e ao qual ela deveria se submeter ou se ajustar, segundo a utilidade. Seu momento de fundação ou mesmo de instituição jamais é, aliás, um momento inscrito no tecido homogêneo de uma história, pois ele o rasga por uma decisão. Ora, a operação de fundar, inaugurar, justificar o direito, *fazer a lei*, consistiria num golpe de força, numa violência performativa e portanto interpretativa que, nela mesma, não é nem justa nem injusta, e que nenhuma justiça, nenhum direito prévio e

anteriormente fundador, nenhuma fundação pré-existente, por definição, poderiam garantir nem contradizer ou invalidar. Nenhum discurso pode, nem deve, assegurar o papel de metalinguagem com relação à performatividade da linguagem instituinte ou à sua interpretação dominante. (DERRIDA, 2010, p. 24)

Assim, como comenta Derrida, o momento fundador do Direito limita e condiciona a justiça a uma interpretação determinada pela violência e pela força dessa fundação, um ato chamado pelo filósofo de “performativo”, no qual se estipula aquilo que passará a ser considerado como “justo” a partir do próprio momento da fundação. Essa instauração que é chamada de *fazer a lei* é, para Derrida, o momento em que a violência se apresenta como violência e a força se apresenta como força. Contudo, esse momento não pode ser reencontrado em uma abordagem histórica, razão pela qual o filósofo não dirigiu sua análise para uma consideração material ou mesmo factual.

O “momento” de fundação de que fala Derrida não é historicamente determinado, assim como não era determinado, conforme analisado, o “estado de natureza” de Rousseau. Nos dois casos, tanto na análise feita por Rousseau e posteriormente no pensamento desenvolvido por Derrida, o que se percebe é a utilização de um recurso hipotético, argumentativo e interpretativo que tem por objetivo demonstrar o ponto central de certas relações éticas, políticas e jurídicas. Para Derrida, “já que a origem da autoridade, a fundação ou o fundamento, a instauração da lei não podem, por definição, apoiar-se finalmente senão sobre elas mesmas, elas mesmas são uma violência sem fundamento” (DERRIDA, 2010, p. 26).

Assim, desse ponto parte uma consequência imprescindível para a análise de Derrida, a de que “a desconstrução ocorre no intervalo que separa a indesejabilidade da justiça e a desconstrutibilidade do direito”, de tal modo que a desconstrução é a apresentação mesma do paradoxo antes apontado, ou seja, “ela é possível como uma experiência do impossível, ali onde, mesmo que ela não exista, se não está *presente*, ainda não ou nunca, *existe* a justiça” (DERRIDA, 2010, p. 27). Isso significa que a desconstrução evidencia o fato de que o Direito, enquanto fundado e instituído por um momento de violência e de força, pode ser desconstruído até apresentar-se enquanto esse momento de constituição. Entretanto, a justiça, porque esta é o que excede, o “não-dito” que se encontra condicionado pelo Direito, uma vez que já não está mais determinada pelos limites do Direito (violência e força), agora apresenta

a sua impossibilidade de desconstrução, isto é, apresenta o “impossível” enquanto um além da limitação e do condicionamento.

Dessa maneira, a justiça pode ser entendida como uma experiência do impossível no sentido de uma aporia, mas uma aporia que não é a impossibilidade do agir ético ou político. Isso quer dizer então que a justiça deve ser entendida a partir da compreensão de que o agir ético e político envolve sempre aquilo que está além do condicionamento, como é próprio da hospitalidade. Segundo Derrida,

O direito não é justiça. O direito é o elemento do cálculo, é justo que haja um direito, mas a justiça é incalculável, ela exige que se calcule o incalculável; e as experiências aporéticas são experiências tão improváveis quanto necessárias da justiça, isto é, momentos em que a *decisão* entre o justo e o injusto nunca é garantida por uma regra. (DERRIDA, 2010, p. 30).

Sendo assim, nota-se que o limite do Direito não se identifica com o limite da justiça, de tal modo que a justiça, como indica Derrida, demanda uma *decisão* que vá além das determinações normativas fixadas pelo âmbito jurídico. Ao abordar o problema da relação e do limite entre normatividade e aquilo que está além dessa determinação normativa – a Justiça é um exemplo, mas não é o único exemplo –, Derrida passa de uma análise restrita ao campo político para inserir em seu texto a preocupação ética. Uma vez que a desconstrução serve como método para demonstrar que a relação entre Lei, Direito e Justiça não é uma relação necessária, ao contrário, demonstrando que essa relação é baseada em um ato pautado pela violência e pela força, então as noções de Lei (tomada de forma universal e não mais vinculada à norma jurídica) e Justiça encontram uma nova abertura. Essa abertura se dá pela mobilização de uma intersecção, a intersecção entre o campo político e o campo ético.

Entretanto, é preciso destacar que o movimento feito por Derrida em *Força de Lei*, não pode esquecer o Direito, devendo apenas livrar-se de uma amarra que dispõe o Direito como um limitador e um fator de condicionamento (de força e violência) para o campo ético. O filósofo argelino, em meio a essa passagem, fala em “uma distinção entre a justiça e o direito, uma distinção difícil e instável entre, de um lado, a justiça (infinita, incalculável, rebelde às regras, estranha à simetria, heterogênea e heterotrópica)”, ou seja, uma justiça pautada pelo além do limite, “e, do outro lado, o exercício da justiça como direito,

legitimidade ou legalidade, dispositivo estabilizável, estatutário e calculável, sistema de prescrições regulamentadas e codificadas” (DERRIDA, 2010, p. 41). A estrutura jurídica, isto é, o Direito enquanto um regramento normativo limitador não pode ser totalmente afastado, pois, como no caso do cosmopolitismo e da hospitalidade, o Direito deve servir como um importante instrumento para garantir que aquilo que advém do além do limite, ou seja, aquilo que advém do campo ético possa encontrar um terreno de aplicabilidade.

Não é de se admirar que, em meio a esse movimento em direção ao âmbito ético Derrida evoque a figura de Levinas, indicando que trabalhar um conceito de justiça em aproximação com a filosofia de Levinas seria fazê-lo “em razão daquela infinidade, justamente, ou da relação heteronômica a outrem, ao rosto de outrem que me comanda, cuja infinidade não posso tematizar e do qual sou refém” (DERRIDA, 2010, p. 41). O que parece interessar Derrida é a ideia de que uma justiça baseada na relação para com outrem, para um infinitamente indefinido, impõe aí uma Lei que se situa não em um campo jurídico, mas que parte e se fundamenta em um campo ético. Como coloca Derrida, “Levinas fala de um direito infinito: naquilo que ele chama de ‘humanismo judaico’, cuja base não é ‘o conceito de homem’, mas o de outrem, ou seja, “a extensão do direito de outrem” é a de um “direito praticamente infinito”, isso de tal modo que certos conceitos importantes ao Direito são alterados por influência desse além que é disposto pelo campo ético, como é o caso da noção de equidade, sendo que essa não é entendida como “igualdade, a proporcionalidade calculada, a distribuição equitativa ou a justiça distributiva, mas a dissimetria absoluta” (DERRIDA, 2010, p. 42).

Nesse sentido, é interessante destacar que a influência de Levinas sobre Derrida já foi muitas vezes comentada, principalmente no que tange a abordagem sobre os problemas éticos. De acordo com Simon Critchley, “Derrida não pensa a mesma coisa da mesma maneira que Levinas, mas ele está pronto para subscrever a tudo que Levinas diz; conseqüentemente, quando Derrida escreve sobre Levinas, ele está apenas levantando questões e não formulando objeções e refutações” (CRITCHLEY, 2014, p. 10). Não se trata aqui de desenvolver uma

análise comparativa entre Derrida e Levinas⁶⁹, mas de apenas apontar de que modo dois elementos centrais no pensamento do filósofo de *Totalidade e Infinito* são importantes para a reflexão derridiana. O primeiro elemento corresponde à ética, isto é, considera a ética como uma centralidade da filosofia e como um infinito e um incondicionado. O segundo elemento corresponde à exigência de uma ética pautada pela relação para com o outrem, para aquele que se encontra justamente fora dos limites de condicionamento.

Esses elementos éticos, na interpretação de Derrida sobre o pensamento de Levinas, ainda que os alterando por suas próprias considerações e por suas próprias críticas, são fundamentais para se apontar, finalmente, o ponto central da relação entre normatividade e hospitalidade. Como no caso da justiça, a hospitalidade não pode ser entendida e delimitada por um condicionamento jurídico e, portanto, normativo. O exceder da hospitalidade não advém de um limite jurídico, mas advém do campo ético que exige que uma ação de hospitalidade, se ela for realmente incondicional e, portanto, uma real e efetiva hospitalidade, seja pautada por um “endereçar-se” ao infinito e a outrem, ou seja, àquele que não pode ser subsumido ou delimitado pelos condicionamentos normativos (DERRIDA, 2010, p. 54). Cabe à hospitalidade os termos que em *Força de Lei* Derrida dispõe para a Justiça – mesmo porque a hospitalidade deve ser justa, no sentido dado por Derrida –, de onde se percebe que essa hospitalidade só pode ser pensada quando voltada para uma alteridade absoluta. Como comenta Derrida:

Há um porvir para a justiça, e só há justiça na medida em que seja possível o acontecimento que, como acontecimento, excede ao cálculo, às regras, aos programas, às antecipações etc. A justiça, como experiência da alteridade absoluta, é inapresentável, mas é a chance do acontecimento e a condição história. Uma história sem dúvida irreconhecível, claro, para aqueles que pensam saber do que falam quando usam essa palavra, quer se trate de história social, ideológica, política, jurídica etc. (DERRIDA, 2010, p. 55)

⁶⁹ A recepção e influência de Levinas sobre Derrida é percebida de muitas formas, mas é sobretudo frisada como um ponto essencial para a formulação do que ficou conhecido como “ética da desconstrução. Nesse sentido, escreve Eddis Miller: “Uma maneira comum de interpretar a relação de Derrida com Levinas é por insistir que ‘Violência e Metafísica’ de Derrida não representa uma crítica de Levinas, mas leitura de ‘duplo movimento’ que afirma as principais crenças do pensamento de Levinas, enquanto, todavia, demonstra que, em *Totalidade e Infinito*, a tentativa de Levinas de pensar uma alteridade irreduzível ao igual (‘ser’ ou ‘ontologia’ na linguagem de Levinas) envolve uma necessária cumplicidade com a própria ontologia que ele busca exceder. Isto constitui um corretivo necessário para o trabalho de Levinas que, assim segue o argumento, Levinas leva em conta em seu próximo grande trabalho, *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, no qual faz uma distinção entre o Dizer (*le Dire*) e o Dito (*le Dit*) que dá conta da lacuna entre um pensamento que excede a ontologia e uma linguagem inevitavelmente comprometida na qual esse pensamento é expresso”. (MILLER, 2014, p. 39).

Nesse sentido, o porvir da justiça⁷⁰ de que fala Derrida será um ponto fundamental na sua “virada ética”, principalmente porque será responsável por guiar as reflexões do filósofo tomando por bases os pontos que comentamos anteriormente, isto é, que as relações éticas deverão levar em conta esse espectro do infinito e a relação com uma “alteridade absoluta”. Contudo, esse porvir não poderá ignorar as estruturas existentes, dentre elas o Estado e o Direito, de modo que Derrida, com sua releitura e reinterpretação sobre a relação entre normatividade e justiça/hospitalidade, propõe uma inversão no âmbito da determinação. Com isso, o filósofo não pretende simplesmente negar, destruir ou abandonar o Direito ou o Estado, mas pretende demonstrar como é possível, através do método desconstrutivo, reconsiderar os termos fundamentais de um limite e aplicação do âmbito jurídico-político:

Esse excesso da justiça sobre o direito e sobre o cálculo, esse transbordamento do inapreensível sobre o determinável, não pode e não deve servir de alibi para ausentar-se das lutas jurídico-políticas, no interior de uma instituição ou de um Estado, entre instituições e entre Estados. Abandonada a si mesma, a ideia incalculável e doadora da justiça está sempre mais perto do mal, ou do pior, pois ela pode sempre ser reapropriada pelo mais perverso dos cálculos. É sempre possível, e isso faz parte da loucura de que falávamos há pouco. Uma garantia absoluta contra esse risco só pode saturar ou saturar a abertura do apelo à justiça, um apelo sempre ferido. Mas a justiça incalculável *manda* calcular. (DERRIDA, 2010, p. 55)

Uma vez que uma “ética da desconstrução” permite a Derrida reinterpretar certas relações tomadas anteriormente como “necessárias” ou mesmo como “verdadeiras”, como é o caso da relação entre Direito, Lei e Justiça, então é possível encontrar uma abertura para se reverter os traços de condicionamento e incondicionamento. A ética passa a ser o ponto central, pois mesmo que a justiça e a hospitalidade mandem calcular, ou seja, determinem a necessidade de se garantir uma estrutura jurídico-política e não simplesmente destruí-la ou negá-la, esse mandamento advém do âmbito ético.

⁷⁰ A questão do *porvir* passa a ser um ponto fundamental da reflexão ética derridiana, reaparecendo no livro de 1993, *Spectres de Marx*, no livro de 1994, *Politiques de l'amitié* e sendo central para o conceito de “democracia por vir”, conceito esse que aborda traços que já vinham sendo explicitados quanto à justiça e à hospitalidade, como é o caso do incondicionado e da aplicação do método desconstrutivo para produzir uma reinterpretação de estruturas conhecidas tais como o Direito e a própria Democracia. Nas palavras de Derrida: “é ainda em nome da democracia, de uma democracia por vir (*la démocratie à venir*), que se tentará desconstruir um conceito, todos os predicados associados com o conceito massivamente dominante de democracia, aquele em cuja herança inevitavelmente encontra-se novamente a lei do nascimento, a lei natural ou ‘nacional’, a lei da homofilia ou da autoctonia, qualidade cívica fundada na igualdade de nascimento (isogonia)” (DERRIDA, 1994, p. 126-127). Nota-se, aqui, que o argumento empregado para falar sobre a “democracia por vir” é estruturalmente próximo daquele utilizado para falar da Justiça em *Força de Lei* e para tratar sobre a questão da hospitalidade.

No caso da hospitalidade, como foi demonstrado anteriormente, a indicação de Derrida é que essa, tal como a justiça, não pode ser determinada, limitada ou condicionada por uma estrutura normativa. Contudo, esse seria um primeiro movimento da desconstrução que diz respeito à abordagem da hospitalidade, ou seja, evidenciar o fato de que a estrutura normativa – presente, por exemplo, na hospitalidade kantiana – não corresponderia a uma hospitalidade eticamente pautada, mas apenas juridicamente pautada. Derrida muitas vezes é criticado por não “prescrever” qual é a ação ética por ele vislumbrada ou quais são as bases para uma justiça, uma democracia ou uma hospitalidade eticamente pautadas, sendo acusado de permanecer tão somente em um estágio crítico que não apresentaria nenhuma positividade. Entretanto, essa crítica não parece perceber que, junto ao movimento de desconstrução tão comentado, como é o caso presente em *Força de Lei*, Derrida apresenta uma espécie de caminho interpretativo que relaciona conceitos que permitiram um embasamento para uma nova reflexão da hospitalidade eticamente pautada. É esse o caso da relação entre hospitalidade e Dom.

3.3 Além da Norma: Hospitalidade como um Dom

A passagem das considerações sobre Justiça, Lei, Direito e os limites da normatividade levam Derrida a explorar campos novos, trazendo para essa discussão elementos que não apareciam necessariamente dentro de um campo ético. Para lidar com os impasses apresentados à ação ética, dentre as quais enquadra-se a questão da hospitalidade, o filósofo argelino traz conceitos que se encontravam em âmbitos da filosofia da linguagem e mesmo da antropologia. Como aponta Susanne Ludemann, “tendo determinado que a possibilidade de justiça repousa sobre a responsabilidade para com o Outro, Derrida, em seus trabalhos de 1990, explora as questões (relacionadas ao) dom, amizade, hospitalidade e democracia” (LUDEMANN, 2014, p. 90).

Os pontos trabalhados por Derrida, no entanto, não devem ser analisados de forma isolada e é, ao contrário, na consideração conjunta que se pode ver de que maneira momentos que não estavam suficientemente claros em determinado argumento se esclarecerem na confrontação com outras reflexões. Assim, tanto a relação entre Justiça, Lei e Direito não

pode ficar restrita à discussão presente em *Força de Lei*, como também há que se indicar que os novos elementos abordados (dom, amizade, hospitalidade e democracia) são melhor compreendidos quando trazidos para um campo complementar. Esse é claramente o caso da hospitalidade que, em uma análise restrita dos textos em que Derrida aborda o tema, poderia produzir a impressão de uma simples crítica negativa das formas de hospitalidade moderna, ou seja, de uma hospitalidade condicionada, sem, contudo, fazer nenhuma indicação sobre qual seria, então, a ideia de uma hospitalidade incondicional indicada por Derrida.

Entretanto, não se pode considerar que Derrida tenha feito um tratamento puramente negativo quanto ao problema da hospitalidade, já que esse não é o caso, por exemplo, com relação a outros temas já discutidos como a justiça e a democracia. Nesse sentido, é possível observar que, como uma certa virada ética se iniciaria nos textos do fim da década de 1980, dentre eles com *Força de Lei*, então a sequência dos textos publicados posteriormente seriam uma chave de interpretação para os conceitos e problemas trabalhados. Assim, o problema da hospitalidade, como já comentado, não se encontra presente apenas nos escritos que explicitamente abordam essa questão, mas, segundo Andrew Shepherd, o problema da hospitalidade estava presente em meio às reflexões éticas derridianas de textos do início da década de 1990.

Estas questões que dizem respeito à natureza da hospitalidade começam primeiramente a emergir no tratamento de Derrida da ideia de “dom”, o tema dominante em seu trabalho *Donner le temps – la fausse monnaie* e em *Donner la mort*. Em *Donner les temps*, Derrida trata do trabalho influente do antropólogo/ sociólogo francês Marcel Mauss. O trabalho de Mauss, usando de evidência empírica de diversas sociedades, argumenta que o dom-doar, baseado em obrigações e reciprocidade, estabelece uma vinculação moral permitindo o funcionamento das sociedades. (SHEPHERD, 2014, p. 56).

Seguindo a indicação bibliográfica e interpretativa indicada, considera-se que uma forma de se endereçar o problema da hospitalidade na tentativa de compreender o que seria a hospitalidade incondicional apontada por Derrida passa, sem dúvida, por seu tratamento do problema do dom. Como indicado por Shepherd, Derrida inicia sua análise sobre o problema do dom em relação ao conhecido trabalho do antropólogo francês Marcel Mauss, isto é, o *Ensaio sobre a dádiva*, de 1925. A centralidade do trabalho de Mauss parte da premissa que as relações de troca (de doação) são parte estrutural da sociedade e, enquanto parte estrutural, são elas mesmas estruturadas por uma noção de obrigatoriedade, de reciprocidade e, portanto,

de sociabilidade. O dom é entendido como troca no sentido de que uma doação produz sempre uma expectativa de retribuição. A inovação do trabalho de Mauss é por indicar que essa relação não se restringiria apenas ao âmbito puramente econômico, ou seja, na troca de bens, mas estaria presente também em outras formas de “doação”, isto é, em certas ações e gestos sociais. Segundo Mauss:

Nas economias e nos direitos que precederam os nossos, nunca se constata, por assim dizer, simples trocas de bens, de riquezas e de produtos num mercado estabelecido entre os indivíduos. Em primeiro lugar, não são indivíduos, são coletividades que se obrigam mutuamente, trocam e contratam; as pessoas presentes ao contrato são pessoas morais: clãs, tribos, famílias, que se enfrentam e se opõem seja em grupos frente a frente num terreno, seja por intermédio de seus chefes, seja ainda dessas duas maneiras ao mesmo tempo. Ademais, o que eles trocam não são exclusivamente bens e riquezas, bens móveis e imóveis, coisas úteis economicamente. São, antes de tudo, amabilidades, banquetes, ritos, serviços militares, mulheres, crianças, danças, festas, feiras, dos quais o mercado é apenas um dos momentos, e nos quais a circulação de riquezas não é senão um dos termos de um contrato bem mais geral e bem mais permanente. (MAUSS, 2003, p. 190-191)

Há, neste trecho indicado, um movimento que será recuperado, questionado e criticado por Derrida em suas próprias reflexões. Mauss assume que todas as relações entendidas como “dom” são pautadas por essa noção de troca. Partindo de um ponto puramente econômico, isto é, a troca de bens materiais e riquezas, Mauss salta para um ponto que ele considera como não estando subscrito dentro do âmbito econômico, ou seja, a troca de amabilidades, de banquetes, e de ritos. Essas trocas não estariam circunscritas ao âmbito do mercado e, portanto, permitiriam ao antropólogo ver um “contrato bem mais geral” em que o dom estaria presente tanto no âmbito econômico das trocas materiais quanto no âmbito considerado por ele como não-econômico, das trocas simbólicas e sociais. É a partir justamente deste ponto que Derrida inicia sua reflexão.

Derrida analisa a noção de dom proposta por Mauss enquanto inevitavelmente relacionada com a economia, isto é, no sentido em que economia é entendida sempre como uma compensação, uma troca, uma obrigação e uma reciprocidade. Esses elementos, sobretudo a troca e a reciprocidade, são estruturais para qualquer perspectiva econômica, de tal forma que o dom proposto por Mauss, assim considera Derrida, sempre pressupõe em si uma retribuição e nunca o contrário da economia, ou seja, a gratuidade. É com essa ideia que Derrida inicia sua reflexão. Assim, nas palavras do filósofo,

O dom, *se ele existe*, seria sem dúvida relacionado com a economia. Não é possível tratar o dom, isso não precisa ser dito, sem tratar esta relação econômica, mesmo para a economia do dinheiro. Mas não é dom, se é que ele existe, também aquilo que interrompe a economia? Aquilo que, suspendendo o cálculo econômico, já não dá força à troca? Aquilo que abre o círculo de tal forma que desafia a reciprocidade ou a simetria, a medida comum, e de tal forma a revirar para o ponto de não retorno? Se existe o dom, o *doado* do dom (*aquilo que se doa, aquilo que é dado*, o dom como a coisa doada ou como ato de doação) deve não retornar ao *doador* (não vamos dizer ainda ao sujeito, ao doador). Ele não deve circular, não deve ser trocado, não deve ser em nenhum caso exaurido, enquanto um dom, pelo processo de troca, pelo movimento de circulação do círculo na forma do retorno ao ponto de partida. (DERRIDA, 1991, p. 18)

O paradoxo que pontua Derrida é encontrado na própria conceituação e passagem de Mauss já citada anteriormente. A concepção de uma noção de dom não pode deixar de estar relacionada com a economia, pois não pode deixar de pressupor, em seu próprio conceito, esse trato de reciprocidade que é levantado. Contudo, ao mesmo tempo, o dom é aquilo que tem de exceder a relação recíproca, precisamente porque é um dom, isto é, uma dádiva. Naquilo que o dom excede a relação econômica, interrompendo a economia, como pondera Derrida, se encontra a abertura para refletir que se o dom existe, “o *doado* do dom deve não retornar ao *doador*” (DERRIDA, 1991, p. 18), isto é, deve ser entregue de uma formagratuita.

A gratuidade sobre a qual fala Derrida não se volta para as relações iniciais apontadas por Mauss, ou seja, as relações econômicas. Na verdade, tem o objetivo de exercer uma reinterpretação e reavaliação das relações que, por extensão e analogia, recebem a alcunha de “dom”, ou seja, as relações sociais: os banquetes e os ritos. É dentro dessas relações que se situa a preocupação de Derrida, pois são elas, segundo a interpretação do filósofo, que passam a receber um tratamento estrutural guiado pela noção econômica de dom, condicionando com isso tanto o próprio conceito de dom – impossibilitando que esse exceda o campo econômico – quanto as relações apontadas, pois estas estariam, mais uma vez, condicionadas.

Dessa forma, as relações que poderiam ser analisadas através da perspectiva de um dom incondicionado não são outras que não aquelas que se encontram repletas de um sentido ético. Assim, a justiça poderia ser pensada sob o signo do dom, pois esta excede as relações, não exigindo uma reciprocidade. Aquele que é justo, no sentido derridiano, o é não em simples conformidade com a norma – por vezes o faz de forma contrária à norma –, nem tampouco o é na expectativa de uma retribuição. O dom é um momento de excesso no sentido

que é um momento que mostra que é preciso ir além do limite. É esse ponto que faz a vinculação do sentido ético dado por Derrida. Segundo o autor,

O dom, se ele existe, será sempre *sem* fronteira (*sans bord*). O que “sem” significa aqui? Um dom que não ultrapasse suas fronteiras, um dom que se deixa conter em uma determinação e se limitar por uma indivisibilidade de um *tratado* identificável não será nunca um dom. Tão logo ele se delimite, o dom é presa do cálculo e da mensuração, do domínio e da métrica, sob custódia do controle e da reapropriação subjetivante. O dom deverá, se ele existe, transpassar a fronteira, por certo, em direção à desmesura e ao excesso; mas ele deverá também suspender sua relação com a fronteira e mesmo sua relação transgressiva com a linha de separação ou com o tratado de uma fronteira. O “sem” não é apenas o “outro” (*outr*) ou o “além” (*au-delà*). (DERRIDA, 1991, p. 119)

O argumento aqui utilizado encontra uma série de semelhanças com aquele argumento apresentado em *Força de Lei* com relação à Justiça, o que não é de nenhuma forma uma mera repetição, mas, sim, um aprofundamento e uma extensão daquilo que já havia sido previamente trabalhado. O dom, tal como a justiça, deve ser visto como além do calculável e da mensuração. Ele deve ser visto como relacionado não apenas com o simples “outro”, mas com o “Outro” no sentido já comentado e discutido anteriormente, isto é, no sentido ético de uma responsabilidade infinita e mesmo de uma impossibilidade.

Nesse sentido, o dom, se ele existe, como reflete Derrida, tem de ser considerado como incondicional, pois, caso contrário, não pode ser tomado como um dom. É essa vinculação que relaciona o dom com algo que excede, com uma infinita responsabilidade e, como não poderia deixar de ser, com uma impossibilidade (uma aporia), que faz com que Derrida reinterprete esse conceito com base em suas noções éticas. Também é essa vinculação que permite agora avançar para a questão específica da hospitalidade, já que o dom, como a questão da Justiça, está intrinsecamente relacionado com o problema da hospitalidade. É nesse sentido que indica Andrew Shepherd:

Derrida vê a natureza aporética do conceito de “dom” como um vislumbrar da *impossibilidade*, do futuro messiânico ainda por vir, um conceito filosófico que previne nossos círculos de economia e reciprocidade de se tornarem círculos fechados, mas, ao contrário, abre esses círculos e nos expõe a momentos de *excesso* e *loucura*. Essa ideia do “dom” como um momento de excesso, de loucura, de um transgredir fronteiras, tem um importante papel enquanto Derrida desenvolve o conceito de hospitalidade *incondicional* em seu trabalho posterior. (SHEPHERD, 2014, p. 57).

Assim, a loucura e o excesso, termos esses empregados por Derrida, refletem o caráter paradoxal que está presente tanto na ideia de dom, quanto na ideia de justiça e, conseqüentemente, também na ideia de hospitalidade. A incondicionalidade, como já foi demonstrado, era um requisito e uma crítica ao problema da justiça em *Força de Lei*. Isso acontece de tal modo que a incondicionalidade do dom é, então, levada para o problema da hospitalidade e principalmente, para a questão da hospitalidade incondicional.

Como visto, Derrida demonstra, ao longo do seu trabalho, como a hospitalidade depara-se com um problema que, à primeira vista, pode soar como intransponível, ou seja, o fato de que essa hospitalidade sempre oscilará entre um traço condicional, determinado pela estrutura do Direito, das leis e da normatividade, e um traço incondicional, que excede todas as determinações e que, precisamente por isso, traz em si o elemento ético que está presente nessa hospitalidade considerada incondicional. Esse embate não era estranho à justiça que, como demonstrado anteriormente, precisa também encontrar uma espécie de “fundamento” em um âmbito ético. Porém, para assegurar sua aplicabilidade e para garantir que não se recaia em uma situação ainda mais perigosa, também precisa de um aporte jurídico-político.

Nesse sentido, dado que a crítica ao condicionamento e, portanto, à normatividade da hospitalidade já foi discutida ao longo do capítulo, de tal modo que Derrida demonstra que a hospitalidade, tal como apresentada pelos entraves jurídico-políticos, sempre condicionava – como no caso de Kant – a ação a uma regra, a uma lei e, por conseguinte, à limitação de uma visita, torna-se necessário então compreender como é possível pensar uma hospitalidade incondicional.

É nesse ponto, portanto, que o conceito derridiano de dom pode ser válido para compreender essa hospitalidade incondicional abordada pelo filósofo. Isso significa pensar uma hospitalidade que seja como um dom, ou seja, que seja o excesso no sentido que transborda para além dos condicionamentos e, inclusive, que possa abordar um ato que vislumbre uma impossibilidade e uma infinita responsabilidade em relação ao Outro. Assim, se a hospitalidade condicional é delimitada e determinada pelo direito de visita, então uma “hospitalidade radical consiste, *teria de* consistir, em *receber sem convite*, além ou antes do convite” (DERRIDA, 2002, p. 360). Se o convite, o visto, o passaporte e as várias formas de permissão legal são demonstrações do condicionamento, então aquilo que Derrida indica

como sendo “receber sem convite” é, na verdade, o que está além e excede o condicionamento.

Dessa maneira, como a relação de hospitalidade pretende ser ética, no sentido de uma ética de infinita responsabilidade e, inclusive, de impossibilidade, então essa ética tem de ser voltada para o absolutamente Outro, aquele que não se conhece antecipadamente, do qual não se sabe o nome e, seguindo parte do pensamento de Levinas, sobre o qual não se vê mais do que uma indicação e uma figura do rosto. Receber sem convite é estar aberto para uma hospitalidade incondicional em um sentido ético, ou seja, agir como um dom, onde não se espera reciprocidade e nem tampouco qualquer espécie de retribuição. De acordo com Derrida,

É como se houvesse uma competição ou uma contradição entre dois vizinhos que tem valores incompatíveis: *visita e convite* e, mais gravemente, é como se houvesse uma escondida contradição entre hospitalidade e convite. Ou, mais precisamente, entre hospitalidade enquanto essa se apresenta para a visita, para a visitação, e a hospitalidade que se adorna e se prepara em convite. Esses dois *hôtes* que o visitante e o convidado são, essas duas faces da hospitalidade, visitação e convite, não são momentos da hospitalidade, fases dialéticas do mesmo processo, do mesmo fenômeno. Visitante e convidado, visitação e convite estão simultaneamente em competição e são incompatíveis, eles figuram a tensão não-dialética (*non dialectisable*), até mesmo a sempre eminente implosão, em verdade, a implosão que continuamente ocorre em sua imanência, sem cessar, uma vez ativada e diferida, do conceito de hospitalidade, mesmo do *conceito* em *hospitalidade*. Esperar sem esperar, esperando absoluta surpresa, o visitante inesperado, esperado sem um horizonte de espera: isto é em verdade sobre o Messias como *hôte*, sobre o messiânico enquanto hospitalidade, o messiânico que introduz rompimento desconstrutivo ou loucura no conceito de hospitalidade, a loucura *da* hospitalidade, até mesmo a loucura *do* *conceito* de hospitalidade. (DERRIDA, 2002, p. 362)

A oposição que indica Derrida diz respeito ao condicionamento, interpretado aqui pela figura do “visitante”, ou seja, daquele a quem é permitido visitar por meio de uma autorização normativa prévia e sob determinadas condições, e o “convidado”, aquele a quem se espera sem ao menos saber se virá, para quem se entrega a hospitalidade como um dom.

Aqui está presente boa parte da análise de Derrida, desde o momento desconstrutivo em que levou em consideração o pensamento de Kant sobre a questão da hospitalidade, passando pelas considerações com relação à normatividade jurídica e aos condicionamentos da estrutura jurídico-política, avançando sobre os elementos críticos e reflexivos sobre o dom, chegando, por fim, até o problema específico da hospitalidade. Assim sendo, compreender a hospitalidade como estando ancorada em um âmbito ético significa assumir não o direito à

visita, mas o que estaria mais próximo ao direito à residência, porém uma residência que já é aceita antes mesmo de ser submetida às leis, aos mandamentos e às normas.

Quando se considera a hospitalidade como um dom, no sentido dado por Derrida, é preciso considerar então o mesmo que acontece na análise sobre a justiça, ou seja, considerar que não se está abandonando o campo jurídico-político. Ao contrário, o que pretende Derrida é precisamente encontrar um outro campo desde onde se situa a reflexão sobre questões que encontrarão sua aplicabilidade e boa parte de sua concretização no âmbito jurídico-político sem, contudo, permitir que esse mesmo âmbito jurídico-político determine e condicione uma ação que é, em primeiro grau, uma ação ética. Torna-se pertinente, portanto, a análise de Giovanna Borradori em seu livro *Filosofia em um tempo de terror*. Segundo ele,

Uma hospitalidade incondicional é, em verdade, praticamente impossível de se viver; não se pode, em todo caso, organizá-la. O que quer que aconteça, acontece, quem quer que venha, vem (*ce qui arrive arrive*), e que, ao fim, é o único evento merecedor desse nome. E posso muito bem reconhecer que este conceito de pura hospitalidade pode não ter status legal ou político. Nenhum Estado pode escrevê-lo em uma lei. Mas sem ao menos o pensamento dessa hospitalidade pura incondicional, da hospitalidade *em si mesma*, nós não teríamos nenhum conceito de hospitalidade geral e não seríamos sequer capazes de determinar qualquer regra para a hospitalidade condicional (com seus rituais, seu status legal, suas normas, suas convenções nacionais ou internacionais). Sem este pensamento da pura hospitalidade (um pensamento que é, a sua própria maneira, uma experiência), nós não teríamos a ideia do outro, da alteridade do outro, isto é, de alguém que entra em nossas vidas sem ser convidado. Nós não teríamos sequer a ideia de amor ou de “viver juntos (*vivre ensemble*)” com o outro de uma forma que não é parte de uma totalidade ou “conjunto”. Hospitalidade incondicional, a qual não é nem jurídica nem política, é, não obstante, a condição do jurídico e do político. (BORRADORI, 2003, p. 129)

Assim como a justiça foi reinterpretada naquilo que tinha de excesso com relação ao Direito, também a hospitalidade foi reinterpretada naquilo que tem de excesso com relação aos condicionamentos. Contudo, em ambos os casos, como indica a autora, trata-se de encontrar um caminho de reversão. Não é mais o jurídico e o político que condicionam a hospitalidade, mas, ao contrário, é a hospitalidade que condiciona o jurídico e o político, pois sem a ideia e o pensamento de uma hospitalidade incondicional, não haveria como se formular um campo jurídico-político que estivesse, de alguma forma, relacionado com as demandas da ética e da relação com a alteridade do outro.

Dessa maneira, percebe-se que compreender a hospitalidade como um dom é compreender, nesse sentido, que a demanda de uma hospitalidade condicional parte de uma

exigência ética e, mais do que isso, se mantém como uma exigência ética. É por essa razão que Derrida coloca que,

Nós voltamos, assim, para os dois regimes de uma lei da hospitalidade: o incondicional ou o hiperbólico, de um lado; o condicional e o jurídico-político, e mesmo a ética, de outro – a ética se encontrando, na verdade, estendida entre os dois, segundo se regula o hábitat sobre o respeito e a dádiva *absolus* ou sobre a troca, a proporção, a norma, etc. (DERRIDA [Entrevistado], p.69, 2003)

Conclui-se, portanto, que a hospitalidade incondicional é o excesso da norma, do Direito, do jurídico e do político no sentido que serve como a contraparte que se vincula a esses campos, uma vinculação que é determinada pela ética enquanto uma dádiva, como aponta Derrida. A ética que se encontra estendida entre os dois campos, entre o condicional e o jurídico-político, por um lado, e a hospitalidade incondicional, por outro, é o que permite com que a impossibilidade da hospitalidade incondicional se concretize de alguma forma.

Considerações Finais

Como analisado ao longo do trabalho, a história da hospitalidade e a consequente formação das estruturas modernas de acolhimento, discutidas ao longo do texto, sempre tiveram um caráter de limitação, isto é, sempre se excluiu aquilo que é diferente, percebendo a alteridade como um perigo. Essa situação se reflete nas crises humanitárias enfrentadas tanto no pós-Guerra quanto recentemente, principalmente quando se observa a crise de refugiados que enfrenta a Europa, a questão dos venezuelanos que chegam todos os dias no Brasil e tantos "outros" grupos, muitas vezes sem nacionalidade, sem "nome" e portanto, sem direitos. Nesse sentido, a sociedade e as estruturas jurídico-políticas que a formam se consolidaram sob a ideia de exclusão e sob a noção de que o estrangeiro, ou melhor dizendo, o "outro", é uma ameaça, um hóspede que pode virtualmente converter-se em inimigo. A violência nunca deixou de ser parte da ideia de acolhimento.

A primeira forma de exclusão se dá então pela linguagem. Conforme analisado, ao longo do pensamento de Rousseau, a linguagem é responsável por aproximar os iguais, reunindo-os em conglomerados políticos e excluindo os "outros", gerando desigualdade e separação entre os seres humanos. Dessa maneira, a partir dessas primeiras desigualdades e do consequente afastamento do estado de natureza surge, para Rousseau, a necessidade de um Contrato Social que tivesse por base a vontade geral e que regulasse a interação entre os cidadãos e o Estado. Entretanto, isso demonstra mais uma vez que a hospitalidade nasce no estado civil já regulada por normas, por leis e por fundamentos com vistas à exclusão. Assim, ao fazer uma análise do pensamento de Rousseau, Derrida procurou demonstrar as limitações existentes derivadas dessa vinculação entre linguagem, política e hospitalidade. O que se torna mais evidente, então, é a maneira como o incondicional se choca sempre com o condicional e encontra aí um limite, deixando a hospitalidade "presa" entre a justiça e o sentimento.

O mesmo acontece quando se pensa sob a perspectiva dos Direitos Humanos. A Declaração dos Direitos Humanos de 1948, apesar de tentar resolver o problema dos seres humanos que se encontram em situação de vulnerabilidade, na verdade não consegue suplantar a importância da nacionalidade e da ideia de pertencimento a um Estado. Nesse sentido, a Declaração – enquanto norma jurídica e preceito ético – é insuficiente para lidar

com a realidade dos seres humanos que realmente são “outros” e não são contemplados por nenhum ordenamento jurídico-político, não pertencendo a trindade Estado-Povo-Território e não tendo seus direitos tutelados por nenhum Estado-nação. Portanto, torna-se pertinente trazer a reflexão sobre a relação com o “outro” e sobre a hospitalidade, para o âmbito prático, ético e político. Para tanto, faz-se uma análise do pensamento de Kant e da ideia de uma hospitalidade “universal” salvaguardada por um cosmopolitismo.

Entretanto, Derrida percebe que o filósofo alemão, mesmo quando pretende suplantar o problema da hospitalidade e da limitação dos direitos, acaba por encontrar os mesmos obstáculos já determinados anteriormente. Isso acontece, pois, ao se identificar a formação de um “núcleo comunitário cosmopolita” como base para esse acolhimento, percebe-se que a “hospitalidade universal” pretendida por Kant ainda contém em si os vícios do Estado Nação, visto que ainda está vinculada à ideia de Lei e de Estado e mais ainda, continua alicerçada a um “direito de vista”.

Assim sendo, essa hospitalidade não pode ser, de fato, tomada como “universal”. Mais do que isso, trata-se de uma hospitalidade que é inteiramente condicionada, já que continua a apresentar a ideia de cidadão e de estrangeiro como absolutamente opostas. Em Derrida, como visto, para que a hospitalidade possa realmente ser pensada de forma incondicional e alcançar sua potencialidade, ela não pode ser exigida por um dever. Ao longo de suas obras, o filósofo argelino defende que a hospitalidade nunca é um conceito puro justamente porque se faz valer do direito e da política para se transformar em gesto.

Nessa estrutura jurídico-política condicionada, na qual a humanidade ou a “vida nua” não tem espaço, é preciso se adequar ao sistema jurídico-político, ou seja, é preciso ser um cidadão, mesmo que de outro Estado. Isso quer dizer que a nacionalidade se torna central, pois determina aquele que é aceito, aquele com quem é possível identificar-se. Nesse sentido, hospitalidade é violência, porque nega a alteridade e procura, mesmo ao “acolher” o estrangeiro, transformá-lo no “mesmo”, isto é, essa acolhida sob condição procura normatizar, integrar o estrangeiro por meio da anulação da diferença. Assim, para o verdadeiramente “outro”, o que resta é a exclusão. Nesse sentido, precisa-se compreender que a hospitalidade é justamente aquilo que existe entre essa absorção e a exclusão. Hospitalidade é abraçar a diferença, respeitar a alteridade.

Dessa forma, a hospitalidade incondicional precisaria ser estendida ao outro sem esperar uma reciprocidade, ela não “deve” ser, não deve abrir-se ao hóspede nem conforme o dever e nem por dever. Só dessa maneira é que poderia ser possível pensar uma lei incondicional da hospitalidade. Uma lei justamente sem imperativo, sem ordem e sem dever. Mas, ao mesmo tempo, ela não deve negar o Direito. Na verdade, para Derrida, trata-se justamente de buscar uma abertura para que se possa considerar a relação entre Lei e Justiça, mas não através de uma simples negação do Direito, pois, como já foi considerado, é preciso que o Direito seja “depurado” ou, pelo menos, evidenciado em sua estrutura para que seja possível aproveitar-se dele em prol de um campo de abertura e não em prol de um campo de condicionamento.

De acordo com a interpretação de Boudou, a desconstrução derridiana da ideia de identidade leva a uma distinção entre a regra (calculável) e o evento (imprevisível), que torna toda decisão impossível. Dentro de uma aporia, a hospitalidade deveria atravessar uma prova do impossível, mas não por uma suspensão da ação e sim, pela percepção de sua condição aporética. Essa “prova do impossível”, como Boudou a chama, é heterogênea ao direito, a política e à ética. Ela é, portanto, aquilo que leva a inovação política, jurídica e ética, possibilitando então uma abertura para uma hospitalidade mais pura, “depurada” e impraticável (BOUDOU, 2017, p. 205).

Entretanto, é preciso observar que Derrida não coloca a hospitalidade incondicional na esfera daquilo que é possível, ou seja, daquilo que realmente pode se converter em gesto dentro dos instrumentos previstos na lei e na política. Talvez essa seja, então, a limitação contida na análise derridiana. O que o filósofo argelino faz, é elevar a discussão sobre a hospitalidade a um princípio mínimo de exigência, tornando-a assim quase impraticável no domínio da política entre nações. Contudo, essa impraticabilidade da acolhida incondicional não invalida a contribuição do filósofo, muito pelo contrário, a torna fundamental. Isso porque, ao desconstruir toda a estrutura que se estabeleceu em torno dessa hospitalidade limitada e vivenciada atualmente, Derrida abriu a possibilidade para se pensar uma nova hospitalidade ou, nas nossas palavras, uma terceira via que não seja moldada pelas estruturas fixas e excludentes do modelo de Estado Nação e que não se apresente impossível pelas suas exigências internas.

A reflexão de Derrida impõe que a política se aproxime daquela ideia de hospitalidade incondicional como meio para transformar e reformular as estruturas existentes, isto é, reproduzir uma nova hospitalidade que esteja na esfera daquilo que é praticável sem deixar de ter um caráter incondicional. Esse é, sem dúvida, um trabalho que ainda precisa ser feito.

Assim, quando através da atenta análise das obras de Derrida considera-se a hospitalidade como um dom, é por causa dessa noção de que ela, assim como a justiça, precisam ser entendidas além dessa esfera do calculável, do jurídico e do político. Entretanto, é preciso também considerar que não se está abandonando o campo jurídico-político e, sim, repensando-o, indo para além do limite, para além do infinito. O que pretende Derrida é precisamente encontrar um outro campo desde onde se situa a reflexão sobre questões que encontrarão sua aplicabilidade e boa parte de sua concretização no âmbito jurídico-político sem, contudo, permitir que esse mesmo âmbito jurídico-político determine e condicione uma ação.

Portanto, essa hospitalidade incondicional escaparia dessa violência e estaria na esfera de uma relação não destrutiva para com o outro, ou seja, está além de todo limite. É nesse sentido, então, que o conceito de dom desenvolvido por Derrida nos ajuda a compreender no que consistiria, de fato, uma hospitalidade incondicional. Para o filósofo argelino, para se pensar uma hospitalidade incondicional é preciso acreditar que ela possa ser considerada como um dom, isto é, que ela possa ser entendida como o excesso. Excesso esse, que vai para além de todo e qualquer condicionamento e que, inclusive, como visto, possa abordar um ato que vislumbre uma impossibilidade e uma infinita responsabilidade em relação ao Outro.

Assim, para esse "outro", a hospitalidade a ser ofertada é a hospitalidade incondicional, pois é ela que pressupõe até mesmo a ausência do discurso. Em outras palavras, essa hospitalidade não exigiria o conhecimento do mesmo idioma, não exigiria o nome, não estaria pautada por uma norma, ela pautaria a norma. Esse tipo de hospitalidade não exigiria nada além daquela reciprocidade vivida no estado de natureza anterior à palavra. Para tanto, essa hospitalidade irrestrita romperia mesmo com o pacto de hospitalidade em si, o que a torna irrealizável em uma estrutura político-jurídica condicionada, justamente porque essa hospitalidade está desvinculada do limite, ela é o excesso.

Como vimos em Derrida, “a hospitalidade absoluta exija que eu abra minha casa e não apenas ofereça ao estrangeiro (provido de um nome de família, de um estatuto social de

estrangeiro, etc.), mas ao outro absoluto, desconhecido, anônimo, que eu lhe ceda lugar, que eu o deixe vir, que o deixe chegar, e ter um lugar no lugar que ofereço a ele” (DERRIDA, 2013, p. 71). Dessa maneira, se a hospitalidade condicional é delimitada e determinada pelo *direito de visita*, então uma “hospitalidade radical consiste, *teria de consistir*, em *receber sem convite*, além ou antes do convite” (DERRIDA, 2002, p. 360).

Referências Bibliográficas

ACNUR: Alto Comissariado da Nações Unidas para Refugiados. Disponível em: <nacoesunidas.org/agencia/acnur/>. Acesso em: 15 de outubro de 2017.

AGAMBEN, Giorgio. Homo sacer: O poder soberano e a vida nua I. Belo Horizonte: Editora UFMG 2004.

_____. Meios sem fim: notas sobre política. Trad. Davi Pessoa Carneiro. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

ANDRADE, Regis de Castro. Kant: a liberdade, o indivíduo e a república. IN: WEFFORT, Francisco C. (org.) Os clássicos da Política 2, 2001. São Paulo: Editora Afiliada.

ARENDT, Hannah. As origens do totalitarismo. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

BACHOFEN, Blaise; SPECTOR, Céline (dir). Jean-Jacques Rousseau, Principes du droit de la guerre. Écrits sur la paix perpétuelle. Paris: VRIN Éditeur, 2008.

BERLIN, Isaiah. Quatro ensaios sobre Liberdade. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1981

BOBBIO, Norberto. Direito e Estado no pensamento de Emmanuel Kant. São Paulo: Mandarim, 2000.

_____. Liberalismo e Democracia, 1909. São Paulo: Brasiliense.

BORRADORI, Giovanna. Philosophy in a time of terror: Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida. Chicago: University of Chicago Press, 2003.

BOUDOU, Benjamin. *Politique de l'hospitalité*. Paris: CNRS Éditions, 2017

CASSIRER, Ernst. *A Questão de Jean-Jacques Rousseau*. Nova York, Columbia University Press, 1954, p. 35-82. Tradução: Maria Lucia Montes.

CONSTANT, Benjamin. *Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos*. IN *Filosofia política*, Rio Grande do Sul, Número 2, 1985, pg. 09–25.

CRITCHLEY, Simon. *The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2014.

CZEMPIEL, Ernst-Otto. *O Teorema de Kant e a Discussão Atual sobre a Relação entre Democracia e Paz*. IN: ROHDEN, Valerio (coord.). *Kant e a Instituição da Paz*, 1997. Porto Alegre: Ed. Universidade/ UFRGS, Goethe-Institut/ ICBA.

DAHL, Robert A. *Democracy and its critics*. London: Yale University Press, 1989.

DE MAN, Paul. *Alegorias da Leitura: linguagem figurativa em Rousseau, Nietzsche, Rike e Proust*. Trad. Lenita R. Esteves. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

DERRIDA, Jacques. *Acts of Religion*. New York: Routledge, 2002.

_____. *A Escritura e a Diferença*. São Paulo: Perspectivas, 2009.

_____. *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!*. Éditions Galilée, 9, rue Linné, 75005. Paris: Parlement International des écrivains, 1997.

_____. *Donner le temps: La fausse monnaie*. Paris: Galilée, 1991.

_____. *Força de Lei*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

_____. Gramatologia. Trad. Miriam Chnaiderman e Renato Janini Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 2013.

_____. Hospitality. IN: ANGELAKI: journal of the theoretical humanities, London, volume 5, nº 3, december 2000, p. 3 – 18.

_____. Espectros de Marx. O Estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional. Rio de Janeiro: Relume, 1994.

_____. Khôra. Trad. Nícia Adan Bonatti. Campinas, SP: Papyrus, 1995.

_____. Le monolinguisme de l'autre: ou la prothèse d'origine. Paris: Galilée, 1996.

_____. Paixões. Trad. Lóris Z. Machado. Campinas, SP: Papyrus, 1995.

_____. Papel-Máquina. Trad. Evandro Nascimento. São Paulo: Estação da Liberdade, 2004.

_____. Politiques de l'amitié: suivi de L'oreille de Heidegger. Paris: Galilée, 1994.

_____. Salvo o Nome. Trad. Nícia Adan Bonatti. Campinas, SP: Papyrus, 1995.

DUFOURMANTELLE, Anne; DERRIDA, Jacques. De l'hospitalité. Paris : Calmann-Lévy, 2016.

_____. Da Hospitalidade. Trad. Antonio Romane; revisão técnica de Paulo Ottoni. São Paulo: Escuta, 2003.

DURKHEIM, Emile. O Contrato Social e a Constituição do Corpo Político. IN: Montesquieu et Rousseau, précurseurs de la sociologie. Paris, Librairie Marcel Rivière, 1956. p. 148-194. Tradução: Raquel Seixas de Almeida Prado.

FALABRETTI, Ericson. A linguística de Rousseau: A estrutura aberta e a potência criadora da linguagem. IN: ANALYTICA, Rio de Janeiro, vol. 15 nº 2, 2011, p. 147-198.

FORTES, Luís Roberto Salinas. Rousseau: da teoria á prática. São Paulo, Ática, 1976.

GAILLE- NIKODIMOV, Marie. Sobre a Ambiguidade dos Direitos do Homem. p. 1151-1158. IN MONTANDON, Alan. O Livro da Hospitalidade: Acolhida do estrangeiro na história e nas culturas. São Paulo: Senac de São Paulo, 2011.

GEHRING, Petra. Force and “Mystical Foundation” of Law: How Jacques Derrida Addresses Legal Discourse. In.: German Law Journal. Vol. 6, N. 1, 2005.

GRASSI, Mariel-Claire. Transpor a Soleira. p. 45-53 IN MONTANDON, Alan. O Livro da Hospitalidade: Acolhida do estrangeiro na história e nas culturas. São Paulo: Senac de São Paulo, 2011.

HADDOCK-LOBO, Rafael. Da existência ao infinito: ensaios sobre Emmanuel Levinas. Rio de Janeiro: Ed PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2006.

HOWARD, Caygill. Dicionário Kant, 2000. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

ILLICH, Ivan. Hospitality and Pain. IN: Paper was presented in Chicago, at the invitation of David Ramage of McCormick Theological Seminary. 1987, p. 1-17.

JOUVENEL, Bertrand D. A teoria de Rousseau sobre as formas de governo. IN: Maurice Cranston e Richard Peters (orgs), Hobbes and Rousseau: a Collection of Critical Essays. Nova York, Doubleday and Company, 1972. Tradução: Getúlio Vaz

KANT, Immanuel. À Paz Perpétua. Porto Alegre: L&PM, 1989.

_____. Crítica da Razão Prática. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2016.

KAWAUCHE, Thomaz. *Religião e Política em Rousseau: o conceito de religião civil*. São Paulo: Humanitas: FAPESP, 2013.

LAFER, Celso. A reconstrução dos direitos humanos: a contribuição de Hannah Arendt. *Estudos avançados*, São Paulo, v. 11, n. 30, p. 55-65, Aug. 1997. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40141997000200005>. Acessado em 26 de agosto de 2016.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural dois*. Tradução Maria do Carmo Pandolfo. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro: 1993

LUDEMANN, Susane. *Politics of deconstruction: a new introduction to Jacques Derrida*. Stanford: Stanford University Press, 2014.

MARQUES, José Oscar de Almeida. Rousseau, fundador das ciências do homem? IN: MARQUES, José Oscar de Almeida (organizador). *Verdades e Mentiras: 30 ensaios em torno de Jean-Jacques Rousseau*, 2005. Ijuí: Ed. Unijuí.

MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MICHAUD, Ginette. Jacques Derrida – Um pensamento do Incondicional. p. 1001 - 1011. IN MONTANDON, Alain. *O Livro da Hospitalidade: Acolhida do estrangeiro na história e nas culturas*. São Paulo: Senac de São Paulo, 2011.

MILLER, Eddis. *Kantian Transpositions: Derrida and the Philosophy of Religion*. Evanston: Northwestern University Press, 2014.

MOSCATELI, Renato. Republicanismo em Montesquieu e Rousseau. IN: MARTINS, José Antônio (org.). *Republicanismo e Democracia*, 2010. Maringá: Eduem.

NARCY, Jean-Paul. *Dictionnaire Rousseau*. Éditions Atlande, 2016.

OLIVEIRA, Luciano. 10 lições sobre Hannah Arendt. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

PEREIRA, Gustavo Oliveira de Lima. A Pátria dos sem Pátria: Direitos Humanos e Alteridade. Porto Alegre: Ed. UniRitter, 2011.

PINZANI, Alessandro. Republicanismo(s), Democracia, Poder. IN: Veritas, Porto Alegre. V. 52, n. 1. Março de 2007, p 5-14.

PLATÃO. Apologia de Sócrates. Porto Alegre: L&PM, 2008.

PLATÃO. O Sofista. Trad. Carlos Alberto Nunes, 2003. Disponível em <<http://www.odialetico.hpg.ig.com.br>>. Acesso em 24 de setembro de 2016.

PRADO JÚNIOR, Bento. A Retórica de Rousseau e outros ensaios. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Considerações sobre o Governo da Polônia e sua Reforma Projetada. Tradução Luiz Roberto Salinas Fortes. Brasiliense: 1982

_____. Do Contrato Social. Coleção Pensadores, São Paulo, 1973.

_____. Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

_____. Ensaio sobre a origem das línguas. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

_____. Emílio ou Da Educação. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil S.A, 1992.

_____. Le Lévitte D'Ephraim, IN: Collection complète des oeuvres. Genève, 1780-1789, vol. 7, in-4°.

_____. Oeuvres Complètes IV. Bibliothèque de la Pléiade. Dijon: Éditions Gallimard, 1969.

_____. Projeto de Constituição para a Córsega. IN: Jean-Jacques Rousseau. Obras, vol. II. Porto Alegre: Globo, 1962, p. 225.

_____. Rousseau e as Relações Internacionais. Prefácio: Gelson Fonseca Jr. - São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2003.

SHEPHERD, Andrew. The Gift of the Other: Levinas, Derrida, and a Theology of Hospitality. Cambridge: James Clarke & CO, 2014.

STAROBINSKI, Jean. Jean-Jacques Rousseau, a Transparência e o Obstáculo; seguido de sete ensaios sobre Rousseau. Tradução Maria Lúcia Machado. - São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

TERRA, Ricardo. Kant & o Direito. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

TRUJILLO, IVAN. Hospitalidad y Pervertibilidad. Ética y Política em Jacques Derrida. IN: FIGUEROA, Maximiliano; MICHELINI, Dorando (Compiladores) Filosofía y Solidaridad. Santiago: Universidad Alberto Hurtado, 2007.

VIROLI, Maurizio. Republicanesimo. Roma: Laterza, 1999.

_____. Jean-Jacques Rousseau and the “well-ordered society”. Tradução Derek Hanson. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

VISMANN, Cornelia. Derrida, Philosopher of the Law. In.: German Law Journal. Vol. 6, N. 1, 2005.

ZARCA, Yves Charles. Refonder le cosmopolitisme. Paris: Presses Universitaires de France, 2014.