

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE ARTES E COMUNICAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITOS HUMANOS

HENRIQUE DANTAS PINHEIRO DE MENEZES

OS PARADOXOS DA HOSPITALIDADE COMO DIREITO HUMANO: Uma análise
sobre o acolhimento do outro a partir da filosofia de Jacques Derrida.

RECIFE

2018

HENRIQUE DANTAS PINHEIRO DE MENEZES

OS PARADOXOS DA HOSPITALIDADE COMO DIREITO HUMANO: Uma análise
sobre o acolhimento do outro a partir da filosofia de Jacques Derrida.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em direitos humanos da Universidade Federal de Pernambuco, para a obtenção do grau de Mestre em direitos humanos, sob orientação da Prof. Dr^a. Maria Betânia do Nascimento Santiago

RECIFE

2018

Catálogo na fonte
Bibliotecário Jonas Lucas Vieira, CRB4-1204

M543p Menezes, Henrique Dantas Pinheiro de
Os paradoxos da hospitalidade como direito humano: uma análise sobre o acolhimento do outro a partir da filosofia de Jacques Derrida / Henrique Dantas Pinheiro de Menezes. – Recife, 2018. 97f.

Orientadora: Maria Betânia do Nascimento Santiago.
Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Pernambuco, Centro de Artes e Comunicação. Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos, 2018.

Inclui referências.

1. Hospitalidade. 2. Jacques Derrida. 3. Desconstrução. 4. Direitos humanos. 5. Estrangeiro. I. Santiago, Maria Betânia do Nascimento (Orientadora). II. Título.

341.48 CDD (22. ed.) UFPE (CAC 2018-124)

HENRIQUE DANTAS PINHEIRO DE MENEZES

Os paradoxos da hospitalidade como direito humano: Uma análise sobre o acolhimento do outro a partir da filosofia de Jacques Derrida

Dissertação apresentada ao programa de pós-graduação em direitos humanos da Universidade Federal de Pernambuco como requisito para a obtenção do Grau de Mestre em Direitos Humanos, em 26/02/2018.

DISSERTAÇÃO APROVADA PELA BANCA DE EXAMINADORA:

Prof.^aDr.^aMaria Betânia do Nascimento Santiago
UFPE – PPGDH

Prof. Dr.Nelio Vieira de Melo
UFPE – PROF-FILO

Prof. Dr. Sandro Sayão
UFPE - PPGDH

AGRADECIMENTOS

Gostaria inicialmente de agradecer a minha amada Giovanna Lira por ter me incentivado a realizar o mestrado e retomar meus estudos acadêmicos. Seu amor, paciência e carinho foram de fundamental importância para que eu pudesse continuar me motivando ao longo do processo. Durante inúmeras vezes foi minha redatora, revisora, conselheira e por vezes terapeuta. Não é exagero dizer que se não fosse por ela essa dissertação sequer existiria. Sua compreensão me fez perceber que enquanto alguns, como eu, estudam sobre a ética da alteridade, outros a praticam diariamente trazendo a completude do encontro para as nossas vidas quase que de forma natural.

Também gostaria de agradecer outras pessoas que passaram por minha vida e que de alguma forma me influenciaram neste caminho. Em primeiro lugar, ao colega de trabalho Ateniense Alves que diversas vezes cobrou de mim que fizesse o mestrado e formalizasse na academia meus conhecimentos. Gostaria de agradecer também a minha coordenadora do Colégio Grande Passo, Patrícia Cardoso, por ter conseguido mudar todos os horários da escola para que eles se encaixassem perfeitamente com as disciplinas do mestrado. Não foi fácil realizar um estudo tão intenso em tão pouco tempo, ao mesmo tempo em que dava 30 aulas semanais. A compreensão da escola foi fundamental para que eu pudesse conciliar as atividades de mestrando e professor sem prejudicar a minha formação e a dos meus alunos. Para não sair do ambiente de trabalho, gostaria de agradecer também ao incentivo de Daniela, Aninha, Chris e Ariane por me incentivarem de diversas formas e serem pessoas maravilhosas as quais pude compartilhar muitas experiências nesses dois anos.

Gostaria de agradecer também aos meus amigos Dayvson Palmeira e Felipe Beltrão. Ambos foram fundamentais seja ouvindo minhas interpretações ao longo da dissertação ou na revisão final do texto. Agradeço profundamente a minha orientadora Maria Betânia Santiago por ter sido extremamente paciente para comigo e para com meus atrasos, além de ter dedicado suas férias para me dar toda a atenção possível durante um momento crítico do trabalho. Pessoas como ela fazem com que ainda tenhamos esperança na academia e que é possível encontrar humanismo em meio ao corre-corre desenfreado dos corredores universitários. Agradeço também ao professor Sandro Sayão por ter me introduzido no pensamento de Emmanuel Lévinas, autor que serviu como base para balançar minhas antigas premissas kantianas e me levar a Jacques Derrida. Agradeço a equipe da secretaria do PPGDH, particularmente a Ênio e Karla por serem tão solícitos e dispostos a resolverem todos os meus problemas burocráticos. Agradeço também a todos os meus colegas da turma

do PPGDH entrada 2016, particularmente a Marília, por ter me emprestado a primeira tradução de Força de Lei, já que o livro está esgotado nas livrarias e custava 400 reais na internet. A Rosa, por ter me proporcionado conversas maravilhosas e carinhosas como uma figura materna. A Emerson, por sempre demonstrar interesse pelos meus estudos. A Jaqueson por sua alegria contagiante e a Marina que em uma simples conversa de confraternização me acolheu e me motivou a continuar no projeto com dicas e conselhos em um momento crítico.

Agradeço também a Aliança Francesa do Recife por anos atrás ter me concedido uma bolsa de estudos que permitiu que estudasse francês muito antes de conhecer as obras de Derrida. As aulas com Gustavo Táriba, Boris e Isabelle fizeram com que eu tivesse um domínio da língua maior do que esperava e quando fui exigido na leitura dos textos em francês fui bem recebido por seus ensinamentos. Agradeço também a minha tia Nina e seu marido Maurício que mesmo vivendo na França foram acolhedores comigo anos atrás e sempre perguntam como estão meus estudos. Maurício receberá uma cópia digital desta dissertação, pois sempre se interessou em saber por onde andavam meus estudos através de longos e-mails e mesmo a distância substituiu um ausente papel paterno no meu quesito universitário.

Por fim, agradeço a minha família, minha irmã e irmão. Mas particularmente a minha avó, dona Cleonice, que nunca conseguiu diferenciar o que eu estudava, se era pedagogia, filosofia ou história, mas que me criou, educou e permitiu diretamente que eu chegasse onde estou e que é parte fundamental da moral que carrego até hoje.

Um muito obrigado a todos que foram citados aqui e aqueles que de alguma forma não foram lembrados por alguma infeliz falha de memória.

Sentia uma urgência grave sem saber ainda o que fazer. Abriu a sua porta e arriscou sorrir. Imaginou, assim como num sonho, que uma criança abandonada poderia estar passando e quisesse entrar. Sonhou que um filho mais demorado poderia enfim descobrir o caminho para sua casa e ocupar o seu lugar no sofá onde o boneco de pano permanecia com um sorriso tão alegre, mas indiferente, um sorriso feito de botões vermelhos.

*O filho de mil homens,
Valter Hugo Mãe*

RESUMO

As constantes violências políticas e jurídicas que reconhecem a figura do estrangeiro, apátrida, imigrante ou refugiado como uma ameaça a sociedade demonstram de forma urgente aos direitos humanos que a questão da hospitalidade na contemporaneidade precisa ser repensada ou revisitada em seus princípios ético-filosóficos de origem iluminista kantiana. Considerando essa realidade, o trabalho se propõe a analisar a hospitalidade pensada pelo filósofo franco-argelino Jacques Derrida como uma alternativa ao dado modelo tradicional hegemônico e como ela pode trabalhar através de seus paradoxos numa ética que ultrapassa o limitado campo jurídico-político. Trabalha-se com a hipótese de que não se deve negligenciar toda a construção legislativa positivada até então, no entanto, deve-se ter em conta que as leis em seus limites conceituais estão voltadas majoritariamente para um pensamento ético individualista que visa à soberania do eu sobre o outro negando sua singularidade através de generalizações jurídicas. O estudo se pautou na estratégia da desconstrução pensada por Derrida para demonstrar que estas violências são fruto de um modo de pensar que tende a negligenciar os paradoxos que a figura do outro pode proporcionar, preferindo assim trabalhar em zonas mais confortáveis e estáveis que visam neutralizar estas conturbadas relações. Destaca-se que pensar uma hospitalidade sem condicionamentos conceituais expõe um novo olhar paradigmático aos direitos humanos voltando-se a uma ética do acolhimento que se revela oriunda do outro e trabalha nos limites da utopia, mas que deve servir como norteamento das futuras leis voltadas a hospitalidade. Verifica-se que o estudo apresentado aqui, a partir das obras analisadas, pode orientar tematicamente futuras pesquisas empíricas que queiram trabalhar a questão da hospitalidade em localidades e contextos jurídicos específicos.

Palavras-chave: Hospitalidade. Jacques Derrida. Desconstrução. Direitos humanos. Estrangeiro.

ABSTRACT

The constant political and juridical violence that recognizes the figure of the foreigner, stateless person, immigrant or refugee as a threat to society demonstrates urgently to human rights that the question of hospitality in the contemporary world needs to be rethought or revisited in its ethical-philosophical principles of origin Kantian enlightenment. Considering this reality, the paper proposes to analyze the hospitality thought by the French-Algerian philosopher Jacques Derrida as an alternative to traditional hegemonic model and how it can work through its paradoxes in an ethic that goes beyond the limited legal-political. One works with the hypothesis that one should not neglect all the legislative construction hitherto, nevertheless, one must take into account that the laws in their conceptual limits are directed mainly towards an individualistic ethical thought that aims at the sovereignty of the self over the other by denying their uniqueness through legal generalizations. The study was based on the strategy of deconstruction devised by Derrida to demonstrate that these violence are the result of a way of thinking that tends to neglect the paradoxes that the figure of the other can provide, thus preferring to work in more comfortable and stable areas that aim to neutralize these troubled relationships. It is emphasized that thinking about hospitality without conceptual constraints exposes a new paradigmatic look at human rights by returning to an ethic of welcoming that reveals itself from the other and works on the limits of utopia, but which should serve as a guide for future laws aimed at hospitality. It can be verified that the study presented here, based on the analyzed works, can thematically guide future empirical researches that want to work the question of hospitality in specific localities and legal contexts

Key-words: Hospitality. Jacques Derrida. Deconstruction. Human rights. Foreign.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	10
2	O CAMINHO DA DESCONSTRUÇÃO NA LEITURA DAS APORIAS DA HOSPITALIDADE	18
2.1	A questão da hospitalidade para Derrida e os direitos humanos	18
2.2	A desconstrução enquanto estratégia filosófica	21
2.3	A <i>différance</i> como estratégia da desconstrução do texto	28
2.4	As aporias, as indecidibilidades e as fissuras observadas pela desconstrução	34
2.5	A hospitalidade em seu sentido kantiano tradicional	37
2.5.1	A hospitalidade em meio ao projeto cosmopolita	38
2.5.2	As aporias da hospitalidade kantiana	43
2.6	A desconstrução e a justiça para além do direito	49
3	A HOSPITALIDADE INCONDICIONAL: UM CAMINHO PARA A ÉTICA DO ACOLHIMENTO	54
3.1	A hospitalidade condicionada e seus impasses frente os direitos humanos	54
3.2	O caráter político da hospitalidade derridiana	57
3.3	A herança de Emmanuel Lévinas para o pensamento da hospitalidade	62
3.4	O sentido de uma hospitalidade incondicional	65
3.4.1	A <i>ipseidade</i> , o outro e o <i>im-possível</i>	66
3.4.2	A <i>aporia</i> da Lei para com as leis da hospitalidade	72
3.5	A hospitalidade é acolhimento e a justiça <i>im-possível</i>	77
3.6	O paradoxo da hospitalidade como paradigma dos direitos humanos	81
4	CONSIDERAÇÕES FINAIS	87
	REFERÊNCIAS	91

1 INTRODUÇÃO

Começemos com uma hipotética preparação de viagem ao estrangeiro. Para sairmos legalmente do nosso país de origem, precisamos de documentos de identificação, além de seguir à risca todos os trâmites e exigências que o outro país demanda para que cruzemos suas fronteiras. Essas restrições são parte impositiva do processo de reconhecimento do acolhimento dado como uma espécie de favor por este país. Quando recebemos autorização do Estado para viajar, ultrapassamos em poucas horas as fronteiras e, neste momento, é que a situação se inverte.

O familiar não é mais familiar, as leis não podem ser tão conhecidas, já que a linha do estrangeiro é do lugar totalmente outro, daquele limite que impera uma língua nova, leis novas, costumes novos, agir novos, o desconhecido reina. Mesmo com muitas pesquisas prévias sobre a viagem, estamos sujeitos à inequívoca novidade deste encontro. Se dominarmos a língua, sentimos um relativo conforto, se não, nos desarmamos como crianças inocentes que dependem completamente da compreensão esforçada do outro. No desembarque, notamos que somos mais do que um nome singular, somos herdeiros da cultura que marca nosso passaporte, pela língua que carregamos e até pelos traços étnicos que nos expõem fisicamente.

O ato de viajar nos obriga a ter um visto que nos proporciona uma interessante analogia, o visto, de olhar, de ter sido visto, observado. Observação portuária, alfandegária, que nos dá permissão de estar em um determinado lugar por um tempo relativo. Estranhos que são inicialmente inocentes, mas que carregam consigo uma potencialidade criminosa aos olhos da lei, pois, a par de meses, nos tornaremos fora-da-lei local, se decidirmos ficar naquele território além do tempo concedido pelo visto. Um crime sem dor e sem violência. Se, por ventura, desejarmos não voltar a nossa terra natal, teremos que recorrer a outras regras e se nos recusarmos a seguir as ordens de imigração, estaremos trabalhando no limbo da criminalidade.

Nesta pequena analogia, percebemos que estamos inseridos num contexto aceito socialmente pela comunidade internacional. Viajar a turismo ou a trabalho, para a maior parte da comunidade internacional, é uma vantagem. O direito de visitar outro país, outra cultura, ultrapassar fronteiras parece ser natural e legítimo por alguns meses. No direito moderno não existe direito de visita sem condições. Nem para diplomatas, nem para chefes de Estado. As fronteiras sempre exigem regras, documentos, caminhos e formas de agir mais específicas e limitadoras para com os estrangeiros, do que para os nativos.

Mas até então apresentamos essa transição de forma pacífica. Repensemos esse trajeto que fizemos, mas agora a partir das fronteiras que são cruzadas em desespero. Em situações de limite que se revelam no rosto de alguém em desalento, em fuga por um deserto, pelo mar, ou a pé, tentando cruzar uma região fronteira. Uma esperança paradoxal que torna o ser em fuga um fora-da-lei que busca acolhimento e que escancara a violência das leis de hospitalidade. Um alguém que não quer só um direito de visita, que para, além disso, espera um direito de acolhimento e compreensão. Arbitrariedades que transformam imediatamente aquele ser vivente que luta por espaço num criminoso fora-da-lei totalmente sujeito as possíveis violências que as fronteiras podem proporcionar a ele.

Por outro lado, pois se fala de uma questão que revela muitos lados, vemos o vigilante da fronteira. Este não precisa ser alguém, mas pode ser uma força policial, uma força estatal que regula estes espaços. Só se faz vigília daquilo que se importa e se quer guardar, proteger, esconder, porque outros podem querer retirar isso de nós. Nossas fronteiras são vigílias do alcance do nosso Estado. Nelas possuímos portas, guaritas, por vezes muros, formas de separar corpos desejados de indesejados. Pedacos de papéis são mais legítimos do que o desespero e a dor de uma família que cruza um oceano. Documentos tornam esta travessia fronteira correta, legal, não justa, mas condizente com as leis justas para o direito. A outra, desesperada, caminha num passo entre a loucura que expõe a contradição das fronteiras. Das leis paradoxais que regem estas entradas entre os países. Leis que exigem do outro um determinado comportamento independente de como este vem. Não importa sua situação, um formulário deve ser preenchido, suas dores devem ser colocadas lá para ver se elas se encaixam nas condições. Num universo quase kafkiano, o acolhimento se mostra cheio de condições.

Mas, ao mesmo tempo, algumas questões surgem e nos motivam a uma reflexão. E se houvesse uma abertura completa ao estrangeiro, o descontrole nas fronteiras, a apresentação de um documento sem nome. Seria uma insanidade que nos levaria ao nosso próprio fim? Desconstruiria nossa própria estrutura pensante local? Nossa forma de constituição das leis? A hipótese de uma abertura incondicional levanta inúmeras questões e exige mais do que respostas prontas e imediatas. Mais importante do que respostas prontas, esta questão é a questão fundante sobre o estrangeiro. É, no fundo, a questão entre nós e os outros, o eu e o outro, os nativos e os forasteiros. Uma questão que expõe as violências e os paradoxos das leis ao campo incondicional que nos impele a uma reflexão severa acerca da ética que instaura o campo jurídico da hospitalidade cosmopolita contemporânea.

É desta forma que gostaríamos de expor o problema de pesquisa que se desenvolve nesta dissertação. Para tanto, poderíamos optar por trazer um texto reto, direto, mas talvez não consigamos transmitir a noção paradoxal do problema que nossa dissertação pretende analisar. Por vezes, as figuras de linguagem nos permitem uma melhor percepção do problema filosófico e como eles podem nos levar para uma grave situação perante aos direitos humanos no século XXI. Não podemos nos calar diante da quantidade assustadora de pessoas que dia após dias estão sendo violadas pelas leis da hospitalidade em suas condicionalidades locais, violações as quais por vezes são necessárias por questões de sobrevivência. Estas violações que também passam pelo caminho do dissimular com os olhos interessados em outros objetivos também se aproveitam de um drama maior para gerar outros interesses políticos, atiçando os olhares retos do pragmatismo. Seja qual for o continente, seja qual for o país, a abertura ao estrangeiro traz um receio. Uma abertura incondicional das fronteiras não se sustenta, mas dá margens à reflexão. A possibilidade de uma abertura total nos grita, impele uma atitude: Uma reflexão para esta singularidade, para este problema contraditório. Um olhar semicerrado a questão do estrangeiro. Para aquele que não sabemos se vem como amigo ou inimigo.

De acordo com a UFNPA, sigla em inglês para o “Fundo populacional das Nações Unidas”, três por cento da população mundial no ano de 2010 vivia fora do seu país de origem (ZEVEDIUK, 2014, p. 170). Isso em números absolutos pode chegar a mais de 200 milhões de pessoas. E não podemos nos omitir enquanto sabemos que – longe do conforto da cadeira macia que estamos nesse preciso momento da escrita – existem pelo menos 47 milhões de pessoas privadas de alguma forma por essas relações de hospitalidade construídas no mundo ao qual estamos inseridos. Pelo menos 12 milhões de homens, mulheres e crianças perambulam pelo planeta sem o direito mínimo de ter uma pátria para chamar de sua (UNHCR ACNUR, 2011).¹ Sem falar de outros incontáveis anônimos que podem neste exato momento estar sofrendo algum tipo de violência pelo simples fato de serem estrangeiros, ou por não poderem ser contemplados por um direito de acolhimento limitado.

Essas violências explícitas nos conduzem a uma reflexão para além da mera percepção dos motivos que levam os Estados a entrarem em guerras ou as eventuais singularidades que levam os mais diversos grupos ou indivíduos a migrarem pelo planeta. Mais do que um fenômeno contemporâneo, os deslocamentos humanos entre os povos é um acontecimento

¹ O Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados (ACNUR) é a agência da ONU responsável por ajudar pessoas apátridas. Em 25 de agosto de 2011 lançou documento se referindo a estimativa de apátridas no mundo.

histórico. Talvez a eventualidade de uma guerra ou um terremoto não sirva para justificar esses índices tão altos de pessoas vivendo longe de seus lares. Parece-nos haver um problema filosófico que nos impele a perceber um *modus operandi* jurídico que não dá valor aos indivíduos em suas vastas multiplicidades. Parece haver algo que supera o mero desejo de receber o próximo em sua própria casa.

Reconhecemos no campo dos direitos humanos dois pontos fundamentais levantados por Costas Douzinas (2009, p. 349): O primeiro é de que os direitos são relacionais a outros direitos. Todas as conquistas dos auto-proclamados direitos humanos fazem parte de uma imbricada rede de direitos que não podem ser pensados e defendidos separadamente. São membros da mesma estrutura que se invalidam na medida em que separados ou neutralizados. O segundo é que reivindicar os direitos humanos exige reconhecer o outro e seus direitos, suas redes relacionais e trans-sociais para além do campo jurídico que sempre nos remete a uma subjetividade anterior a nós mesmos. Mas os direitos humanos estão ligados a capacidade de produzir novos mundos e expandir os horizontes da lei. Mesmo que eles não possuam poder de lei, agem como se os fossem.

Os direitos humanos têm construído novas redes de significados que protegem as subjetividades e propõem a modificação desta esfera jurídica marcada pela violência. De forma paradoxal, se vê que a expansão dos direitos humanos ao mesmo tempo enfraquece seu compromisso social, pois eles adentram as esferas institucionais, por vezes seguem seus trâmites e correm o risco de se desvirtuar ao se tornarem polissemias vazias. Por outro lado, o risco parece ser válido se tivermos nesse campo um sentido que proporcione um ambiente social de transformação, uma experiência geradora da realidade que funde os princípios da legitimidade e organização dentro de uma concepção amplificadora da justiça. Quando os direitos humanos são pensados sobre este prisma, transformam a experiência tradicional da liberdade individual ontológica em uma lei ou política voltada ao outro.

Para o cerne desse trabalho, pensamos juntos com o filósofo franco-argelino Jacques Derrida uma desconstrução de uma hospitalidade condicionada que parece reger as relações diplomáticas entre os estados e os indivíduos. Pensemos como uma hospitalidade para além de qualquer delimitação pode trazer novas situações e a inquietação deste modelo tradicional. Como a simples imaginação de outro modelo de justiça, de outro conceito de hospitalidade, ou melhor, de uma *hiperconceituação* podem sugerir novas visões, para além de uma lei que preze apenas pelo direito de visitação, para um direito de ser acolhido, para um dever de acolher, um dever que se expõe sem regra, sem modo de ser, dentro de uma absurda singularidade que rege este encontro com o outro, ou uma nova forma de se compreender a

ética. Como poderíamos pensar um mundo que transite entre essas duas leis paradoxais e potencialmente autodestrutivas? Uma lei de vigilância e outra de abertura.

Para isso seguimos o caminho de Derrida pelo cosmopolitismo de Immanuel Kant ao demonstrar como este modelo político-jurídico de hospitalidade foi formado e como este processo de solidificação positiva do direito de visitação   também o processo que o torna paradoxal e que permite pensarmos suas incondicionalidades. O pensamento kantiano está por detrás da vigília às entradas e as saídas das fronteiras, não por pura violência, mas por ordem, por uma razão que organiza e torna metódica certas relações. Justamente em nome da paz e da ordem se criam cálculos de hospitalidade. Relações que só se sentem seguras no direito, num direito regido por uma justiça que não o transcende, justiça que o legitima e precisa estar dentro dele para ser eficiente. Ao mesmo tempo, a soberania do indivíduo rege todo esse movimento. Há uma clara preferência  tica no modelo cosmopolítico tradicional kantiano: o indivíduo deve ser protegido do outro, do estrangeiro.

Por isso para que pudéssemos construir esse caminho estratégico derridiano trabalhamos analiticamente sobre obras específicas deste autor que nos levaram ao traçado da hospitalidade. Ao longo deste estudo lidamos com a Gramatologia (2013) e a Escritura e a diferença (2009). Estas duas obras são reconhecidamente centrais para o pensamento derridiano, como se fossem uma porta de entrada a compreensão geral deste autor. Apesar disso, elas não contemplam com precisão a temática da hospitalidade aqui abordada, por isso, trabalhamos com elas somente no capítulo um, quando tecemos a desconstrução como uma estratégia filosófica e apresentamos elementos essenciais para a compreensão geral do autor.

Já quando trabalharmos a questão da hospitalidade nos apoiamos em quatro obras fundamentais: Da Hospitalidade (2003), Força de Lei (2010), Adeus a Emmanuel Lévinas (2015) e *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!* (1997). Elas estarão perpassando toda a constru o conceitual desta disserta o e comporão o argumento que se desenvolver  no pensamento derridiano quando este se propõe a repensar a hospitalidade dentro de suas incondicionalidades e seus paradoxos. Este tipo de abordagem proporciona inevitavelmente novas posi es conceituais para se pensar os direitos humanos e conseqüentemente sua virada  tica. Este caminho se entrelaça com a  tica da alteridade, ou seja, um pensamento que visa questionar a tradi o filosófica – como a kantiana, por exemplo – que tem o indivíduo como o centro das expectativas e sugere o pensar sobre o outro.

Vale também ressaltar que as leituras e interpreta es de Fernanda Bernardo (2001; 2002; 2005; 2005b) – a principal comentadora e tradutora de Derrida para a língua portuguesa e uma das poucas autoras que trabalha diretamente a questão da hospitalidade neste autor – foi

de suma importância para a elaboração deste trabalho. Através das leituras de seus textos chegamos às obras centrais desta temática no conjunto derridiano, ao mesmo tempo em que nos ajudaram a ter uma visão mais crítica para a dissertação, nos possibilitaram um diálogo com teses, dissertações e artigos que também trabalhavam com estas obras.

No que se refere ao filósofo Immanuel Kant, dissertamos a partir dos estudos das obras *A Paz Perpétua* (2008; 2010), *Ideia de uma história universal sobre um ponto de vista cosmopolita* (2011) e a *Filosofia da história* (2012), perpassando também por obras que delimitam o pressuposto ético do direito cosmopolita como *Metafísica dos costumes* (2013); sem mencionar também as leituras de NOUR (2013), HÖFFE (2005) e TRINDADE (2010) como comentadores centrais das obras kantianas para este trabalho.

Neste sentido, nosso estudo geral é filosófico-especulativo. Entendemos aqui a filosofia enquanto método, caminho de estudo, arte (*tékne*) de pensar sobre as formas de pensar, acompanhada da sua razão de ser e de uma tradição filosófica a ser seguida. Sobre este ponto, a discussão proposta por esta dissertação se ancora fundamentalmente na leitura e interpretação dos textos filosóficos citados, assumindo-se como investigação de caráter bibliográfico que se caracterizou por levantar estudos acerca desta determinada área, no caso, a questão da hospitalidade enquanto direito humano.

A pesquisa bibliográfica é desenvolvida a partir de material já elaborado, constituído principalmente de livros e artigos científicos. Embora em quase todos os estudos seja exigido algum tipo de trabalho desta natureza, há pesquisas desenvolvidas exclusivamente a partir de fontes bibliográficas. Parte dos estudos exploratórios podem ser definidos como pesquisas bibliográficas, assim como certo número de pesquisas desenvolvidas a partir da técnica de análise de conteúdo. A principal vantagem da pesquisa bibliográfica reside no fato de permitir ao investigador a cobertura de uma gama de fenômenos muito mais ampla do que aquela que poderia pesquisar diretamente. (GIL, 1994. p. 50).

A pesquisa bibliográfica obedeceu uma ordem criteriosa que delimitou o estudo a ser seguido. (LIMA; MIOTO; 2007). Desta forma fez-se necessário seguir os parâmetros temáticos – ou seja, o estudo das obras envolvidas diretamente com o objeto de estudo. Analisamos também as questões referentes ao plano linguístico de domínio – obras em idiomas originais dos autores ou as traduções para o português, inglês, espanhol, etc.

Delimitamos as principais fontes na literatura acadêmica nas quais pesquisamos em livros, periódicos, teses de doutorado e artigos. Dentro dessa investigação bibliográfica, foi essencial buscar as devidas referências para que se encontrassem mais textos sobre a área. Quando as obras foram selecionadas se compreendeu que seus estudos abarcavam a problemática central almejada, destacando o objetivo, paradigmas teóricos, e referenciais

teóricos aqui tratados. Quando por exemplo, escolhemos os comentadores Kantianos, buscamos aqueles interessados na temática central (hospitalidade) e que referendam o paradigma teórico que queremos construir (o de expor o modelo ético kantiano e o de contrapô-lo). (LIMA; MIOTO; 2007. p. 42)

Desta forma a dissertação está estruturada em dois capítulos que se encarregam em trabalhar este problema sobre os direitos humanos que é a hospitalidade. Nosso objetivo é analisar como a hospitalidade trabalhada por Jacques Derrida – em conjunto com a desconstrução – pode ressignificar as relações condicionadas da hospitalidade contemporânea, produzindo a partir de suas aporias uma relação ética que está para além do jurídico-político, e ao mesmo tempo, como isto pode nos expor a uma ética do acolhimento. Tais reflexões sugerem que por detrás das violências práticas que existem para com a figura do estrangeiro ou de todos hóspedes que são afetados por alguma relação de hospitalidade condicionada, existe também uma concepção excludente que tem grande dificuldade em lidar com as contradições que são formadas a partir de si mesmo. Ao invés de se livrar destes *problemas* a filosofia derridiana procura lidar com eles de forma sofisticada, trabalhando exatamente estes paradoxos como faces da mesma moeda, sem tentar distingui-los em oposições.

O primeiro capítulo aborda especificamente o traçado da desconstrução como um dos caminhos pensados pelo filósofo franco-argelino e como este caminho pode nos abrir para a desconstrução de um dado modelo tradicional de hospitalidade, no caso, o modelo kantiano. A desconstrução não se aplica como método, mas está mais próxima de uma estratégia, ou de um caminho que tenta desestruturar conceitos solidificados pela filosofia, pela política, ou pelo direito, por exemplo, e demonstrar como seu processo é construído. Ou seja, neste primeiro momento, pretendemos expor um pouco do contexto filosófico de Jacques Derrida, tentando explicar como se deu o desenvolvimento desta forma de se abordar a filosofia. Após apresentarmos estes elementos, encaminhamos a leitura pela parte da filosofia derridiana que aborda o processo de desconstrução do conceito de hospitalidade tradicional ou de hospitalidade condicionada. Este capítulo busca ainda explicitar a importância do quase-conceito *différance* com o qual a filosofia derridiana gosta de operar. Essa parte do trabalho aborda hospitalidade kantiana em seus modelos teórico-práticos.

A escolha do conceito de hospitalidade universal nos moldes kantianos, deve-se ao próprio traçado que Jacques Derrida percorreu em algumas de suas obras, como por exemplo, *Da Hospitalidade* (2003) e *Adeus a Emmanuel Lévinas* (2015). Nelas o autor expõe que a hospitalidade nos moldes kantianos serviu de base para se construir um cosmopolitismo bem intencionado, mas que carrega inúmeras limitações consigo, pois não sabe lidar com

estes paradoxos observados por uma hospitalidade incondicional e, portanto precisa urgentemente ser repensado. Por fim, o Capítulo 1 apresenta uma análise de como a desconstrução derridiana observa a justiça e como o direito possui uma origem na própria noção de *différance*, mas que ao mesmo tempo se omite e se cria em atos performativos, tanto em sua origem quanto em sua estrutura de legitimidade. Criando assim todo um sistema de leis que se auto-regulam e controlam os limites *justos* de uma dada realidade. Na medida em que identificamos, juntos com Derrida, que direito e justiça são elementos distintos, podemos caminhar para a reflexão de uma justiça ilimitada e de uma hospitalidade como acolhimento do outro.

O segundo capítulo tem o objetivo de refletir sobre as possíveis influências de uma hospitalidade incondicional no sistema político, jurídico e ético. Trabalhamos com a hipótese de que não se deve negligenciar toda a construção jurídica positiva de até então, no entanto, devemos nos dar conta de que uma Lei da hospitalidade incondicional está sempre aberta a possibilidades infinitas de compreensão do jurídico e do político. Isto proporcionaria um novo olhar sobre estas questões paradigmáticas e ao mesmo tempo uma manutenção das conquistas voltadas ao acolhimento do estrangeiro, do apátrida, do refugiado e do outro absoluto. Desta forma o capítulo se subdivide em tópicos que tentam nos levar a ética da hospitalidade ou ética do acolhimento.

O primeiro tópico versa sobre as questões voltadas ao campo dos direitos humanos e como as consequências de uma hospitalidade universal kantiana podem causar violências e limitações em nome de um medo do estrangeiro. Em seguida, demonstramos que as críticas de Derrida ao modelo tradicional de hospitalidade não são meros devaneios teóricos ou utopias discretas que tendem a morrer nos livros. Como pensador engajado, este autor participou de algumas formas políticas para tentar repensar o cosmopolitismo como está hoje. Logo após, procuramos identificar as semelhanças entre o pensamento da hospitalidade em Derrida e a ética do acolhimento em Emmanuel Lévinas. Percebemos como esta influência foi significativa e levou Derrida a desenvolver uma ética pré-originária que se aproxima mais da relação com alteridade do que com a mesmidade. Também fazemos uma reflexão sobre os sentidos de uma hospitalidade incondicional, detectando suas contradições e como elas movimentariam as leis jurídicas. E por fim, trabalharemos a hospitalidade como acolhimento, como a justiça e a hospitalidade, no campo das incondicionalidades e dos indecidíveis, propõem uma nova forma de se pensar a ética e como este caminho parece ser uma saída à questão da hospitalidade como direito humano que se volta para os estrangeiros absolutos, como os refugiados, apátridas, e imigrantes.

2 O CAMINHO DA DESCONSTRUÇÃO NA LEITURA DAS APORIAS DA HOSPITALIDADE

O franco-argelino Jacques Derrida se mostra um importante pensador que permite uma estratégia e um olhar diferenciado sobre a hospitalidade nos moldes contemporâneos. A perspectiva da desconstrução, à qual está associado, abre caminho para se desestruturar e repensar propostas conceituais que estão demasiadamente estabilizadas. Essas camadas de pensamento quando separadas e expostas nos mostram os campos de escolha e de cálculo de algumas visões e pensamentos que são dados como verdades. Esta calculabilidade seria o rastro da imprecisão que se percebe nos momentos de decisão das tomadas das leis. Ou seja, o pensamento derridiano *de-sedimenta* os fundamentos dos saberes, desestabiliza e desconstrói.

Neste momento da dissertação, nos ateremos a desenvolver uma argumentação que apresente os caminhos da desconstrução, na forma com que ela é traçada por este autor, e como pode servir de base para se pensar a hospitalidade para além de um modelo tradicional. Por esse motivo, nos atrelamos inicialmente, ao pensamento derridiano em seus contextos mais gerais. Pretendemos dissertar aqui como as estratégias da desconstrução podem revelar outras formas de se compreender a hospitalidade, identificando seus limites e suas contradições. Após trabalharmos alguns *quase-conceitos* deste autor, como a *différance* e a importância das *aporias* na sua argumentação levantamos alguns aspectos do cosmopolitismo kantiano para depois demonstrarmos sua impossibilidade na justiça derridiana.

2.1 A questão da hospitalidade para Derrida e os direitos humanos.

Como veremos ao longo deste estudo o pensamento derridiano se vê num constante ir e vir crítico diante da filosofia dita tradicional. Tal movimento faz com que ele possa ser considerado um autor contra-hegemônico. Conceitos herméticos como “verdade”, “razão” e “certeza” vão parecer limitados para a filosofia deste autor. Por ora, percebemos que tais elementos podem ser identificados também em sua biografia, que se confunde com a questão da hospitalidade e com a do estrangeiro.

O autor é fruto de um período colonial francês que se ancora de maneira simbólica em sua filosofia rebelde para com a Europa e sua hegemonia. O fato de ser criado na Argélia nos anos trinta e quarenta do século XX marcou profundamente a vida de Derrida, pois o colocou em diversas situações como um cidadão francês de segunda classe que tinha que observar

calado o sofrimento de uma família judia em meio a uma Argélia anti-semita, inclusive proibido de estudar por um tempo por causa da religião da sua família.

Fui expulso do liceu Bem Aknun em 1942, e, para além de uma medida ‘administrativa’ anônima da qual eu nada compreendia e que ninguém me explicou, a ferida foi outra e nunca cicatrizou: o insulto cotidiano das crianças, meus colegas de turma, os meninos na rua, e às vezes as ameaças ou tabefes contra o ‘judeu sujo’ que, eu diria, ocorria-me ser. (DERRIDA, 2004. p.133)

O judaísmo de Derrida de certa forma o manteve estrangeiro em suas próprias terras. Sua filosofia, quando se volta para a alteridade, encontra-se, pois, nessa direção de tentar compreender parte dos mecanismos de exclusão deste outro e como ele é recebido sem se apresentar efetivamente. Apesar de sua herança judaica não ser tão clara e influente em seu pensamento geral, tal como em outros autores, como Emmanuel Lévinas, ele se preocupa em compreender parte dos mecanismos de exclusão da alteridade e como a ética tradicional que movimenta os percursos do político, particularmente da hospitalidade, foi sendo projetada ao longo do tempo.

Na obra *Da Hospitalidade* (2003, p. 125) o autor explica como os governos franceses lidaram com esta questão franco-argelina ao longo dos tempos. Desde o século XIX a relação colonial entre os dois países, completamente assimétrica, fez com que houvesse para a lei diferenciações claras entre os franceses de sangue e os argelinos muçulmanos. A lei conferia uma específica hospitalidade para aqueles que seguissem uma religião específica, no caso, o catolicismo, e tinha uma aversão ferrenha aos muçulmanos e principalmente aos judeus. Não precisamos voltar tanto no tempo para percebermos que estas disputas históricas que definiam um cidadão de segunda classe não estão tão distantes do mundo atual. Se pensarmos que o estrangeiro é aquele que flerta com a fronteira entre a lei e o fora-da-lei e que este não tem poder evidente sobre as leis que o regem, percebemos que as comparações com a formação da Argélia colonial até a sua independência, pensadas por Derrida, são aplicáveis a outras situações contemporâneas. Embora menos explícitas, as leis de hospitalidade condicionadas aos âmbitos jurídicos no cenário internacional, por mais que se vendam como medidas de acolhimento, como o dos refugiados na Europa, são cheias de restrições e condições impositivas aos comportamentos. Permeadas por opções violentas que tem como objetivo controlar esta chegada do estrangeiro ameaçador ou de delimitar quem é ou não é o nativo da terra. E ser nativo da terra dá a este grupo ou indivíduo o sentimento de legitimidade perante o direito, proporcionando um apoio aos seus direitos. Todos aqueles outros estranhos, no caso de Derrida, o judeu, mas também aplicado ao apátrida, ao refugiado, ao imigrante, ao

estrangeiro de modo geral, todos estes outros absolutos devem colocar seus sofrimentos numa caixinha jurídica e aguardar que ela comporte-os dentro de seus trâmites.

Esta questão da hospitalidade na vida de Derrida (em parte por seus engajamentos políticos na luta pelos direitos dos *sans-papier*², ou da participação na fundação do Parlamento Internacional dos Escritores³), é referente diretamente à chegada do estrangeiro que busca algum tipo de acolhimento, seja este acolhimento premeditado, pensado previamente de acordo com os trâmites jurídicos, ou aquele pedido de acolhimento desesperado que se apresenta sem muitas oportunidades além da necessidade. Esta primeira hospitalidade é reinante no cenário atual. Ela em diversos momentos se mostra limitada na questão dos direitos humanos já que estes se preocupam em ultrapassar as questões jurídicas internas e defender uma condição de defesa da dignidade humana num cenário mais cosmopolita.

Pensando desta forma o direito a hospitalidade se apresenta como uma identificação fundamental para os direitos humanos na contemporaneidade e faz parte do pensamento derridiano sem que este autor se atenha a estudos específicos de caso. Ele relaciona o aspecto filosófico-jurídico atrelando ao direito do estrangeiro ultrapassando o mero direito de visita de um lugar. Os direitos humanos garantem em sua declaração que a cidadania é algo maior do que a mera visita. Um direito à hospitalidade que se limite a viagens condicionadas ou a visitas comerciais é um direito que trabalha em sua própria essência conturbada que este não nativo já é um *cidadão de segunda* classe, ou seja, ele pode até fazer parte de um grupo, mas sempre sobre condições estritamente específicas.

O desconforto inicial se dá pelo fato de que para desestabilizar as estruturas conceituais que formam a identidade de uma hospitalidade condicionada apenas ao campo jurídico, o pensamento precisa trabalhar no campo do paradoxo, da contradição, de leis antinômicas que não se negam e nem se anulam. De certa forma, Derrida sustenta uma perspectiva mais ampla dos direitos humanos e foge de um mero formalismo universalista.

² Os *Sans-Papier*, em tradução literal do francês são os “sem-papel”. Esta expressão corriqueira nesta língua remete-se aos estrangeiros que vivem de forma ilegal na França sem a documentação necessária. Derrida se mostrou diversas vezes crítico a esta forma de abordagem política do governo francês aos imigrantes e, inclusive, acolhia estes imigrantes em sua casa, como ele bem ressalta em *Papel-Máquina* (2004).

³ O parlamento internacional dos escritores surgiu em 1993 com o intuito de se criar uma rede de proteção aos escritores e intelectuais no mundo, uma resposta crítica que visava ceder acolhimento a intelectuais perseguidos e que serviu como resposta ao assassinato do poeta argelino Tahar Djauot em 1993 pelo GIA (*Groupe Islamique Armé*, Grupo Islâmico Armado). Participaram da sua fundação além de Derrida, outros grandes intelectuais da época como Pierre Bourdieu, Carlos Fuentes, Toni Morrison, entre outros. O próprio Derrida já havia sido perseguido em 1982 quando foi preso em Praga supostamente por tráfico de drogas, quando havia viajado para uma conferência que denunciaria o cenário tcheco de desrespeito aos direitos humanos a partir da leitura de Kafka.

Pensando numa hospitalidade que esteja para além do Estado, tal qual os direitos humanos em sua polissemia também se apresentam, escapando, por sua vez, das amarras totalizantes dos conceitos. O pensamento derridiano se mostra ligado a um campo do impossível e os direitos humanos são parte desta esperança.

O princípio de esperança pós-moderno, como representado pelos direitos humanos, é talvez aporético e não utópico: flagrado entre a ação mutiladora da lei que separa o corpo físico e o Estado (a função do imaginário), os direitos humanos representam, ao mesmo tempo, o mal e a sua cura, o veneno e o seu antídoto, um legítimo *pharmakon* derridiano. (DOUZINAS, 2009. p.348).

Para Douzinas, o pensamento pós-moderno voltado aos direitos humanos – dito aqui sem nenhum ar pejorativo ao termo – não pertence apenas aos membros do Estado, mas a todo e qualquer outro membro de um cosmopolitismo ampliado. A desconstrução de uma identidade metafísica nos abre a uma ética pré-originária que contesta indivíduos e grupos, nos expõe ao outro em sua inevitável relação paradoxal. É como se os direitos humanos existissem “*até mesmo antes de serem promulgados*” (DOUZINAS, 2009. p. 350). Certos ativismos políticos preocupados com diversos tipos de violações – no caso desta dissertação da hospitalidade como direito fundamental – fazem parte de uma longa e árdua lista de lutas que construíram a noção de cidadania até os dias de hoje. No entanto, a força de lei e seus vieses conservadores tenderam a se afastar desses movimentos, até reprimi-los, atacá-los, isso fez com que os direitos humanos tendessem a ser construídos paralelamente ao poder jurídico, como força contemporânea do direito, mas por ora é preciso repensar um pouco essa relação.

Esta estratégia filosófica inevitavelmente suspende a discussão, expondo o direito em suas contradições e nos levando ao acolhimento ético do outro e como estes encontros estão sujeitos a fenômenos que podem demonstrar a violência, a loucura, a insanidade e ao mesmo tempo a necessidade da hospitalidade incondicional. Para isso, trabalharemos a partir de agora alguns temas fundamentais para a desconstrução e suas estratégias filosóficas.

2.2 A desconstrução enquanto estratégia filosófica

Embora a filosofia por vezes tenda a buscar conceitos estabilizadores e estruturantes que explicam a realidade, esse caminho não pode ser aplicado ao pensamento filosófico de Jacques Derrida. Se quisermos entender a desconstrução enquanto uma premissa estratégica para uma nova forma de se abordar a filosofia, primeiramente temos que nos sabotar em relação aos próprios rótulos que insistimos em utilizar para gerar confortos conceituais.

É uma árdua tarefa tentar explicar aquilo que luta contra o conceito. O conceito digestivo que se transforma em algo enérgico que se movimenta e se apresenta com o nome

ou rótulo de conhecimento. Se a desconstrução é uma oscilação, uma força que impele ao querer saber sobre o saber, ao entender sobre o entender, não se pode nela encontrar um conceito do conceito. Uma forma de compreender a sua essência enquanto conceito soaria como uma prisão nas estruturas que a desconstrução procura desestabilizar. Então, podemos evitar em nossos estudos responder à desconstrução como método. A desconstrução também não pode ser uma hermenêutica, ela não se apresenta de forma arbitrária como pensamento metodológico, e, por isso, prefere trabalhar os caminhos da virtualidade das essências, ou seja, trabalhar conceitos que são expressos como reais em um jogo de virtualidade, dando margem, assim, para alternância da compreensão dos conceitos.

O que Derrida chama de desconstrução é muito mais uma atitude e um caminho que leva a percepções, do que, propriamente, um método. Um método pressupõe conceitos teóricos que servem em contextos variados como modelos para se pensar a realidade. A desconstrução propõe justamente o contrário. Ela não é certamente um método, mas também não é um anti-método. Como assinala Menezes (2013. p.181), “Se a desconstrução não é um método, tão pouco se afirmará como um não-método, isto é, como abertura ao jogo livre da subjetividade arbitrária do leitor-intérprete”. Ela guarda dentro de sua estratégia uma vontade de operar com os opostos, observando as contradições de um pensamento que gosta de se mostrar hermético e compreensível. Dentro deste caminho estratégico, se trabalha na linha tênue do fundamento da questão. Não sobre se ela possui bases ou não, mas sobre as estruturas que norteiam a questão da questão. Quando se interroga uma determinada tradição de pensamento, se inverte na desconstrução a hierarquia conceitual e, com isso, se subverte certa autoridade questionadora de forma temporária. De outra forma, como o próprio Derrida descreve em *Força de Lei* (2010):

Esse questionamento sobre os fundamentos não é nem fundamentalista nem anti-fundamentalista. Acontece mesmo, ocasionalmente, ele colocar em questão ou exceder a possibilidade ou a necessidade última do próprio questionamento, da forma questionadora do pensamento, interrogando sem confiança nem preconceito a própria história da questão e de sua autoridade filosófica. Pois existe uma autoridade – portanto uma força legítima da forma questionadora, a respeito da qual podemos nos perguntar de onde ela tira uma força tão grande em nossa tradição. (DERRIDA, 2010. p.13)

Quanto mais modelada e padronizada a teoria sobre a realidade for, melhor parece ser a possibilidade de sua desconstrução. Estes modelos se esquecem de sua posição originária que refletem parte dos momentos de decisão conceitual na tradição. Um olhar histórico como o da desconstrução nos abre margens a estas brechas tênues para perceber os argumentos de autoridade conceitual e como a filosofia sedimentou alguns estilos de pensamento. Dessa

forma, também para Pereira (2014, p. 65), a desconstrução é mais uma estratégia filosófica do que um método a ser seguido ou uma escola de pensamento. Ela também é apresentada de forma plural, podendo falar facilmente de “desconstruções”, ao invés de uma única forma de desconstrução.

A desconstrução se mostra também como um árduo esforço em desmembrar partes conceituais que se apresentam com certa solidez. Ela movimentada a base da filosofia que lembra as perguntas socráticas básicas “o que é?” Como se fosse uma busca da essência inexistente do texto. Essa premissa permite um olhar invertido da escritura. Uma revelação cuidadosa das bases textuais que não se apresentam claramente ao leitor, mas que ainda se encontram ali na alteridade do texto. Toda vez que um texto é escrito e apresentado, deixa margens para a sua desconstrução conceitual. Por outro lado, ela não é uma crítica, pois não propõe superar os pensamentos guardados no texto, apenas identificar as escolhas textuais em relação ao processo de diferenciação que ocorre no próprio texto.

Na escrita ou na fala, podemos sempre escolher um ponto de partida. A forma de se escolher as palavras que por ventura surgem à mente e aparentemente transformá-las na melhor descrição momentânea do conhecimento. Mas, daí, vem a revisão do texto e tudo pode mudar, se ressignificar e um novo texto surge. A essência outrora pensada sobre o saber se mostra vaga, por vezes até imprecisa e incompreensível. O leitor é sempre outro, aquele que traz uma inovadora leitura. Sem o entendimento e contato em si das coisas, nos encontramos reféns em absoluto deste sentido por vir, pois a cada leitura os significados se desdobram de forma cada vez mais plural. A alteridade que questiona diretamente os saberes e nos faz escrever impulsivamente em resposta a uma pergunta feita por nós mesmos – quais as estratégias da desconstrução? – É o movimento de uma escrita que se responde, mas ao mesmo tempo se volta para o outro desconhecido que ainda não foi perguntado. A escrita aqui sobre a desconstrução é uma resposta a uma pergunta auto-intitulada.

Se procurarmos trazer à tona os pensamentos da desconstrução, podemos escolher alguns caminhos tortuosos. Por vezes, podemos ser diretos e descritivos. Isto é isso ou aquilo. Ou poderíamos nos aventurar em responder a desconstrução não é isto ou aquilo. Em ambos correríamos o risco de sermos infiéis. Aceitando, então, a condição de infidelidade inevitavelmente paradoxal optamos por um caminho. Talvez seja mais fácil demonstrar a desconstrução pelo o que ela não é, do que pelo o que ela é. O pensamento derridiano é um constante passeio pela tradição filosófica ocidental. Por ora, toma-se um movimento crítico e desestabilizador, mas ao mesmo tempo guardar-se com isto um estilo que não se entrega totalmente às oposições binárias. É um entregar-se à memória filosófica conservadora e um

abrir-se ao novo, mas sem necessariamente causar exclusões de pensamento. Esse comportamento filosófico vai ser o mote derridiano no lidar com a tradição. A vida se enquadra nesse cenário desconfortável que se instaura na medida em que se remexe uma tradição, que a reconstrói e se instaura um cenário hipotético quase de loucura, ou como Derrida (2004. p. 13) salienta:

Meu desejo se parece com aquele de um apaixonado pela tradição que gostaria de se livrar do conservadorismo. Imagine um apaixonado pelo passado, apaixonado por um passado absoluto, um passado que seria mais um presente passado, um presente na medida, na desmedida de uma memória sem fundo – mas um apaixonado que receia o passadismo, a nostalgia, o culto da lembrança. Dupla injunção contraditória e desconfortável, portanto, para esse herdeiro que acima de tudo não é o que se chama ‘herdeiro’. Mas nada é possível, nada tem interesse, nada me parece desejável sem ela. Ela ordena dois gestos ao mesmo tempo: deixar a vida viva, fazer reviver, saudar a vida, ‘deixar viver’ no sentido mais poético daquilo que, infelizmente, foi transformado em slogan. Saber ‘deixar’, e o que significa ‘deixar’ é uma das coisas mais belas, mais arriscadas, mais necessárias que conheço. (DERRIDA, 2004. p.13)

Primeiramente devemos situar o pensamento de Jacques Derrida num contexto diferenciado da filosofia dita ocidental, mas de alguma forma herdeiro dela. O tempo por si só, como data, por exemplo, serve em princípio como direção, mas ainda é insuficiente. O nome pós-estruturalista se mostra muito comum quando usado como referência a Derrida. Tal julgamento ou proposição não se mostra de toda inverídica visto que sua imersão filosófica é feita a partir de uma constante fidelidade e infidelidade com o pensamento estruturalista. Por outro lado, esta nomenclatura ainda se mostra problemática não só porque o próprio Derrida a rejeitara em muitos momentos da sua vida. Mas também porque traz a impressão de que há um rompimento com uma corrente anterior, o prefixo “pós” nos dá o entender de que algo vem depois, após, quando na verdade é contemporâneo e simultâneo em pensamento. Tal caminho ainda nos leva a mais um problema: a definição de estruturalismo que também se toma de forma complexa, pois tal “movimento” é abarcado por diversos pensadores de diversas áreas. Quanto a isso, afirma Vasconcelos (2003. p.74): “Uma lista de autores estruturalistas incluindo os nomes de Fernand Saussure, Lévi-Strauss, Fernand Braudel, Wladimir Propp e Michel Foucault, por exemplo, já seria o suficiente para dar uma noção”. Na própria definição do texto ou da “escola de pensamento” derridiano já vemos emergir a sinuosa e traiçoeira tentativa de dar nomes, enclausurar o singular a um conceito comum, percebemos assim, como tal prerrogativa se mostra já nela mesma uma prática problemática. Daí um dos motivos de se ter uma grande dificuldade em se compreender o sentido das heranças derridianas em meio ao processo estratégico do seu pensamento. Voltemos mais uma

vez a Derrida e essa questão sobre as heranças filosóficas que se modificam e formam novas produções textuais:

Eis por que a ideia de herança implica não apenas reafirmação e dupla injunção, mas a cada instante, em contexto diferente, uma filtragem, uma escolha, uma estratégia. Um herdeiro não é apenas alguém que recebe, é alguém que escolhe, e que se empenha em decidir. Isto é bastante explícito em *Espectro de Marx*. Todo texto é heterogêneo. A herança também, no sentido amplo mais preciso que dou a essa palavra, é um 'texto'. A afirmação do herdeiro consiste naturalmente na sua interpretação, em escolher. Ele discerne de maneira crítica, ele diferencia, e é isso o que explica a mobilidade das alianças. (DERRIDA, 2004.p. 17)

Percebemos que para este autor a herança filosófica é uma marca central no seu pensamento e também revela uma das principais estratégias usadas por ele na elaboração de sua produção textual como um todo. Toda essa produção heterogênea é fruto de uma herança ambígua entre o autor e seus pré-mestres e que geram em sua interpretação novos e infinitos textos. Produzindo a fidelidade infiel que Derrida se propõe a fazer em suas alianças e que em uma certa medida pretendemos seguir no decorrer desta dissertação.

Por vezes também se fala de Derrida como um autor pós-moderno, como se tal nomenclatura trouxesse algo problemático. Trazendo consigo uma pecha de pensamento, já que para alguns o pensamento dito “pós-moderno” parece sugerir que os conhecimentos metafísicos anteriores a ele estão “superados” e por isso devem ser descartados ou meramente relativizados. Para WOLFREYS (2012. p.20) por vezes, o pensamento derridiano pode ser confundido com certo obscurantismo, quando não analisado de forma sincera e profunda. Certamente um equívoco que se contradiz ao pensamento da desconstrução que visa suspender as ordens de referência, como por exemplo, o sujeito. Se pensado desse jeito, Derrida poderá ser incluído numa característica pós-moderna, visto que sua de-sedimentação do pensamento ocidental possui propósitos e não é um mero relativismo niilista. Se formos associá-lo meramente a um conceito vago que busca relativizar tudo, estamos sendo então injusto para com seu complexo pensamento.

Usando então o poder de decisão e delimitação diremos que a corrente estruturalista projeta em si uma maneira diferenciada de compreensão da linguagem enquanto forma de se chegar ao conhecimento. Saussure é um dos autores estruturalistas que servem de mote para Derrida construir uma visão filosófica. Ao fim, Derrida pode ser pós-estruturalista por ser não só contínuo ao pensamento estruturalista, mas por usar algumas ferramentas do mesmo Saussure para desestabilizar as próprias bases do pensamento deste autor. Demonstrando suas afinadas contradições e encantos ocultos ao *logos* metafísico que a própria teoria visava atacar. (PERRONE-MOISÉS, 2005. p.102).

Entendendo assim, podemos passar isto como um contexto para se pensar as estratégias derridianas. Há um mecanismo implícito que impele Derrida ao movimento seguinte, se Saussure é desconstrutivo, *de-sedimentável*, o que dizer da *metafísica da presença* e sua estranha relação com a razão ou o logos grego? Logo, perceberemos que um dos cerne derridianos é demonstrar que há uma implícita (e, por vezes, explícita) necessidade de controle da língua, tematização da mesma no tempo para explicação da realidade em sua essência. Há na filosofia uma estabilização de conceitos que congelam o tempo, que trazem conforto e limitam o mundo a uma dada realidade conquistada na base da autoridade intelectual. Configura-se em um forte caminho para se pensar um universal de origem grega que se instaure em todos os lugares e não se apresente mais em um contexto de expansão. Por isso existiriam as línguas do filosofar, os jeitos de se filosofar. O resgate da raiz do filosofar universal deve estar atento às questões políticas ocultas por detrás da construção de seu pensamento. Como Derrida explica o que se trata de fato é de:

nada menos do que isto: a significação *da* filosofia. Sua ‘ideia’, sua instituição se inscreve em primeiro lugar numa língua e numa cultura, na língua e na cultura gregas. [...] Mas nasceu – e nisso podemos seguir Husserl e Heidegger – como o projeto universal de uma vontade de desenraizamento. Se a filosofia tem uma raiz (a Grécia), seu projeto consiste ao mesmo tempo em soerguer as raízes e a fazer com que o que se pensa em grego – e mais tarde em alemão, segundo Heidegger – seja manifestado em ‘mais de uma língua’. A filosofia se manifesta então, tende pelo menos a se libertar celeremente de sua limitação linguística, territorial, étnica e cultural. O universal assim projetado não é dado à maneira de uma essência, mas anuncia um processo infinito de *universalização*. Durante vinte e cinco séculos, esse projeto de universalização da filosofia nunca deixou de se transferir, de se deslocar, de romper consigo mesmo, de se estender. [...] O paradoxo, com efeito, é que seja libertado do etnocentrismo, e eventualmente do eurocentrismo, em nome da filosofia e de sua filiação europeia. (DERRIDA, 2004. p. 30)

O problema para Derrida é que esta tarefa da filosofia dita universal está sempre fadada a um eterno devir de mundo. As boas intenções intelectuais da filosofia ocidental nada mais são do que um controle da realidade em nome de uma metafísica do desejo. Não num desejo de *pathos*, mas num desejo de esperança de controle dos termos e principalmente do tempo. Aparentemente tal comportamento da filosofia ocidental o impele a uma intensa crítica as bases e fundações que sustentam esse belo desenho teórico que carrega uma forte herança eurocêntrica e etnocêntrica. Giesen (2001, p. 86-87) reforça que o caminho da desconstrução serve como crítica a qualquer base conceitual que se apresenta de forma ‘estável’:

O objetivo primeiro é sempre desestabilizar as certezas, as consequências boas demais e as tradições fortemente enraizadas nos imaginários teóricos. A maior parte do trabalho filosófico de nosso autor consiste precisamente em problematizar e contaminar, com o objetivo de subverter e metamorfosear,

as convenções linguísticas, a *fortiori* quando apresentam implicações políticas quase imediatas. (GIESEN, 2001. p.86-87)

Essa *metafísica da presença* seria então a manifestação da vontade que a metafísica ocidental teve ao longo de sua história em construir sentidos para o mundo atrelando-os constantemente a ideia de presença. Como se pudéssemos de alguma forma capturar a realidade apresentada em *flashes* momentâneos e incorporá-los a linguagem conceitual. E no exato momento que pensamos essa linguagem conceitual em nossas mentes, na totalidade da escritura, temos uma sensação de conhecer as coisas ou nos aproximarmos das coisas em si. O próprio sentir da palavra nos traz essa falsa sensação de realidade de que há um pensamento mais genuíno, menos contaminado por algo que o deturpa. Derrida (2013, p. 36) nos lembra a ilusão provocada pela linguagem fonética (*phoné*), pois esta parece gozar de um privilégio maior do que outras formas de linguagem, já que nos proporciona esse sentido mais direto, ou pelo menos o rastro audível do sentido.

Será necessário admitir que a unidade imediata e privilegiada que fundamenta a significância e o ato de linguagem é a unidade articulada do som e do sentido na fonia. Em relação a esta unidade, a escritura seria sempre derivada, inesperada, particular, exterior, duplicando o significante: fonética. ‘Signo de signo’, diziam Aristóteles, Rousseau e Hegel. (DERRIDA, 2013. p. 36).

Essa dificuldade que a ontologia clássica tem em lidar com a dúvida, com as questões indecidíveis do ser nos mostra como esta necessidade de situar os conhecimentos em um campo tranquilo, com bases sólidas servem de sustentação a uma argumentação econômica, concisa da realidade, podendo ser um movimento perigoso, não no sentido de uma violência explícita, mas no sentido de uma escolha conceitual que dobra a realidade a um determinado ponto de vista. O indeterminado não pode ser capaz de responder a questão da realidade. “O que é a realidade?”. O que é a representação da coisa em si? É uma re-aparição? Uma re-presentificação da coisa? Congelar estas perguntas sem se dar conta do movimento inserido dentro dela mesma é negar o fantasma do indecidível, da aparição fenomenológica que apenas deixa para nós um conhecimento de rastro contido na realidade múltipla e interligada em cadeia. (PEREIRA, 2014.p. 69)

O texto então é sucessivamente aberto na medida em que compreendemos que a essência dele está justamente na sua ausência de essência. A *metafísica da presença* negligenciou ao longo da sua história essa possibilidade em detrimento de uma vontade de compactar o mundo a conceitos fechados em si mesmos. Conceitos eternos, imutáveis no tempo, que congelam a realidade e dão sentido ao mundo. Os signos para essa ontologia

clássica representam ações do real em diversos aspectos, ou pelo menos representação das coisas em si, proximidade das coisas em si. Uma captura do mundo em palavras.

2.3 A *différance* como estratégia da desconstrução do texto

Dentro dessa estratégia filosófica, há uma importante percepção sobre a linguagem que Derrida chama de *différance*. Esta referência será crucial para a compreensão da obra derridiana em qualquer dos temas abordados pelo autor. Para ele, sempre houve na história da filosofia ocidental uma preferência em compreender os signos que dão origem aos conceitos como se eles fossem capazes de proporcionar uma compreensão total da realidade. Como se fosse possível encontrar um conceito-chave que serviria como elemento fundante e originário de todos os outros saberes.

Na obra Gramatologia (2013), Derrida expõe a metafísica ocidental e seu desejo de naturalizar e trazer à tona aquilo que não deveria ser considerado natural pelo simples fato de que não o é. Seja através da ideia de racionalidade ou de logos, a simples pressuposição de uma entidade superior, algo não-natural que constrói os sentidos originários das coisas é um contra-sensopara a filosofia derridiana. Isto se apresenta como uma das formas da *metafísica da presença*, em sua necessidade de controlar espaços que fazem com que o homem, na busca ontológica incessante, procure concentrar a realidade em uma pequena e sinuosa visão de mundo, como a noção de verdade. Por isso qualquer constrição de mundo representado em um dado modelo de racionalidade é então desestabilizada e desestruturada de variadas formas, pois

não é mais nascida de um logos e inaugura a destruição, não a demolição, mas a de-sedimentação, a desconstrução de todas as significações que brotam da significação de logos. Especial a significação de verdade. Especial a significação de *verdade*. Todas as determinações metafísicas da verdade, e até mesmo aque nos recorda Heidegger para além da onto-teologia metafísica, são mais ou menos imediatamente inseparáveis da instância do logos ou de uma razão pensada na descendência do logos, em qualquer sentido que seja entendida. (DERRIDA, 2013. p. 13).

Também em Escritura e Diferença (2009), ele critica esta estrutura da metafísica tradicional através de um quase-conceito chamado *différance*. Chama-se assim, pois este conceito procura fugir dos modelos tradicionais conceituais que postulam formulações binárias, e este caminho tenta mostrar as contradições e impossibilidades daquela metafísica dita tradicional. A *différance* de Derrida é, portanto, um jogo linguístico que busca entender a complexa rede de significados que a linguagem abarca. A grafia da palavra joga com os sentidos tal qual a filosofia derridiana gosta de provocantes neologismos ambíguos. A junção

de duas palavras do francês que guardam sentidos diferentes, mas que provocam o mesmo som.

Différence, escrita suavemente com “e” em francês, pode ser traduzida sem muitos problemas para o português como diferença. Por outro lado, a *différAnce* com “a”, colocado aqui em maiúsculo apenas para melhor observação, remete à palavra diferir, que em português também possui sentido semelhante, que é o de adiar, postergar. A questão fundamental e a dificuldade de tradução constam no fato de que este “a” em francês passa despercebido ao interlocutor de fala, pois o som produzido é exatamente o mesmo da palavra com “e”, levantando sua dubiedade somente na escrita. Podemos utilizar uma tradução para o português como “diferança”, mas não conseguiríamos a mesma intenção sonora, sem contar que pode soar até desagradável aos ouvidos mais sensíveis e fugir à ideia de sutileza que Derrida quer trazer por trás desta palavra. Aqui, já não importa muito como adotaremos a palavra, a tradução sempre perderá parte do sentido imaginado, mais ainda do que a própria leitura da palavra em francês, ou também o ensinamento da palavra em francês para um não nativo da língua. Independente da escolha, a sensação provocada pelo conceito derridiano não causa o espanto imediato em nós, falantes nativos do português, pois precisamos parar e pensar sobre o sentido da palavra nessa língua. Talvez, se não fosse exposto isso para nós - mesmo que bons conhecedores do francês - poderíamos deixar passar facilmente despercebido. Um detalhe ortográfico mais facilmente identificável por um nativo da língua. Diz-se, em uma anedota que a mãe de Derrida exclamou “Mas, Jacques, não é assim que se escreve isso!”.

Se formos nos aprofunda na desconstrução, não poderemos mais nos separar desta palavra francesa, que, como dissemos, pouco importa em português como ela se manifesta, podemos apenas trazer a proposta junto a qualquer signo, ou seja, preservar o sentido de diferença e o de diferir. Isto para Derrida está guardado na escritura de tal forma, que não a excede. Todas as palavras, seja qual for a língua que estejamos a falar, estão sempre entrelaçadas neste princípio-duplo, ambíguo, da *différance*.

A relação da *différance* derridiana pode então ser pensada como a compreensão de que a busca por um conceito unificador é insólita e vaga, justamente por uma característica fundamental da escritura. Os signos não podem ser confundidos em suas relações com o significante como se pudessem transmitir a ideia da coisa em si. A linguagem é uma representação de signos em cadeia que não necessariamente podem representar as coisas tal qual elas são, justamente porque, a todo instante que recorremos ao sentido de um determinado signo, tendemos a buscar outros signos que são diferentes daquele anterior. Somado a esta característica, estamos sempre adiando o sentido do signo, postergando o

sentido original do texto, numa cadeia frenética de significados. Mesmo que remontemos em uma “câmera” lenta ou um áudio reverso, veremos que os significados se perdem em um infinito emaranhado de palavras (signos) que se explicam de formas diversas. Sendo assim, a linguagem somente nos dispõe um rastro neste caminho. O que podemos conhecer através das palavras não é a coisa em si, mas apenas o rastro do fenômeno na escritura. O conceito que tenta totalizar a realidade é apenas uma área temática do todo e este todo não pode ser compreendido em uma estrutura única, porque a linguagem está imbricada nesta relação de *différance*. Esse comportamento linguístico é tão radical – no sentido de originário – para Derrida que tudo, absolutamente tudo, inclusive o nosso pensamento está interligado nessa rede chamada escritura. Afinal, o pensamento é uma produção fonética tal qual a inscrição no papel. Temos a falsa sensação de que a fala está mais próxima da coisa em si. Falsa sensação, pois o que temos é uma aparição. O que sentimos é o rastro, o traço, a marca deixada na escritura. É, portanto, um problema de origem.

A *différance*, sem mais, seria mais “originária”, mas não se poderia mais denominá-la ‘origem’ nem ‘fundamento’, pertencendo estas noções essencialmente à história da onto-teologia, isto é, ao sistema funcionando como apagamento da diferença. Esta só pode, contudo, ser pensada na sua maior proximidade sob uma condição: que se comece determinando-a como diferença ôntico-ontológica, antes de riscar esta determinação. (DERRIDA, 2013 p.29-30).

A cada momento que tentamos nos explicar em relação ao nosso texto, a nossa dissertação, recorremos ao fenômeno da *différance*. Se penso numa palavra, ou num signo, como a própria *différance*, por exemplo, me atrelo a uma rede infinita de explicações. Infinita por que estarei sempre tentando descrevê-la através de uma rede de diferenciação das palavras e na busca de sentido sempre adiarei sua resposta. Como se nós fôssemos buscar o significado de uma palavra num dicionário. Tomemos como exemplo a palavra “*esdrúxula*” – aqui em itálico só para se destacar no raciocínio. Não a conhecemos, buscamos-la, encontramos outra palavra que possui sentido semelhante, *pitoresca*, não nos ajuda muito. Então buscamos o sentido de pitoresco e encontramos outra palavra, *estranha*, daí soa-nos mais familiar, mas poderíamos buscar também o sentido de estranha, sinônimo de *extraordinária*, e nessa cadeia infinita de movimento da língua vamos postergando o sentido original. Estamos sempre presos a esse movimento, a essa variação linguística que constantemente nos afasta de uma originalidade. Toda a escritura está inserida neste contexto de *différance*, inclusive a própria *différance*.

A desconstrução é uma estratégia que busca compreender o problema da origem conceitual do texto. Se há na linguagem a explícita relação de *différance* o texto está sempre

em aberto. Cada palavra pode ser desdobrada, desmembrada, cada frase ou conceito pode ser buscado em outras palavras. Essa eterna abertura possibilita infinitas leituras. E não cabe aqui apenas uma mera interpretação das palavras. Não precisaríamos ir tão longe se pensássemos a desconstrução como uma mera interpretação de texto. Ela não é uma mera leitura ou possibilidade de leitura. Ela é uma percepção das escolhas textuais. Na medida em que as palavras são usadas em seus múltiplos sentidos, em suas escolhas, elas também emitem seus contrários omitidos no texto. E entender o processo de colocação das palavras no texto pode nos fazer perceber as contradições escondidas nas entrelinhas do mesmo.

Essa dinâmica de desconstrução observa as fissuras deixadas pelo rastro do texto. Como observamos a metafísica ocidental para Derrida sempre teve a busca da coisa em si como uma crença de que o conceito poderia se aproximar ou até chegar a essência do conhecimento. Para o pensamento derridiano, essa condição não é possível na realidade, já que esta realidade está imbricada na relação da *différance*, ou seja, sempre sujeita a adiar o conceito origem. O problema *da* origem dos signos é propriamente um problema *de* origem. (PEREIRA, 2014. p.75). Nesta detecção de origem dos signos, percebemos que numa cadeia infundável de significados, a metafísica ocidental optou por códigos binários que de forma opositiva tentava condimentar, ou melhor, realçar, a realidade a um conceito.

Toda tentativa de explicar a realidade através de uma totalidade conceitual pecava na percepção dos opostos deixados pela relação que *adifférance* guarda nas próprias palavras. Isso quer dizer que sempre que um pensamento privilegiava um termo, um conceito, há, inevitavelmente, a exclusão, por vezes a negação ou o mais comum, uma hierarquia entre os opostos. Isso leva à percepção de que há uma opção de centros conceituais. Nessa hierarquia, alguns elementos se sobressaem mais do que outros, por exemplo, homem e mulher, verdade e mentira, certo e errado, justo e injusto, etc. Os códigos binários carregam consigo uma hierarquia implícita toda vez que são utilizados como parâmetro. O que Derrida propõe na desconstrução é uma inversão conceitual, da periferia para o centro, ou seja, que a hierarquia seja invertida durante um momento. Nessa fase de suspensão, percebemos que as certezas que outrora se apresentavam evidente nada mais são do que pontos de vistas escolhidos por um pensamento e dados como melhor forma do real.

Em *Força de Lei* (2010) – respondendo sobre a desconstrução como possibilidade de justiça – Derrida se propõe a explicar como a *différance* entra nesse jogo questionando a compreensão arque-originária dos conceitos. Neste caso, ele utiliza o direito positivo e o natural como exemplos que a *différance* pode proporcionar em meio a esse sistema lógico binário.

Um questionamento desconstrutivo que começa, como foi o caso, por desestabilizar ou complicar a oposição de *nómos* e *phýsis*, de *thésis* e de *phýsis* – isto é, a oposição entre a lei, a convenção, a instituição por um lado, e a natureza por outro lado, e todas as que elas condicionam, por exemplo, e é apenas um exemplo, a do direito positivo e do direito natural (a *différance* é o deslocamento dessa lógica oposicional); um questionamento desconstrutivo que começa por desestabilizar, complicar ou apontar os paradoxos de valores como os do próprio e da propriedade, (DERRIDA, 2010. p. 12-13)

Estas inversões das oposições metafísicas que foram subestimadas pela própria metafísica, guardadas nas entrelinhas das relações de *différance*, proporcionam uma extrapolação do texto, para um além-do-texto. Se os sentidos se encadeiam numa rede imbricada infinitamente à leitura desconstrucionista em sua singularidade, eles podem nos abrir o texto em todos os sentidos, em todas as direções das relações de diferenciação e adiamento do sentido. Esse exagero permite a ampliação de sentidos, a constante abertura de sentidos.

Por outro lado, a mera inversão do processo hierárquico do saber não é suficiente, justamente pelo fato de que, se focarmos nesse aspecto da construção de um sistema filosófico, a desconstrução somente repetiria o processo que ela tenta desconstruir. Ela seria sujeita à própria estratégia filosófica. Por esse motivo, cabe, após essa suspensão das hierarquias, desta proposição do contraditório, não se limitar a este momento. Estes contraditórios não são distantes entre si, não são dois conceitos que pairam de forma oposta como em dois extremos intocáveis, pelo contrário: a desconstrução faz perceber que há uma dificuldade de se compreender exatamente quando estes dois opostos se tornam opostos. Se o problema da desconstrução é um problema de origem, todo conceito guarda nele mesmo a relação da *différance*, ou seja, seus opostos orbitando em uma linha limítrofe conceitual que nos permite perceber que a relação entre as ambiguidades, é muito mais comum e faz mais parte do real do que exatamente o momento de decisão conceitual que tenta limitar.

Quando um conceito tenta abraçar toda a realidade toma uma decisão em meio a esse jogo de opostos que se apresenta num intenso movimento que é impossível compreendê-lo em sua “essência”, justamente pela sua falta de essência, de limpeza, de pureza de si mesmo. Sinalizamos a partir da interpretação de Borges (2016, p.27) que o signo está sempre em relação aos seus opostos e está ligado a eles de forma tão forte que é impossível detectar seu início. Logo, toda vez que se constrói um conceito totalitário da realidade, temos um momento de decisão, de condição entre essa rede de opostos dos conceitos. Para Giesen (2001, p.90) Derrida detecta uma vontade de poder de decisão filosófica em separar estes múltiplos signos ligados em cadeia. Essa separação é chamada de decidibilidade.

A escritura então é tudo a nossa volta que possa ser compreendido pela linguagem em sua infinita relação de *différance*. Nada escapa do texto porque tudo é escritura, tudo está preso a imbricada relação textual, seja pensamento ou inscrição no papel. (BORGES, 2016. p. 27). A primazia ocidental pelo signo fonético nos expõe a presença do signo. O que podemos perceber são apenas os rastros dos signos, logo, signos dos signos costurados por suas possibilidades infinitas, abertas sempre ao campo do cálculo que procura decidir em meio a essa linha limítrofe como a realidade deve ser enxergada. A desconstrução, então, é uma questão de ordem, uma questão voltada à ordem, que questiona a ordem. Anarquia radical em movimento ao conceito, as chaves que apresentam o mundo como algo dado.

Portanto, os opostos para Derrida guardam não contradições, mas elementos comuns, de união em suas linhas limítrofes, visto que a explicação de um signo é sempre uma busca fora dele mesmo, ou seja, é sempre adiado. Logo, a relação de diferenciação e adiamento se encontram atreladas a uma concepção que está sempre aberta no tempo, exposta à *différance* inerente dos signos e ao mesmo tempo que posterga ou adia seu significado já que se busca em outros signos, e num *looping* busca incessantemente pela sua origem. Como Derrida, na Gramatologia, diz: “Este mito está ligado ao próprio conceito de origem: à fala recitando a origem, ao mito da origem e não apenas aos mitos de origem. (DERRIDA, 2013. p. 117).

A falha da metafísica tradicional estaria em acreditar no potencial essencial e congelador do tempo que as palavras aparentam ter. A ontologia em sua incessante busca do ser é a demonstração histórica de uma obsessão em se compreender a realidade tal qual ela é em poucos signos, unidades preferenciais do saber que condensariam em um núcleo sólido e resistente um saber único. Tanto a filosofia, quanto a ciência em sua intensa busca epistêmica terminam se afastando de seu mito de origem e produzindo um esquecimento originário do seu processo de produção:

Deve-se entender bem aqui *estaincompetência* da ciência, que é também a incompetência da filosofia, a *clausura* da *episteme*. Acima de tudo, elas não reclamam uma volta a uma forma pré-científica ou infrafilosófica do discurso. Muito ao contrário. Esta raiz comum, que não é uma raiz mas a esquiva da origem e que não é comum porque apenas volta ao mesmo com a insistência tão pouco monótona da diferenciam este movimento inomeável da *diferença-mesma*, que alcunhamos estrategicamente de *rastro*, *reserva* ou *différance*, apenas se poderia denominar escritura na *clausura histórica*, isto é, nos limites da ciência e da filosofia. (DERRIDA, 2013. p. 118).

Tal contextualização revela a abertura necessária para que a desconstrução se faça apresentável. Mostra-se como um campo estratégico de compreensão do texto, permitindo então a sua re-estruturação, invertendo os pólos que parecem óbvios e tradicionais, mas que

na verdade somente o são vistos assim por seus momentos de decisão. Como um autor que escolhe as palavras no texto pensando em sua precisão, quando na verdade está apenas as diferenciando em busca de um sentido mais conciso que misteriosamente não parece existir, ou não é possível de ser encontrado linguisticamente. Partindo desses pressupostos, a *différance* nos permite trabalhar nos campos sinuosos dos paradoxos sem necessariamente criar relações exclusórias e cercear os conceitos. Esta noção é extremamente importante para a compreensão futura da hospitalidade em seu sentido derridiano.

2.4 As *aporias*, as indecidibilidades e as fissuras observadas pela desconstrução

A desconstrução apresenta-se então como um deslocamento do pensamento tido como doméstico que outrora fora selvagem e agora se apresenta compilado a um comportamento previamente imaginado. É, então, uma constante reflexão acerca do binômio presença/ausência que parece ser a obsessão da história da metafísica ocidental. Como salienta bem Ana Continentino:

Deste processo de questionamento surgem, a partir de situações diversas, as várias noções que singularizam a desconstrução e falam da lógica paradoxal que ela comporta: escritura, *différance*, rastro, jogo, iterabilidade, disseminação, hímem, meio-luto, a vida a morte, etc, noções que põem em questão o ideal de presença, pois que portam a marca de uma exposição a uma alteridade rebelde ao jogo restritivo e garantidor da relação presença/ausência, um jogo que na metafísica, oferece e sustenta toda a possibilidade de conceituação. Tais são os indecidíveis, ou seja, nem palavras nem conceitos, mas o que Derrida chama de quase-conceitos, pois eles não obedecem à lógica opositiva dos universais, na medida que se voltam para uma alteridade radical, sem pólo ou oposição. (CONTINENTINO, 2006. p.17)

Estes elementos que se apresentam como quase-conceitos são expressões da impossibilidade de se construir estruturas conceituais sólidas. Visto que parte da estrutura linguística se vê erguida em meio a um ambiente lógico universalista que tende a criar micros e macros estruturas de saberes conceituais. A abertura a um campo que não privilegia a lógica dá-nos a possibilidade de reestruturar o saber. Os quase-conceitos se voltam para o momento do indecidível. Para o momento mais instantâneo do agora que automaticamente se esvai. Esse trabalho desconstrucionista se expõe num campo indócil. Um campo do incômodo. Não há aqui um ataque às estruturas em bases meramente ofensivas, mas na medida em que encaminhamos as relações contraditórias do campo de decisão das palavras filosóficas, percebemos uma intensa vontade de saber, um impulso da razão para um controle do espaço e do tempo.

Isto nos leva a pensarmos acerca da desconstrução como uma estratégia filosófica que nos permite questionar as escolhas, em meio ao campo da *différance*, de um determinado caminho de pensamento filosófico dado como óbvio e bem amarrado em suas estruturas. Quanto mais firme um pensamento filosófico mais aberto à desconstrução ele está, pois esta firmeza se situa na relação de escolhas, de momentos de indecibilidade ao qual é preciso se tomar decisões, maquiara a realidade e aceitá-la num fechamento intenso que se dobra num dado contexto. Esse elemento pode ser exemplificado pela questão da hospitalidade kantiana, que será discutida mais adiante. Por ora, apenas sobre menção, perceberemos uma importante *aporia*, na qual, um sistema filosófico opta por um contexto hierárquico dado como evidente, como por exemplo, a soberania estatal como suporte fundamental para uma ideia de sujeito de direito, mas que quando elevado a seus limites expõe seus paradoxos sem necessariamente precisar se destruir o modelo filosófico como um todo.

Partindo deste pressuposto, a desconstrução derridiana pode ser usada como estratégia para compreensão das *aporias*, palavra grega, *Ἀπορία*, que significa uma dúvida racional, uma incerteza, um impasse ou um paradoxo sobre algum sentido específico de um texto. (FOX; REECE, 2013. p. 261). Estes momentos se expõem no exato instante em que buscamos através de um conceitocategorizar um instante no tempo em seu contexto totalitário, ou seja, se apresentando como algo universal. Isto significa que a abertura linguística da desconstrução nos leva a um importante impasse. A *aporia* é uma espécie de impossibilidade de definição lógica clara de um determinado conceito. Aquele espaço em que nos encontramos diante de um limiar sombrio deixado pelo rastro do conceito. Este espaço linguístico apenas expõe uma penumbra conceitual que nunca é clara sobre o seu começo. Este paradoxo demonstra os campos de escolha que Derrida chama por vezes de hierarquia dos opostos. Quando percebemos a ideia dos contrários pelas entrelinhas do texto percebemos que o campo da *aporia* é mais presente do que se imagina. Uma abertura ao campo do paradoxo que desestabiliza parte dos elementos de um texto após a sua suspensão inicial. Os termos podem variar ao longo das obras, como antinomia, paradoxos, *aporia*, indecibilidade, etc. O que indica que o pensamento derridiano caminha com liberdade pelos ambientes da aparente contradição. É como caminhar pelas fronteiras dos Estados no mundo real, diante das quais divisas como florestas, rios, montanhas, lagos, etc, são apenas convenções políticas que servem para delimitar os espaços físicos na imaginação social dos povos. No entanto, não deixam de ser convenções arbitrárias que, tal qual os conceitos, não possuem delimitações tão claras quanto parecem. Estão sempre situados nesse campo do paradoxo. Fugir deles é negligenciar o que a filosofia ocidental sempre negligenciou. Aceitá-los é, ao mesmo tempo,

se indispor com a tradição e manter-se na tradição. Em *Papel-Máquina* (2004), quando perguntado sobre os riscos paralisantes dos paradoxos que sua filosofia por vezes podia levar, seja no campo da justiça ou no da amizade (*tout autre*) Derrida responde:

Sim, faço o possível para tentar ajustar preferencialmente meus ‘engajamentos’ à afirmação incondicional que atravessa a ‘desconstrução’. Não é fácil, nunca se está certo de obter êxito. Isso nunca pode ser objeto de um saber ou de uma certeza. Como outras pessoas, por vezes sinto o desencorajamento de que o senhor fala, mas isso é também, a meu ver, uma prova necessária. Se todo projeto fosse o objeto tranquilizador, a consequência lógica ou teórica de um saber assegurado (eufórico, sem aporia, sem contradição, sem indecidibilidade para resolver), isso seria uma máquina que funcionaria sem nós, sem responsabilidade, sem decisão, no fundo, sem ética, nem direito, nem política. Não há decisão nem responsabilidade sem a prova da aporia ou da indecidibilidade. (DERRIDA, 2004. p.322)

É sempre sobre esse campo da aparente contradição conceitual que podemos caminhar para refletir sobre a desconstrução. Esta penumbra conceitual obriga uma decisão, impele a um caminho a ser seguido pelo pensamento filosófico. É o campo onde a razão se mostra confusa e os opostos se misturam não podendo mais emergir em uma dialética que se suceda em termos claros que conservam seus elementos, mas apenas num momento de abertura ao campo da decisão filosófica, num momento de corte conceitual, no qual essa incrível *delimitação*, literalmente, limitação conceitual se expõe. Esta reflexão dentro da metafísica se mostra como um campo ou dispositivo de cálculo. Esta forma de se interpretar o cálculo é tratada por vezes em Derrida como “máquina”. Algo que é capaz de delimitar com certa tranquilidade o campo do incalculável em nome de certa programação. A máquina é definida por Derrida (2004b) em outra entrevista como

Um dispositivo de cálculo e de repetição. Desde que haja cálculo, calculabilidade e repetição, há máquina. [...] Portanto, entre o maquinal e o não-maquinal, opera uma relação complexa que não é de simples oposição. Pode-se chamar isso de liberdade, mas somente a partir do momento em que haja o incalculável. [...] O acontecimento, que por essência deveria permanecer imprevisível e logo não programável, seria aquilo que excede a máquina. [...] Nenhum cérebro, nenhuma análise neurológica supostamente exaustiva é capaz de propiciar o encontro com o outro. O advento do outro, a chegada daquele que chega, é (este *que chega* enquanto evento imprevisível. (DERRIDA, 2004b. p.66)

A desconstrução é uma estratégia que se põe a pensar o outro em sua condição de impossibilidade. Em cada relação singular, em cada encontro, em cada momento particular, pensa-se a possibilidade impossível do outro. O outro que com a sua chegada impele o pensamento, a máquina, o cálculo a ser exibido e identificável, pois exige uma tomada de decisão, mas que paradoxalmente faz com que a máquina tenha que estar sempre aberta ao

cálculo infinito das possibilidades. A calculabilidade, então, é uma mistura do ambiente do cálculo com a probabilidade de previsão do evento. Este cálculo da máquina é sempre sujeito a uma limitação, a uma incompletude, pois nunca será capaz de calcular todas as jogadas possíveis do outro. Diferentemente de uma máquina num jogo de xadrez que já consegue prever todos os movimentos, pois a racionalidade torna o jogo previsível. O encontro com o outro é regido pela total imprevisibilidade, já que nem há regras claras ante o próprio encontro.

A filosofia, por vezes, foi feita de cálculos. Por outro lado, para a desconstrução, só se pode pensar de forma justa quando este cálculo é aberto ao ambiente do incalculável, do impossível. Este elemento permeará o pensamento derridiano ao longo de suas obras. Trabalhar com este limiar tênue, como uma espécie de penumbra, ou espectro de luz, por exemplo, onde é difícil identificar as transições dos conceitos, as linhas limítrofes, é a chave do pensar da desconstrução. Pensar a hospitalidade como acolhimento é pensar a desconstrução, visto que ela é um pensamento voltado à alteridade, ao outro, a chegada absoluta deste outro, conseqüentemente, à justiça. Doravante, enquanto refletirmos a hospitalidade em seu sentido derridiano - como uma desconstrução de um pensamento tradicional como o kantiano - estaremos recorrendo a todos estes elementos outrora mencionados. Um apego aos paradoxos proporcionados pelas relações de *différance* que nos abrem a uma mudança hierárquica conceitual e nos impelem a um novo comportamento, ou um novo ponto de vista sobre os limites outrora especulados. Abrindo o texto, os conceitos, mostrando assim outras formas de leitura para a hospitalidade.

2.5 A hospitalidade em seu sentido kantiano tradicional

Os caminhos traçados até agora se preocuparam em descrever um sentido geral da desconstrução e como eles podem nos ajudar a refletir sobre certos modelos tradicionais da filosofia. Por ora, pensemos no cosmopolitismo kantiano tentando identificar seus limites e buscando as bases do pensamento que nos levaram aos paradoxos percebidos pelo pensamento derridiano. Caminhemos para uma desconstrução da hospitalidade em um dado sentido tradicional levantado pela modernidade para demonstrar as *aporias* identificadas por Derrida, que nos permitem perceber a construção da hospitalidade em uma dada realidade e seus desafios no mundo contemporâneo.

Mas antes de fazermos um movimento brusco que antecipe os passos, pensemos na questão da hospitalidade como um conceito desconstruível. Então, aqui, nesta pequena parte do texto, daremos maior ênfase ao pensamento kantiano em seu projeto cosmopolítico e

consequentemente o modelo de hospitalidade proposto nele. Pois como bem ressalta o próprio Derrida: “Na Europa, o direito à hospitalidade universal pode ter recebido sua definição mais radical e sem dúvida a mais formalizada – por exemplo, no texto de Kant, Rumo à Paz Perpétua, ao qual nunca deixamos de nos referir” (DERRIDA, 2003. p.123).

Por vezes, para os familiarizados com o debate filosófico, Immanuel Kant pode ser considerado um filósofo tradicional, conhecido, e até elementar. Embora possamos suscitar muitas dúvidas sobre o tipo de “popularidade” que um filósofo fora do meio acadêmico pode ter. Mas aqui expomos ao leitor uma parte da produção deste pensador para aqueles que por ventura não conheçam as particularidades envolvidas na hospitalidade kantiana que permeia parte da desconstrução derridiana, e parte das condicionalidades que serão analisadas nesta dissertação. Como trabalhamos com a ideia de que nosso leitor está aberto ao infinito de possibilidades, por que guardar uma presunção de saber, se podemos partir da presunção da não familiaridade?

2.5.1 A hospitalidade em meio ao projeto cosmopolita.

A discussão sobre a questão da paz como premissa para uma hospitalidade é bastante antiga e toca diversos pensadores europeus basilares da filosofia tradicional. Suas perspectivas irão construir aos poucos o que posteriormente se falará de cosmopolitismo, ou seja, pensar um conjunto de direitos para um cidadão do mundo. Um indivíduo universal que possui características relevantes para definir o convívio em uma esfera jurídica global. Esse modelo de pensamento vai ganhar mais força no movimento iluminista trazendo para o direito moderno a configuração do estado-nação e sua noção de soberania como melhor modelo de proteção dos direitos dos indivíduos.

A grande quantidade de conflitos militares e políticas expansionistas europeus ao longo dos séculos XVII e XVIII, como os processos de colonização na América, posteriormente África e Ásia, tanto como os conflitos entre católicos e protestantes, a consolidação dos estados nacionais e os diversos tratados internacionais infrutíferos fizeram com que alguns pensadores iluministas, dentre eles o abade de Saint-Pierre, Rousseau, Leibniz, Bentham e Immanuel Kant se frustrassem cada vez mais com os caminhos da política e como ela interferia na construção e na consolidação de direitos. (LIMA, 2010, p.120 e 121). E durante o próprio desenvolvimento do pensamento iluminista percebemos uma reflexão que já questionava diretamente o papel das forças nacionais em meio às decisões cosmopolíticas. No entanto, dentre estes pensadores iluministas podemos notar que há uma singularidade no pensamento kantiano. Segundo Luciano Trindade (2010, p. 46), “Kant

procura estabelecer princípios normativos à conduta interna e externa dos Estados, modificando a concepção do Direito das Gentes clássico e lançando os pilares fundamentais do Direito internacional moderno”. Há uma união entre os conceitos de direito, política e moral como um tripé tão sistematizado, que serviu como base para o posterior pensamento das relações internacionais e da noção de soberania estatal.

Ao mencionarmos Kant e a questão da paz, pensamos automaticamente na pequena e audaciosa obra *Zum ewigen Frieden (A Paz Perpétua)*, publicada em 1795, na qual o pensador sugere o fim das guerras e o início de um eterno pacifismo em modelo de tratado semelhante aos assinados em seu tempo. Uma proposta que pretende fugir dos aspectos utópicos para que, justamente, não a encontremos apenas nos túmulos dos cemitérios, como a anedota contada pelo próprio Kant no prólogo do livro⁴. Esta obra se constrói com objetivos concretos de consolidar a paz em estruturas jurídicas internacionais que protejam os indivíduos. Serviu de inspiração para a formação do ideário internacional de diplomacia e decisivamente para os fundamentos do direito internacional. Segundo Ada Dencker o pensamento kantiano da paz é a base “em um código comum decidido racionalmente e em comum acordo pelas nações, está na base da formação de várias organizações internacionais como a Organização das Nações Unidas (ONU)”. (DECKER, 2013. p.8).

Na filosofia kantiana percebe-se uma objetividade política, uma finalidade, ou usando um conceito filosófico: um *télos*. Este fim social que está por detrás desse projeto político-filosófico responde a parâmetros racionais que buscam impossibilitar a volta das hostilidades entre os países, cidadãos e estrangeiros. Qualquer decisão que não passe por este princípio estará cometendo um erro grosseiro e legitimando futuros atos de guerra. Deste modo, a política tem de ter uma finalidade, não só ela, mas praticamente tudo que o homem interfere. Em um claro eurocentrismo filosófico – quase uma ironia tautológica – Kant trabalha com a ideia de uma filosofia da história que carrega valores racionais ditos universais, mas que são permeados de valores europeus.

Esta filosofia da história recheada por esse *télos* encontra sua expressão mais clara em outra pequena obra chamada *Ideia de uma história universal sobre um ponto de vista cosmopolita* (2011). Tal forma de se pensar a filosofia, para Derrida, influenciou demasiadamente toda a tradição filosófica dita ocidental. Em uma análise do cosmopolitismo

⁴ Kant ao abrir a Paz Perpétua conta a seguinte anedota: “A inscrição satírica, em uma pousada holandesa, debaixo de uma pintura que representava um cemitério: ‘pax perpétua’, estaria dedicada aos ‘homens’ em geral, ou especialmente aos governantes, nunca fartos de guerra, ou talvez somente aos filósofos, envoltos na fruição do doce sonho da paz?” (2010. p.19)

e do próprio direito à filosofia, Derrida se posiciona de forma análoga, em partes, a uma dada tradição:

O eixo teleológico desse discurso tornou-se a tradição da modernidade europeia. Encontramo-lo intacto, imutável através de variações tão graves quanto as que podem distinguir Hegel, Husserl, Heidegger, Valéry. Encontramo-lo também em estado prático, e às vezes através da denegação, em um certo número de discursos político-institucionais, europeus ou mundiais. Ora, esse discurso eurocêntrico incita-nos a perguntar [...] se hoje nossa reflexão sobre a extensão sem limite e a reafirmação de um direito à filosofia não deve a um só tempo levar em conta e de-limitar a consignação da filosofia à sua origem ou à sua memória Greco-europeia. (DERRIDA, 2004c. p.20)

Os escritos de Kant sobre a paz e cosmopolitismo são uma tentativa de realização da vida em sociedade. A saída para sua concretude está na justiça, na aplicabilidade do direito e na percepção autônoma dos indivíduos. O que implicaria encontrar o progresso da humanidade enquanto tal. O desenvolvimento da história não possuiria um sentido de saber o que é ou que não é moral, mas como vemos em *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* (2011), o sentido da história, a filosofia da própria história, seria conduzir o homem à paz em sociedade.

Dentro dessa perspectiva, a única forma de conceber um mundo onde a ordem cosmopolita imperaria seria através do uso da razão e do esclarecimento como unidade fundamental do sujeito humano. Este cosmopolitismo pensando por Kant é uma consequência das ações racionais do homem dentro da própria história impulsionada pelas ações ocultas da natureza que visam fundamentalmente o bem da sociedade e que devem influenciar as ideias de governo

E assim surge aos poucos, em meio a ilusões e quimeras inadvertidas, o iluminismo (*Aufklärung*) como um grande bem que o gênero humano deve tirar mesmo dos propósitos de grandeza egoísta de seus chefes, ainda quando só tenham em mente suas próprias vantagens. Mas este Iluminismo, e com ele também um certo interesse do coração que o homem esclarecido (*aufgeklärt*) não pode deixar de ter em relação ao bem, que ele concebe perfeitamente, precisa aos poucos ascender até os tronos e ter influência mesmo sobre os princípios de governo. (KANT, 2011. p.18).

O iluminismo nesse contexto é algo maior do que um mero movimento filosófico, ou um mero despertar para uma nova metodologia do conhecimento. É um encontro científico-filosófico com o bem supremo, com o caminho que a humanidade tanto trilhou em busca do entendimento das relações humanas. Nessa linha de pensamento seria através do esclarecimento dos sujeitos que mudanças significativas nas estruturas do nosso direito poderiam ocorrer. Subentende-se a partir desse pensamento que a ideia de uma sociedade cosmopolita, ou seja, de um “*cosmo*”, organizado e universal, num modelo de “*polis*”, numa

federação de Estados, numa comunidade de povos, não se daria de uma maneira aleatória, por mais complexa que as relações da natureza possam parecer, mas se daria pelo querer do processo evolutivo do homem. Por mais que não nos déssemos conta de seu movimento, a natureza nos orientaria para um avanço, um caminho, um modo de ser que nos impeliria a vida enquanto espécie. Como uma espécie que reina de forma ampla e singular pelo planeta. Haveria, portanto, um sentimento de comunidade não pelos aspectos culturais, não pelo aspecto emocional, mas sim pelo lado racional do homem. Que de forma analisado a priori nos condiciona a uma vida social, controlando nossas inclinações e nossas possíveis violências para com nós mesmos.

Essa obscuridade se revelaria e se desenvolveria na espécie e não no indivíduo, pois o conhecimento seria perpassado por gerações. A finalidade da natureza, o *telos* dela, estaria posta na razão que comporta a espécie e transcenderia os próprios indivíduos. Deste modo, o homem não deveria ser guiado pelos instintos, e sim domador deles, construir todos os seus bens e modos de vida sobre este jargão. Incluindo o direito cosmopolita, as formas que os estados lidarão uns com os outros e também como estes estados lidarão com os estrangeiros membros desta comunidade internacional (KANT, 2011.p.4).

As propostas expostas nos artigos preliminares de *A Paz Perpétua*(2010) têm a intenção de serem leis proibitivas, mas há uma noção do próprio Kant, de que estas leis, ocorreriam de formas diferentes e em tempos diferentes. Aqui nos ateremos, particularmente, ao terceiro artigo definitivo da Paz Perpétua (2008) que trata da hospitalidade como direito cosmopolita. A interpretação foca na ambiguidade do conceito de hospitalidade em Kant que ora se apresenta como direito natural, ora como elemento jurídico-político. Essa hospitalidade é condicionada a um ambiente imaginável por Kant. Ambiente este que possui regras delimitadoras, claramente, dos comportamentos destes indivíduos que interagem entre si. O problema que queremos trazer a partir dessa perspectiva é que esta hospitalidade ligada ao aspecto jurídico, apesar de ser um significativo avanço, é bastante limitada. Ela apenas concede um direito de visita e enxerga este estrangeiro como uma potencial ameaça para a sociedade a qual ele está visitando. Como podemos ver a partir do próprio autor:

O direito cosmopolita deve circunscrever-se às condições de uma hospitalidade universal. [...] Significa hospitalidade o direito de um estrangeiro de não ser tratado hostilmente pelo fato de ter chegado ao território alheio. Este pode repeli-lo se a repulsa não for causa da ruína do recém-chegado; mas enquanto o estrangeiro se mantenha pacificamente no lugar, não é possível hostilizá-lo. [...] Este direito se funda na posse comum da superfície terrestre; os homens não podem se disseminar até o infinito através do globo, cuja superfície é limitada e, portanto, devem tolerar mutuamente a sua presença, já que originalmente, ninguém tem melhor

direito do que qualquer outro a permanecer em determinado lugar do planeta (KANT, 2010. p.59-61)

O que Kant chama de hospitalidade universal evidencia a desconfiança com que seu pensamentolida com o estrangeiro. A sua noção de direito a visita está intimamente ligada a ideia de que por vezes essa hospitalidade pode ser abusada e usada como arma para conquista. (BYRNE, 2013. p. 69). Seu projeto surgiu como crítica ao próprio comportamento dos seus contemporâneos europeus nas Américas e Ásia que praticaram a hospitalidade como violência. (KANT, 2010 p.62)

Neste modelo, há uma necessidade no direito à visitação de separar os estabelecidos dos forasteiros. Dos nativos daqueles que são estrangeiros. Se não existir uma demarcação na lei não saberemos mais quem é quem. Por esse motivo há no direito cosmopolita de se confirmar que os estrangeiros não irão hostilizar os hóspedes e vice-versa. O fato de a natureza os ter colocado em convívio nesta vizinhança planetária os impeliria a um comportamento cosmopolita. Mais uma vez a noção de *télosé* muito forte e elucidada o que este autor iluminista pensa sobre os direitos que viriam a ser considerados cosmopolitas. Na *Metafísica dos Costumes* (2013. p.157) Kant reforça a questão do direito cosmopolita explicando que:

A natureza encerrou-os todos em limites determinados (em virtude da forma esférica da sua morada, como *globusterraqueus*) e, posto que a posse do solo sobre o qual pode viver o habitante da terra só pode ser pensada como posse da parte de um determinado todo, portanto como parte a que cada um deles tem direito originalmente, então todos os povos encontram-se originariamente em uma comunidade originária do solo – não, porém, em uma comunidade jurídica da posse e, portanto, do uso ou propriedade do mesmo, mas em uma comunidade de possível ação recíproca física, quer dizer, em uma relação completa de um com todos os outros que consiste em oferecer-se para o comércio mútuo. Os povos têm o direito de fazer essa tentativa, sem que por isso o estrangeiro seja autorizado a tratá-los como a um inimigo. (KANT, 2013. p.157)

O curioso é que este comportamento cosmopolita no direito à hospitalidade é dado de duas formas aqui até então apresentadas. O direito ao comércio e a limitação do espaço físico do planeta. Isto nos leva à percepção de que a ideia de hospitalidade neste autor não é uma ética, não é um preceito anterior que modela o jurídico ou que movimenta a justiça, mas se sustenta na concepção jurídica de um estado-nação que permitiria a hospitalidade. Essa permissão cria três condições fundamentais entre os indivíduos. Ou como podemos perceber melhor com Balgeman e Vermilyea:

A hospitalidade de Kant se baseia em uma tripla distinção entre: cidadãos de um Estado, cidadãos de um Estado externo e terceira categoria subumana do outro absoluto - um que é invisível, mas cuja existência é necessária para a

possibilidade de uma compreensão de uma "humanidade universal" sobre a qual a paz perpétua repousa. (BALGEMAN; VERMILYEA, 2012. p.2, Tradução nossa.)⁵

A hospitalidade é aplicada juridicamente a partir de alguns desejos que por vezes impelem os homens ao deslocamento entre fronteiras. Daí, a necessidade de que o direito cosmopolita condicione os estrangeiros e nativos sem que eles se tratem como inimigos. Mas ao mesmo tempo estas condicionalidades criam categorias de exclusão e o direito à hospitalidade se torna limitado e referente apenas a uma visitação.

Perpetrado por um pensamento moderno, iluminista e liberal, Kant condiciona a hospitalidade a um campo jurídico-político e serve de base até os dias de hoje e é um dos caminhos que Jacques Derrida traça para desconstruir a hospitalidade. Evidenciam-se limites que se apresentam de forma dogmática revelando seu caráter legalista. Quando nos referimos aos limites, não necessariamente estamos dizendo que este direito nesse pensador é falho ou errado, mas que ele se encontra literalmente num limite, numa soleira, numa fronteira que pende para dois lados. E é nestes dois lados que iremos desenvolver as *aporias* identificadas por Jacques Derrida na hospitalidade tradicional.

2.5.2 As aporias da hospitalidade kantiana.

Apesar de revelar um profundo respeito ao pensamento kantiano e por vezes até causar espanto em alguns autores por se apresentar como kantiano, Jacques Derrida em muitos momentos de suas obras se atém à questão do cosmopolitismo kantiano, expondo seus limites e também seus pontos-chaves que, por vezes, impedem violências ainda maiores. (GIENSEN, 2001. p. 87). Estes limites são detectados e trabalhados por Derrida como *aporias*. Já elucidamos em outro momento como estes impasses são importantes para o pensamento deste autor, aqui nos ateremos às suas impossibilidades em relação à hospitalidade.

Na sua análise sobre as *aporias* da hospitalidade condicionada ao modelo kantiano, Derrida observa que o estrangeiro compõe uma dualidade enquanto hóspede e hostil. A busca etimológica desta palavra nos remete à essência conflituosa e antinômica: *Hostis*, do latim, significa hostil, guardando o mesmo sentido atual. Por outro lado, *hostis* possui o mesmo radical para hóspede. Linguisticamente guardamos uma apresentação conflituosa na essência da visita entre hospedeiro e hóspede. (DERRIDA, 2003. p.41). Esta relação conflituosa é um

⁵Kant's hospitality rests upon a triple distinction between: citizens of a state, citizens of a foreign state, and the third subhuman category of the absolute other - one which is invisible yet whose very existence is necessary for the possibility of an understanding of a 'universal humanity' upon which perpetual peace rests. (BALGEMAN; VERMILYEA, 2012. p.2).

dos cernes que impedem Kant desde o seu projeto cosmopolita de condicionar a hospitalidade universal a uma aceitação inequívoca do outro, pois por detrás das relações humanas, encontramos possíveis violências ocultas pela própria natureza, já que “o homem quer a concórdia, mas a natureza sabe mais o que é melhor para a espécie: ela quer a discórdia”. (KANT, 2011. p. 9)

Para Kant, a caminhada para o Estado cosmopolita torna-se árdua pelo simples fato do homem ser um animal “*que, quando vive entre outros de sua espécie, tem necessidade de um senhor.*” (KANT, 2011.p.11). A necessidade de ser seu próprio senhor estimula o homem a criar formas de governos que quebrem a vontade particular e parta para a universal. Assim, o surgimento de lideranças é fundamental para manter os progressos e os regressos do futuro estado cosmopolita. Encaixando-se com a ideia de esclarecimento, onde ser dono de si seria construir seu caminho ante a linha racional que nos guiaria, nos possibilitando boas decisões.

Kant (2011) divide o cosmopolitismo em nove proposições que procura fundamentar a sua filosofia da história. Claramente progressista, esse pensamento iluminista carrega a ideia do *Aufklärung* como um conjunto do plano natural do estado cosmopolita. E este controle depende da regência da razão perante um estado de direito que constrói e legitima as realizações da razão. Aqui, Kant estabelece sua relação jurídica que dá respaldo a sua ideia de justiça. Não há separação entre direito e justiça, não quando pensamos nesse direito de origem racional que anda no curso do cosmopolitismo, pois é um desejo do bom homem. O controle dos nossos problemas internos, dos homens contra os homens parte desta entidade líder que é o Estado, no entanto, o paradoxo cosmopolita surge quando se analisa o seu contexto global. Os estados são soberanos de si, Kant não nega de forma alguma essa herança, mas quando eles interagem entre si tendem a ser hobbesianos e negligenciar o desejo dos outros estados. E aí reina o perigo, o mundo de todos contra todos

Para que serve trabalhar para uma constituição civil conforme leis entre indivíduos, ou seja, na ordenação de uma república? A mesma insociabilidade que obrigou os homens a esta tarefa é novamente a causa de que cada república, em suas relações externas – ou seja, como um Estado em relação a outros Estados -, esteja numa liberdade irrestrita, e conseqüentemente deva esperar do outro os mesmos males que oprimiam os indivíduos e os obrigavam a entrar num Estado civil conforme leis. (KANT, 2011.p.13)

Podemos perceber que o mesmo problema que ocorreu na esfera individual ocorrerá na perspectiva macro, ou seja, nas relações entre países. Para ele o fruto inevitável destes choques é a quebra de paradigmas que por bem ou por mal mudarão estruturas de poder e que inevitavelmente levarão a organizações que tentem sanar os problemas causados por estes

conflitos. O estado cosmopolita tem uma legitimidade moral além do direito. Não tem poder de lei, pois hierarquicamente está sujeito a aceitação dos estados, conscientemente, porém, é imperativo, pois apresenta uma ordem, um caminho, um método para se respeitar os indivíduos em sua amplitude.

[...] mas, por outro lado, também os males que surgem daí obrigam nossa espécie a encontrar uma lei de equilíbrio para a oposição em si mesma saudável, nascida da liberdade, entre Estados vizinhos, e um poder unificador que dê peso a esta lei, de modo a introduzir um Estado cosmopolita de segurança pública entre os Estados – que não elimine todo perigo, para que as forças da humanidade não adormeçam, mas que também não careça de um princípio de igualdade de suas ações e reações mútuas, a fim de que não se destruam uns aos outros. (KANT, 2011.p.16)

Então, o sujeito jurídico cosmopolita kantiano é e não é protegido pelo estado. É protegido na medida em que faz parte de um Estado, de um modelo jurídico próprio e legítimo se este respeitar as regras da razão — do esclarecimento para ser mais preciso — e por outro lado, é limitado pois é dependente das relações mútuas entre os estados membros da federação cosmopolita. O sujeito fica refém e livre ao mesmo tempo. A brecha do modelo kantiano parece ser exatamente crer que a única forma de se preservar os direitos de dignidade humana de um indivíduo é dentro de um modelo jurídico.

O modelo jurídico de essência kantiana perpassa pela conflituosa relação entre público e privado. A partir do momento que uma autoridade se intromete, há uma violência daquilo que deveria ser inviolável. Há na jurisdição kantiana um direito inerente ao homem de se apresentar ao outro em seu território como bem entender, porém há uma interferência ou violação necessária da hospitalidade caso seja necessário. Essa relação se estabelece no poder do hospedeiro de selecionar seus convidados da forma que lhe convém. Ou seja, de condicionar a hospitalidade. Ou como melhor explica o próprio Derrida em *Da Hospitalidade*(2003, p.49) “Como por considerar estrangeiro indesejável, e virtualmente como inimigo, quem quer que pisoteie meu *chez-moi*, minha *ipseidade*, minha soberania de hospedeiro. O hóspede torna-se um sujeito hostil de quem me arrisco ser refém”.

Na filosofia kantiana, se postula uma comunidade universal de iguais que responderiam igualmente as mesmas faculdades mentais, tanto na razão quanto nas inclinações ou desejos. Por isso, obedecer à razão seria o princípio da autonomia neste autor. Há uma exclusão do outro nesta comunidade internacional pensada por Kant que é reduzido a uma experiência de consciência moral do mesmo. Para Douzinas (2009), o outro em sua chegada revela uma singularidade absoluta que expõe a negligência do cosmopolitismo kantiano:

Na comunidade universal da razão, que atua como o horizonte para a realização da lei, o Outro, o estrangeiro, o terceiro e não-representável, é transformado no mesmo, a distância crítica entre o Eu e o Outro é reduzida, e a experiência de valor da consciência moral fica fundada exclusivamente na representação do Outro pelo ego conhecedor e desejanter. [...] A lei da modernidade baseada no direito do Eu e no império do sujeito é estranhamente imoral enquanto tenta assimilar e excluir o Outro. O outro lado do sujeito jurídico universal, da igualdade e da autonomia, do formalismo da lei e seu imperativo (o comando categórico) é a necessária desigualdade e a falta de autonomia do estrangeiro e do inimigo da nação. (DOUZINAS, 2009. p. 353).

Pensando assim, as pretensões universais do cosmopolitismo kantiano demonstram suas limitações em seu próprio pensar ético sobre o outro. Entendemos aqui a ética como um discurso que visa ditar uma normativa sobre o agir no mundo, buscando regular esta ação através de anúncios universais. Isso faz com que percebamos que há momentos de escolha para definição desta relação. A razão que determina o bom agir dentro do direito kantiano age de forma premeditada em relação ao outro que chega ao mesmo. Percebendo este paradoxo, vemos que há um processo de escolha hierárquica no pensamento moderno. Certa negligência para com o outro e uma primazia do sujeito que representa consigo a soberania do modelo intra-estatal em relação ao próprio cosmopolitismo. É importante saber diferenciar neste campo os estabelecidos dos não-estabelecidos. Os nativos e os forasteiros. Por isso a lei trabalha, apesar de se apresentar como inclusiva, com seu paradoxo de exclusão através do medo dessa chegada do outro. Já que é este que demonstra a evidência dessa contradição.

Existe nessa concepção de hospitalidade kantiana como um direito de visita que deve ser controlado justamente por que o encontro com o estrangeiro ameaça a identidade daquele que cede o espaço de visita. Neste sentido, esse direito é de visita e não de residência. Percebe-se isso por dois movimentos: o direito natural de visitação e a hospitalidade dependente das condições estatais. “A terra fraterna é o solo terrestre, mas não o que nele se ergue: cultura, instituições, etc – estas pertencem à soberania local e, por isso, não são incondicionalmente postas à disposição do estrangeiro, mas unicamente dos justos herdeiros: os concidadãos” (ZAGALO, 2006. p. 312).

Aqui, também se encontra uma *aporia* observada por Jacques Derrida na obra *Da Hospitalidade*(2003): O paradoxo da força de lei que seleciona as relações de hospitalidade em nome da segurança. Esta regulação que visa identificar os concidadãos cria mecanismos para além da cultura, mecanismos jurídicos e institucionais que protegem os indivíduos deste estado da ameaça estrangeira. E a figura da fronteira traça este movimento que surge simbolicamente e torna-se concreto, com uma separação física, uma delimitação de espaços e

movimentos de visitação que são permitidos, onde documentos e pedaços de papéis determinam a legalidade do movimento do estrangeiro.

No mundo contemporâneo, as tecnologias ampliam as relações de hospitalidade para além das fronteiras estatais, a própria globalização impele o direito a se reorganizar em novas estruturas. As ampliações modernas das fronteiras para além de meros espaços físicos, em mundos de mercados cada vez mais globais, de redes sociais, onde o aparato da internet impera cada vez mais, as relações opositivas entre os indivíduos vão se mostrando cada vez mais complexas e difíceis de serem previstas pelo modelo tradicional de estado-nação. As potenciais violências causadas pelo encontro entre os indivíduos que Kant abordou em seu tempo e propõe que o Estado controle nos levanta uma importante pergunta oculta: “Como distinguir hospedeiro de parasita?” (DERRIDA, 2003. p. 53). Já que as relações são potencialmente conflituosas, como identificar o parasitismo social do qual Kant tanto tinha medo em seu projeto para a paz perpétua?

Os indivíduos — nesse sentido agora pensando na separação unitária dos seres - sequer podem se dar o direito de se encontrarem. São tidos como criminosos no momento exato que cruzam a fronteira entre estes estados. Tal qual um criminoso que invade a casa por uma das janelas abertas. Seu crime não consta em assassinar o outro, roubar algo, seu crime não consta em causar necessariamente o mal ao outro. Sua violência opera no mero transitar entre casas, entre territórios, entre caminhos que não foram permitidos a este. Ele não é hóspede é parasita, um intruso ou *outsiders* (RUNDELL, 2016. p.110). O indivíduo que fere essa justiça calculada do direito interno, que fere as fronteiras torna-se um violador do direito. E o curioso é que de acordo com esta regra de hospitalidade, até aquele que pertence ao estado, aquele cidadão que resolve por conta própria hospedar um estrangeiro (na ilegalidade) torna-se juridicamente ilegal. Neste sentido, nas relações internacionais do direito há uma dificuldade filosófica de compreender o encontro com o outro como para além das fronteiras entre os países.

Na visão de Derrida a aporia fica exposta quando a essência do estado contemporâneo ainda se mostra kantiana. Pois este autor cria uma subjetividade pura no dever de respeitar o outro, e imediatamente não abre espaço para o “dissimular, o resistir” as exigências de verdade com base no direito. Em nome da moral Kant legitima a polícia para todos os lados em seu caráter a priori de veracidade. Kant é assim, para Derrida, o protetor e o destruidor da raiz da hospitalidade através da juridicidade do discurso:

Ao mesmo tempo, o pensador do direito cosmopolítico à hospitalidade universal, o autor do *Terceiro artigo em vista da paz perpétua*, também é,

sem que haja nisso algo fortuito, aquele que destrói na raiz a própria possibilidade do que ele assim coloca e determina. E isso diz respeito à juridicidade desse discurso, à inscrição num direito desse princípio de hospitalidade cuja ideia infinita deveria resistir ao próprio direito – em todo caso, excedê-lo onde ela o exige. (DERRIDA, 2003. p.63)

Podemos concluir que na visão kantiana ainda existe um abrigo para o estrangeiro de forma limitada. Ele respeita a sua dignidade, mas estabelece sua relação segundo o direito. Há uma hospitalidade ao estrangeiro, mas ela é condicionada pelo direito e que para Derrida este direito é sempre violento em si mesmo, devido a sua origem em força de Lei. No entanto, no primeiro autor, não se concebe uma justiça que esteja para além do direito, pois ela perde a força, e para o outro, Derrida, a justiça que excede o direito se apresenta como norte, como experiência que não se experimenta. Situação que será mais bem trabalhada no próximo tópico.

Então, a retomada que Derrida faz constantemente da hospitalidade dita universal no modelo kantiano tem a tendência de identificar os seus dois limites principais e que servem como base para a sua própria desconstrução. Como Derrida tratou em “*Cosmopolites de tous les pays, encore un effort*” (1997):

1. Primeiro exclui a hospitalidade como direito de residência (*Gastrecht*); Ele o limita ao direito de visita (*Besuchrecht*). O direito de residência deve ser objeto de um tratado especial entre os Estados. [...] 2. Então, ao mesmo tempo, eles definem em tudo como hospitalidade ambígua como um direito (que é em muitos aspectos um progresso), Kant atribui-lhe condições que o tornam dependente da *subregência* do estado especialmente quando existe o direito de residência. [...] a hospitalidade da cidade ou a hospitalidade privada são dependentes e controladas pela lei e pela polícia do Estado (DERRIDA, 1997. p. 56. Tradução nossa.)⁶

Como na maior parte dos casos de um direito natural, vemos uma secularização da teologia. Para Kant, todas as criaturas da terra dotadas de razão, compartilham fraternalmente o direito comum de posse sobre o solo do planeta. As pessoas não podem se apropriar do solo e negá-lo como visitação aos outros, contudo aquilo que se ergue sobre o solo, como a cultura, habitat, instituições, etc, não devem ser acessíveis a todos, é por isso que temos apenas o direito de visitação e este controle deve ocorrer a partir de um acordo entre os estados que são formulados a partir da ideia racionalizada de progresso que respeitaria o que se chamaria de imagina por dignidade humana. Por outro lado, a hospitalidade condicionada desta forma,

⁶1. Tout d’abord Il exclut l’hospitalité comme *droit de résidence* (*Gastrecht*); Il la limite au droit de visite (*Besuchrecht*). Le droit de residence de vrait faire l’objet d’un traité particulier entre Étas. [...] 2. Ensuite, par là même, em définissant dans toute as rigueur l’hospitalité comme un droit (ce que est à bien deségards um progrès), Kant lui assigne des conditions qui Le font dépendre de La soubéraneté étatique, surtout quand il y va du droit de résidence. [...] l’hospitalité de la ville ou l’hospitalité priviée sont dépendantes et contrôlées par la loi et par la Police de l’État.(DERRIDA, 1997. p. 56)⁶

pelas leis estabelecidas por acordos inaugura o delito de hospitalidade, ou seja, os Estados em seus atos de soberania são livres para tratar esta relação como bem entenderem corretamente e esta relação possui Força de Lei. Uma importante percepção que Derrida revela que será abordada em outros momentos desta dissertação e serve como análise da percepção que este autor tem para com o direito como situação de justiça.

2.6 A desconstrução e a justiça para além do direito.

As reflexões propostas até agora propuseram um caminho para se pensar a desconstrução como uma estratégia que detecta as aporias da hospitalidade. A desconstrução se mostra além de uma estratégia filosófica de leitura do texto uma forma também de pensar a hospitalidade, não enquanto direito legítimo na jurisdição, como em Kant, mas como uma nova proposta atrelada ao campo ético. Mas para pensarmos melhor sobre estas colocações, se faz ainda necessário refletirmos sobre como Derrida observa os paradoxos do direito e a justiça.

Já entendemos que para este autor o pensamento ocidental tem o hábito de condicionar a realidade a aspectos binários opositivos que ganham destaque e constroem um imaginário sobre as possibilidades do real. Podemos pensar este mesmo movimento crítico da desconstrução para o direito e sua visão em relação à hospitalidade. No pensamento kantiano sobre a hospitalidade enxergamos articulações que dobram a justiça a aspectos intrinsecamente normativos. Em caráter de leis se forma um aspecto político-jurídico binário e opositivo entre hospedeiros e hóspedes. Na medida em que a desconstrução propõe uma alternância dessa relação de conveniência presente no direito é possível repensar toda a estrutura.

Quando pensamos a hospitalidade em seu caráter normativo, ligada ao direito, tal como aquela de base kantiana não pretendemos apenas mostrar suas contradições, mas assim o fizemos para que chegássemos ao campo que o próprio Derrida procurou trabalhar. O de que não é somente o pensamento kantiano sobre a hospitalidade que é paradoxal, mas o direito como um todo que também o é. A relação de *différance*, que carrega consigo um problema radical de origem, pode ser também pensada ao direito em seus aspectos formais que condicionam a hospitalidade. Então, percebemos que o pensamento da desconstrução, por vezes, se confunde com um apelo a justiça. Não em um aspecto jurídico, mas claramente em um contexto que o ultrapassa e ao mesmo tempo o transforma. Derrida propõe que há uma força de autoridade na justiça e que isto nos remete a uma lei ou possibilidade de justiça que

excede o direito, mas que talvez também não tenha relação com o direito, ou seja, tão estranha a ele que pode até excluí-lo. (DERRIDA, 2010. p.8).

Como analisa Manoel Oliveira (2011, p.63) a própria economia jurídica demonstra uma preocupação em selecionar aspectos do real. E este sentido econômico difere significativamente da questão científica que aborda as relações de mercado. A Origem etimológica da palavra economia, do grego: *oykos*, da casa, *nomia*, lei, regra, Trata-se originariamente de uma prática e não de um pensamento científico. A economia do discurso jurídico se estabelece no dever ser do ser. Como ele deve se comportar e agir, mas essas leis não são naturais. Entende-se que uma economia da realidade é a extensão das regras domésticas que tentam dominar um espaço mais amplo.

Em *Força de Lei* (2007) Jacques Derrida faz uma análise do que chama de uma economia do discurso jurídico, estado de direito e o estado-nação que são alguns dos paradigmas dessa economia. O autor demonstra todo o caráter político e para além do político da desconstrução. Logo no início da obra questiona-se a formulação implícita de um problema: a desconstrução e a possibilidade da justiça. Neste sentido será que a desconstrução autorizaria a possibilidade de justiça? (DERRIDA, 2010. p. 4). Como em muitos casos, Derrida prefere deixar a questão suspensa (*epokhé*) para que possamos a todo o momento voltar a refletir sobre ela. A pergunta solta no ar volta e meia nos rememora e nos coloca diante do impasse proposto. A hospitalidade para ser pensada fora do direito impele a reflexão sobre o próprio direito, a desconstruir o direito, e paradoxalmente, também o cálculo da justiça.

Esta justiça para Derrida (2010, p.30) se dá em dois momentos, no cálculo de uma economia jurídica legítima e na experiência da aporia, do impossível que nos escapa. O direito e a justiça possuem relações distintas, pois o direito é calculável e a justiça trabalha no limiar do incalculável. É o momento em que o justo e o injusto não estão assegurados por uma regra. O momento do paradoxo, não uma linha tênue que os separa, mas algo que os constitui não somente em contraditórios, mas como conceitos. O direito é uma língua que se apresenta na retidão, para ser justo nos caminhos da justiça. O endereço ao qual a justiça se dirige é sempre singular e idiomático enquanto a regra jurídica parece ser generalizante e universal. Como conciliar um ato de justiça dentro de uma regra geral mesmo que ela seja prescrita de forma singular? Se nos contentarmos com a mera aplicação da lei (de uma regra justa), mas sem espírito de justiça, estaríamos sendo meramente legalistas. (DERRIDA, 2010, p.31) Ser legalista não é ser justo. Derrida diz que nós agiríamos como Kant diz: pelo dever da lei. Mas nesse sentido seria só pela força (ou vigilância) de lei, mas não pela justiça da lei. Uma

urgência do chamado da hospitalidade que extrapola a norma jurídica expõe o paradoxo do dever a lei, e não necessariamente responde a justiça que excede esse dever.

Derrida pensa o direito como um ato performativo, mas nunca é demais lembrar o que se entende por ato performativo. Diz-se assim, de uma maneira geral, de um momento ao qual temos uma palavra presentificada em um ato que determina o início de uma ação, mas que não necessariamente é ela que concebe este início. É um ato de fala sem poder de fala, sem sentido de fala, que dá apenas o ponta pé inicial, que marca uma ordem, um pedido de perdão, uma promessa, algo que não pode depender exclusivamente daquilo que se diz, mas que inaugura algo novo, que gera uma condição para o movimento futuro. Por exemplo, pensemos na tradicional resposta de dois noivos no momento do casamento: “Você aceita fulana como sua legítima esposa?”. O “Sim” inaugura um ato, um momento, mas esse sim se torna apenas uma realização de uma ação e não corresponde mais a uma mera afirmação. Não é mais um sim qualquer, mas neste caso torna-se o sim nubente que está atrelado a toda uma tradição e inaugura assim um ato, um novo momento e todas as expectativas atreladas ao contexto.

O pensar sobre a desconstrução como possibilidade de justiça, mesmo que fora do sistema jurídico tradicional, nos impele a um olhar singular sobre as experiências da justiça. Tal qual a relação de *différance* ao buscarmos sempre uma origem, um entendimento do rastro deixado pelo conceito, a justiça se apresentaria na singularidade e se mostraria impossível de ser captada. O seu misticismo se encontra justamente na sua ausência de origem pura, pois é fundada em atos performativos e sua pretensão de universalidade jamais deve superar a sua origem singular. Por isso rememoremos o próprio Derrida:

É preciso também saber que essa justiça se endereça sempre a singularidades, à singularidade do outro, apesar ou mesmo em razão de sua pretensão à universalidade. Por conseguinte, nunca ceder a esse respeito, manter sempre vivo um questionamento sobre a origem, os fundamentos e os limites de nosso aparelho conceitual, teórico ou normativo em torno da justiça é, do ponto de vista de uma desconstrução rigorosa, tudo salvo uma neutralização do interesse pela justiça, uma insensibilidade à justiça. Pelo contrário, é um aumento hiperbólico na exigência de justiça. (DERRIDA, 2010. p.37)

É importante para a desconstrução lembrar que por trás da busca de neutralização dos conceitos, há um caráter de poder. O movimento estratégico da desconstrução deste modelo jurídico se expõe no absurdo da hipérbole. A questão do pensamento do direito como um cálculo já faz parte de um questionamento relativamente comum nas relações jurídicas. Mas Derrida se apropriou dessa questão em *Força de Lei* para pensar o paradigma do estado-nação e suas relações limítrofes com as singularidades. Ou como bem explicita Oliveira:

O cálculo normativo versa sobre o próprio controle das possibilidades. Este controle, pois, se articula espacialmente e temporalmente. Por isso, a relação entre homem e espacialidade, por um lado, está no cerne de sua existência. O direito se perfaz nessa relação com o espaço: território, propriedade, jurisdição e competência são casos dessa disposição existencial, ou seja, da 'delimitação fatural do exercício da existência'. O direito se desenvolve na constituição do limite e no limite das constituições. (OLIVEIRA, 2011, p.64)

O direito que Derrida se apropria para pensar a justiça é um recorte de força que se autolegitima em algumas noções jurisdicionais. Ele precisa dessas combinações para estabelecer suas leis com caráter de força. Um cálculo que procura dominar os múltiplos espaços e possibilidades sobre a vida e que está sujeito aos piores cálculos possíveis, como o próprio nazismo, que não deixou de ter suas bases legitimadas numa concepção estritamente calculada da justiça. Desta forma, o direito é violento em sua concepção original e, conseqüentemente, não é a justiça em si. Pois ele parte de uma ideia generalizante que, na verdade, é uma língua performativa que exige ser falada e compreendida. Quando um não falante deste idioma é julgado, pode-se dizer que há uma injustiça aí. Seria injusto julgar alguém que não compreende os seus direitos (como os inimputáveis). A violência da injustiça começa quando nem todos os membros do direito compartilham da mesma linguagem. Desta forma, ele associa o direito a uma espécie de linguagem, compreendendo a linguagem num aspecto bem maior do que a pura fala, mas também as forças sociais implícitas nelas.

Os paradoxos expostos em *Força de Lei* (2010) são como metáforas instauradas no ato performativo que como se diz, se auto-instaura e legitima o direito. O que se pode perceber é que Derrida identifica que o direito que se apresenta como estável, neutralizado, na figura do estado em suas leis voltadas à hospitalidade, por exemplo, esquece que sua legitimidade é construída sem base originária, num mito de origem, um mito que a própria desconstrução já denunciara desde os seus princípios, e faz com que outras realidades pareçam cada vez mais irreais ou *impossíveis*. Quando são analisados os aspectos para além do performativo do direito, percebemos que em busca de sua auto-legitimação ele sustenta suas aporias e suas contradições. Ou seja, um jogo de palavras que sustenta e enumera as possibilidades para se pensar a realidade.

Dessa forma, a hospitalidade condicionada a meros aspectos jurídicos, mesmo que bem intencionada em seus trâmites voltados para o direito de visitação ou comércio, se mostra extremamente limitada diante dos aspectos da justiça que transborda o direito. Por outro lado, para pensarmos em uma hospitalidade fora dos conceitos herméticos que prevêm os movimentos das singularidades da justiça, precisamos imediatamente perceber que justiça e

direito são paradoxos fundamentais e não necessariamente excludentes. De-sedimentando, assim, aquilo que aparece como firme e sólido, expondo novos ares e saindo então do domínio do jurídico e do político e caindo no campo da ética que movimenta este jurídico. A desconstrução do direito aqui, no caminho da hospitalidade, inaugura uma ética que se percebe num movimento que se remete ao acolhimento do estrangeiro da lei, aquele que não fala a língua jurídica, ao fora-da-lei, sendo assim o outro absoluto.

3 A HOSPITALIDADE INCONDICIONAL: UM CAMINHO PARA A ÉTICA DO ACOLHIMENTO.

A reflexão acerca da hospitalidade em seus caminhos incondicionais nos leva a percepções cada vez mais abertas dos paradigmas tradicionais da filosofia. Iniciando-se, assim, uma nova forma de se pensar a ética. Por esse motivo é importante compreender que há um sentido na hospitalidade. Sentido este não ligado a conceitos, mas à direção, ao voltar-se, ao gesto de ir ao encontro de alguém, em sentido de outrem, ao outro absoluto.

Compreendendo a hospitalidade incondicional percebemos que categorias do cálculo como o direito e a política não são suficientes para trazer à tona a hospitalidade, pois são apenas aspectos e manifestações possíveis do cálculo de uma dada hospitalidade. Percebemos, então, uma necessidade de alternância na perspectiva ética tradicional para poder se viabilizar um pensamento incondicional que tenha o outro, e não o eu, como paradigma fundante. A hospitalidade, agora, no infinito, se torna o princípio da ética e por esse motivo, a ética da ética. É ela, tal qual a justiça, que não tematizável, nos impele a uma resposta ao mundo e ao outro. As leis, então, são caminhos que seguem uma nova proposição ética para o acolhimento do outro, como os apátridas, os refugiados e os imigrantes.

3.1 A hospitalidade condicionada e seus impasses frente aos direitos humanos.

*Eu costurei meus olhos para que outros pudessem ver.
Eu costurei meus ouvidos para que outros pudessem
ouvir. Eu costurei minha boca para dar voz aos outros.*
(Abas Amini)⁷

Esta epígrafe demarca o início deste capítulo por trazer dentro de si a força de uma exposição corporal, do sangue, da dor da linha de costura que passa rente a carne do outro absoluto. Do estranho que só ganhou nome, assinatura e notoriedade quando se martirizou diante de uma platéia atônita. Quando seu sofrimento e seu grito sem voz serviu de amplificador para a chaga de muitos. Abbas Amini⁸ não fez uma *performance* de poesia. Suas palavras foram dadas em uma entrevista após o fato ocorrido. A linha de costura não foi apenas um símbolo, mas um ato concreto que o fez costurar em praça pública seus olhos, orelhas e boca. Tudo isso para demonstrar através de um ato a violência silenciosa que as burocracias estatais, o preconceito e o próprio direito provocam aos refugiados, apátridas,

⁷“I sewed my eyes so others could see, I sewed my ears so others could hear, I sewed my mouth to give others a voice.” (Vermilyea, J. 2008. Pag. 47)

⁸ No ano de 2003 o ministério das relações interiores britânico apelava para negar o pedido de asilo político do AbasAmini. Simultaneamente, o poeta iraniano fez greve de fome e costurou seus olhos, bocas e orelhas em praça pública para chamar a atenção das autoridades inglesas para a sua condição de refugiado político em seu país.

estrangeiros e, indiretamente, todos nós que carregamos a marca de sermos estrangeiros em potencial.

Como assinala Vermilyea (2008, p.47), não se trata aqui de transformar o ato desesperado de Amini em um mártir pelos direitos humanos e principalmente pelo direito à hospitalidade. Não se trata de se aproveitar de um grito solo para inventar um problema. Trata-se de expor a questão da questão, seguindo as palavras do poeta iraniano, e dar voz aos outros absolutos. De certa forma todas as burocracias que encontramos presentes no direito até então, complicações que possuem suas origens no próprio direito, podem carregar consigo violências severas para com o outro. Em nome de uma sensação e necessidade de preservação da ordem o direito constrói uma realidade econômica como força de lei, onde a juridicidade e o cálculo se tornam prioritários em detrimento da urgência do acolhimento desesperado.

Como as relações de hospitalidade condicionadas ao âmbito estatal produzem relações paradoxais de violência? Como um direito que surge para incluir pode ao mesmo tempo excluir? A resposta talvez esteja para além da própria questão jurídico-política que se levanta. A questão nos movimenta para um pensamento sobre a ética da hospitalidade. Talvez por isso o pensamento derridiano ainda tenha muito a contribuir para a questão dos direitos humanos nos dias de hoje. Não só pela atualidade das violências estatais para com os indivíduos, mas para proporcionar um novo vislumbre à questão.

O filósofo político italiano Noberto Bobbio (1992.p.36) já dizia em uma famosa fala que a questão central dos direitos humanos atualmente não está mais em justificá-los, mas sim em positivá-los, torná-los direitos concretos que possam ser eficazes no dia-a-dia. Lei sem força não é lei, são palavras vazias que servem apenas para preenchimentos dos livros. Por vezes nossos anseios em defesa dos direitos humanos correm o risco de serem apenas mais devaneios intelectuais do que problemas realmente concretos a serem discutidos. As condicionalidades de uma hospitalidade como força de lei nos estado-nações proporcionam diariamente intensas violações dos direitos humanos. É curioso pensar como um aparato pensado para proteção se tornou um mecanismo burocrático que inviabiliza parte do acolhimento de pessoas necessitadas.

Esta questão no cenário internacional se mostra cada vez mais presente, seja pelas imagens em jornais e os debates que suscitam, mas principalmente demonstrando que há um considerável desconforto com a situação atual nas relações positivas do direito a hospitalidade da forma condicionada que conhecemos. O Ministério da Justiça e Segurança Pública do Brasil apresentou dados alarmantes:

Segundo publicação do Alto Comissariado das Nações Unidas para os Refugiados – Acnur, no primeiro semestre de 2016, 3,2 milhões de pessoas foram forçadas a sair de seus locais de residência devido a conflitos ou a perseguições – das quais 1,5 milhão são refugiadas ou solicitantes de refúgio. Desse modo, o número de refugiados sob mandato do Acnur aumentou para 16,5 milhões, dos quais 5,3 milhões são sírios. Conflitos na Nigérias, no Iêmen e no Sudão do Sul também tem gerado deslocamento de milhões de pessoas. (MINISTÉRIO DA JUSTIÇA, 2017)

O mesmo relatório também é enfático quando expõe a questão dos refugiados no cenário nacional:

No Brasil, 9.552 pessoas, de 82 nacionalidades distintas, já tiveram sua *condição* de refugiadas reconhecida. Dessas, 713 chegaram ao Brasil por meio de reassentamento e a 317 foram estendidos os efeitos da condição de refugiado de algum familiar. Desde o início do conflito na Síria, 3.772 nacionais desse país solicitaram refúgio no Brasil. Aumento da solicitação de refúgio por cidadãos venezuelanos: Apenas em 2016, 3.375 venezuelanos solicitaram refúgio no Brasil, cerca de 33% das solicitações registradas no país naquele ano. (MINISTÉRIO DA JUSTIÇA, 2017)

Percebemos claramente que a questão que mobiliza os refugiados, apátridas ou imigrantes são distintas e invariavelmente políticas. Não cabe aqui discutirmos os motivos que estão por detrás dessas ondas de violência, pois elas escapam ao escopo desta dissertação. Mas sobre os refugiados, por exemplo, são pessoas que estão contempladas pela convenção relativa ao estatuto dos refugiados.⁹ Esta convenção foi pensada no pós-guerra como uma solução para todos os impasses proporcionados as comunidades e aos indivíduos que se viram sem pátria, sem território, ou que tiveram suas questões étnicas ou religiosas violadas neste período. Sem sombra de dúvidas esta convenção, como outras, ampliaram os direitos de refúgio e acolhimento que inicialmente se tratavam apenas de indivíduos de origem europeia, para posteriormente todos e quaisquer nacionalidades(ACNUR, 2017). Por outro lado, vale salientar que todas estas convenções internacionais não possuem força de lei, justamente porque o direito internacional está submetido à questão da soberania interna e possui um caráter estritamente condicionante. O próprio termo da convenção esclarece bem: *condição* de refugiado, daí nosso grifo em itálico na citação. Entende-se, aqui, a hospitalidade como um direito inerente que estas pessoas possuem e que é ameaçado/protegido pelo próprio Estado, mas que precisa de alguma forma se enquadrar na convenção e enfrentar toda a burocracia estatal para que seu pedido de acolhimento seja aceito. Ou seja, dentro das condições

⁹ No ano de 1951 foi assinado a Convenção Relativa ao estatuto dos refugiados. Tal atitude se manifestou como um esforço da ONU em criar uma inspiração para a positivação jurídica e o trato direto para com os indivíduos refugiados.

propostas pela própria convenção. Por vezes, como no caso de Amini, estas condicionalidades se tornam onerosas demais para a urgência do pedido de acolhimento.

Então o status jurídico internacional e nacional está apegado à lógica dos cálculos estritamente arbitrários que criam condições e mais condições para se compreender o estrangeiro. Sem compreender uma língua jurídica clara, já que esta é uma terceira, o estrangeiro em qualquer situação, principalmente numa extrema como a de aspirante a refugiado, se vê jogado diante de uma preferência de respeito a ordem das leis do que precisamente a sua vinda. O acolhimento com tantas condições questiona a sua própria essência. Quanto a isso, Fernanda Bernardo propõe uma reinvenção “de uma outra política do político, de outro conceito do político, e de uma desejável transformação do direito e do direito internacional. E também dos direitos humanos e do humanitário em geral” (BERNARDO, 2002. p.340).

Tal atitude indica certas falências do pensamento cosmopolítico no que tange a sua aplicabilidade voltada ao aspecto kantiano. No mundo concreto o sonho cosmopolita se torna cada vez mais distante, não só por fenômenos políticos, mas também por bases filosóficas. E chamamos assim, pois nos referimos ao mundo onde as dores das pessoas se expõem para além dos devaneios da academia, na concretude da carne e do sangue derramado, das feridas que se expõem a partir de decisões sobre campos indecidíveis como a justiça, onde alguns papéis podem definir a vida ou a morte de alguém, onde há um afastamento em nível burocrático do mal.

Percebemos que a questão da hospitalidade levantada por Derrida a partir dos anos 90 é um tanto político. O movimento para uma *eticidade* da hospitalidade, questionando diretamente o comportamento da esfera política e sua subordinação da ética a este campo. A discussão parece pairar, entre muitos aspectos, sobre uma profunda subjetividade, até pelo seu obscurantismo suscitado por alguns, mas é uma questão profundamente política. Como um campo do saber que disputa espaço no cálculo jurídico que media as relações políticas e suas forças legítimas de violência.

3.2 O caráter político da hospitalidade derridiana.

Como já vimos, por vezes, Jacques Derrida se mostrou incomodado com as alegações de que a desconstrução era vaga ou desinteressada pela política e aos poucos vai assumindo um posicionamento mais firme. A obra *Força de Lei* (2010), fruto de um colóquio em 1989, por exemplo, já faz parte de um debate sobre a justiça e lei, justiça e direito e fala da crítica que trata a desconstrução como niilismo e esta não daria conta da política (DARDEAU, 2013).

p. 398). Na medida em que a desconstrução vai se confundindo com a justiça, Derrida vai posicionando seu trabalho cada vez mais para um projeto político que tenta afastá-lo da utopia e tenta aproximá-lo de um limiar entre o possível e o im-possível. Como também assinala a Fernanda Bernardo (2002) a respeito da desconstrução que esta “é ao mesmo tempo um gesto teórico e um acto político que põe a nu a política e a concepção do político que desde sempre, desde a sua primeira letra, desde o A mudo, secreto e tumular da *différance*, cultivando-se, a desconstrução derridianacultiva.” (BERNARDO, 2002. p.335). Sem levantar distinções axiológicas binárias, a desconstrução começa uma trajetória diferenciada para se pensar a filosofia e, conseqüentemente, todas suas derivações posteriores, como a ética, o político e o jurídico.

Esta guinada nos seus trabalhos na esfera política jamais o condiciona ao político em um sentido tradicional. Um dos textos mais voltados a esta questão emergente que brota da desconstrução e que se relaciona com a hospitalidade é “*Cosmopolites de touslespays, encore uneffort*” (1997). Nele, encontramos um discurso de Derrida dirigido a políticos e intelectuais que participaram do estatuto das cidades-refúgio e do Parlamento Internacional do Escritores, apesar de não estar presente, numa tentativa de repensar um cosmopolitismo que ultrapasse o campo jurídico dos estado-nações. Esta obra pensa o político dentro e fora do político, repensando uma soberania local que supere o modelo de estado-nação, sem precisar de sua autoridade para conceder a hospitalidade. É também um repensar da polis e também da própria experiência cosmopolítica como algo que se arrisca diante do absurdo para indicar uma locomoção que quebre a apatia silenciosa que reina ante os paradigmas da soberania no direito internacional.

Em outra leitura de Fernanda Bernardo (2005, p. 180), a primeira a traduzir esta obra para o português, se entende que o título do livro joga com Marx, ao nos lembrar que ainda não somos cosmopolitas o suficiente e que isto também não é o bastante, parafraseando ao mesmo tempo a famosa frase final do manifesto comunista “proletariados de todo mundo, uni-vos”. Nesta obra fica claro que é preciso ultrapassar uma hospitalidade condicionada pelo paradigma do Estado-nação. Esta hospitalidade que é o sim singular é também o justo, a justiça num por vir que está também em seu movimento único visto apenas no rastro da experiência. A própria desconstrução já seria um ato de resistência ao que está instituído. Por exemplo, como, aos olhos da lei, a hospitalidade pode ser tão desviada da incondicionalidade ao ponto de se tornar um delito? Vale salientar como esse idioma da desconstrução é apolítico, meta-político ou além do político. Pois se instaura desconstruindo as tradições basilares do político, sendo um político para o não-político. Então, mesmo quando se

movimenta *politicamente*, Derrida não deixa de se manter fiel ao seu traçado filosófico e não se apegua aos conceitos basilares do político.

A figura política que o autor se envolve é expressa através do Parlamento Internacional dos Escritores, que se inspirara no conceito moderno de cosmopolitismo e para ser mais exato, num modelo eurocêntrico de cosmopolitismo, mas que Derrida enxerga como uma limitada, mas necessária, possibilidade de mudança. Como sonhar com um novo estatuto para as cidades em meio à renovação do direito internacional? Derrida se posiciona dizendo que a “Carta das cidades-refúgio” ou a agência internacional das cidades-refúgio não são apenas meros episódios no direito internacional, mas são movimentos legítimos que partem em busca de uma reconfiguração da ideia de cosmopolitismo e de hospitalidade que está entrelaçada nele e sugerem que a discussão da hospitalidade, embora para muitos pareça utópica, não é impossível de ser proposta. Ou como o próprio Derrida sugere:

Então é necessário proceder diferentemente, sobretudo se nós pensarmos, como eu já tentei fazer, que a Carta das Cidades-refúgio ou a Agência Internacional das Cidades-refúgio que aparecem em nosso programa devem abrir-se para outra coisa a mais que um simples capítulo de convenção na literatura do direito internacional, em vez disso, a um apelo audacioso a uma verdadeira inovação na história do direito de asilo ou do dever de hospitalidade (DERRIDA, 1997. p.12-13, Tradução nossa.)¹⁰

Imaginemos com ele uma nova condição jurídica que fuja da relação conflituosa e limitada da soberania. Estas cidades criariam uma rede de conexão com o intuito de acolher refugiados políticos como escritores, artistas, intelectuais, entre outras figuras. A desconstrução em seu processo destabilizador proporia uma reflexão sobre alguns aspectos da hospitalidade, um deles mais emergente parece ser para Derrida este das migrações constantemente controladas pela esfera jurídica. Repensar um modelo político paradigmático movimenta as condições da hospitalidade para novos horizontes, muito embora não escape por completo do ciclo vicioso que a cerca, a desconstrução sugere que as realidades estão sujeitas a mudanças e estão abertas ao campo do indecível. Há, sobretudo, um desejo ambicioso em se lutar pelos espaços das condicionalidades presentes no direito internacional. O agir da desconstrução procura encontrar os espaços de neutralização, mas após isso precisa tomar um rumo, não numa direção de um domínio egológico, mas num caminho voltado para

¹⁰ “Il faudrait donc procéder autrement, surtout si l’on pense, comme je suis tenté de le faire, que la Charte des Villes-refuges ou l’Agence internationale des Villes-refuges qui paraissent à notre programme doit vent ouvrir vers autre chose et plus qu’un banal chapitre de convention dans une littérature du droit international, plutôt l’appel audacieux à une véritable innovation dans l’histoire du droit d’asile ou du devoir d’hospitalité”. (DERRIDA, 1997. p. 12-13)

a justiça que impera como um dever de hospitalidade, ou pelo menos que tente seguir em sua direção inalcançável.

Desde sua inauguração, o parlamento se propôs a abrir outras cidades-refúgio pelo mundo. A ideia era suscitar várias cidades a se tornarem independentes em dada medida do Estado e que construíssem uma rede de solidariedade. Levantar a questão sobre o estrangeiro, apátrida, exilado, deportado e todas as suas categorias para transformar e refundar as relações com este Estado. Todo o engajamento político revela uma nova forma de se compreender um antigo conceito que é a hospitalidade, o dever de hospitalidade e o direito à hospitalidade de certa forma para além dos modelos kantianos, mas que também ainda o é em certa medida. (DERRIDA, 1997. p. 15).

Todos aqueles que são influenciados por uma hospitalidade calculada dentro da esfera política estão sujeitos a ameaças que expõem o paradoxo da legitimidade das leis que oferecem hospitalidade a estes estrangeiros. A hospitalidade incondicional se apresenta como *eticidade*, isto quer dizer que é uma contraposição pré-originária a ética cosmopolita kantiana. Como um pensador que fala sobre o cosmopolitismo e que se mantém fiel e infiel a Kant, Derrida procura dar outra chance à hospitalidade no sentido das *polis* gregas, mas sem ser uma cópia saudosista. Não se trataria de uma renovação de um conceito antigo, trata-se de repensar a *polis* também. Por em cena esta questão que dia a dia se mostra mais urgente e que precisa ser constantemente pensada e repensada, pois há dois lados a se considerar no direito de asilo: sua herança iluminista ou de revolução francesa, e do outro lado a realidade histórica quando colocamos em prática estes princípios. Eles são controlados, condicionados por questões jurídicas. (DERRIDA, 1997. p. 30). A tradição jurídica foi restritiva e comandada por cálculos demográficos econômicos feitos a partir de interesses dos estados que acolhem e dão asilo aos refugiados.

Que fique claro que não se trata mais de uma mera economia no sentido grego, se trata agora de uma questão de mercado, de necessidades financeiras. Mantenhamos os olhos abertos para estas questões que movimentam a diferença sutil entre as condições do estrangeiro como imigrante e refugiado. Para Derrida esse ponto é utilizado tanto por políticos da esquerda quanto da direita como uma retórica obrigatória para o período eleitoral, favorecendo a politização negativa da hospitalidade. (DERRIDA, 1997. p. 34). Para ele essa distinção entre econômico, político e acolhimento não seria só abstrata e inconsistente, seria também hipócrita, pois ela revela todas as condicionalidades subvertidas que são postas em cena e revelam a ordem da polícia, o fantasma ou a realidade do controle. Os discursos sobre o asilo, os refugiados e a hospitalidade se mostram puros álibis retóricos tanto nos tratados

com bases filosóficas do iluminismo quanto nos atos políticos que os defendem de forma conveniente. (DERRIDA, 1997. p. 35)

Como no caso de Amini que citamos no tópico anterior há o “delito de hospitalidade”. Onde a polícia que se faz cada vez mais presente nas fronteiras, mas ao mesmo tempo uma polícia cheia de poder e quase onipresente. Derrida compreende então essa expressão do político como uma espécie de *epifania*, uma aparição espectral da violência que demonstra a origem mítica do direito. Como ele interpreta Walter Benjamin em uma “Crítica da Violência” a polícia se torna espectralmente onipresente nos Estados ditos civilizados expondo mais ainda seus paradoxos. A polícia para Benjamin é sem figura e sem aparição como dita em Força de Lei (2010) e se estende de forma fantasmagórica. A polícia (o Estado) é a força de lei, quem a ataca, ataca a ordem pública. O Estado cria e recria a ordem de lei a favor de se conservar no poder. O conceito de polícia aqui se aplica aonde existir força de lei. (DERRIDA, 2010. p. 99).

O direito aqui é um espírito, pois sua presença não é real, mas ele opera na realidade, condicionando, criando delitos e espaços legítimos para o agir. Esse espírito se eleva com força de morte acima da vida natural. O espírito do direito, para Derrida, se apresenta como forma de poder, como faculdade de exercer um desejo autoritário e conseqüentemente ditatorial. E este espírito ditatorial apela à mística para justificar seus ditos e ações. (DERRIDA, 2010. p. 106) O espírito de polícia degenera a democracia ocidental, pois é paradoxal, ele quer se separar disso, mas a violência policial que coloca a hospitalidade em condições o expõe nos delitos de hospitalidade. O fantasma em sua aparição resiste fortemente às oposições metafísicas que tendem em seu binarismo a condicionar a realidade que a desconstrução quer desestabilizar. Sua aparição não pode ser compreendida claramente, daí ser como um vulto, um mero rastro deixado no ar que se expõe na experiência imediata com os vivos. Assim esse espírito do direito resiste às neutralizações da filosofia e tem na figura policial seu paradoxal surgimento e nos rememora sua origem incauta.

A violência que se autolegitima e que se revela no rastro percebido pela desconstrução expõe a máquina que modela a realidade a uma dada possibilidade. Destaca-se que estas questões pontuadas até aqui interferem diretamente na vida de milhões de pessoas como estrangeiros, apátridas ou refugiados que escapam de seus dramas particulares a qualquer cálculo genérico que tenta controlar o movimento da hospitalidade. Por mais que a cidades-refúgio seja uma resposta a um modelo já violento, ela não escapa as condicionalidades previstas na hora que se estabelecem as leis, porém apresenta ao menos outros caminhos para os direitos humanos.

Para Derrida, parece ser importante nos mantermos num direito que caminhe num espaço histórico para a inalcançável Lei da hospitalidade incondicional, dada a priori, para aquele que chega sem ser questionado, sem que esta Lei se torne um risco irresponsável e sem efetividade, e que ao mesmo tempo não se perverta em qualquer instante. São sempre experiências, levando a hospitalidade incondicional como experimentação das suas presentificações. As cidades-refúgio foram uma forma urgente de tratar a questão e ao mesmo tempo com outro ponto de vista. Essa experiência dá lugar a uma nova forma de hospitalidade e também uma outra forma de democracia que está também por vir (DERRIDA, 1997. p. 58).

3.3 A herança de Emmanuel Lévinas para o pensamento da hospitalidade.

Já nos demos conta? Se bem que o termo não seja nem frequente nem sublinhado, “Totalidade e Infinito” nos lega um imenso tratado sobre a hospitalidade.

(Jacques Derrida)

Na obra *Adeus a Emmanuel Levinas* (2015) Derrida propõe uma perspectiva ética para compreensão da hospitalidade para além das condicionalidades da lógica kantiana. A hospitalidade dita incondicional que questiona as condicionalidades do âmbito jurídico questiona não só porque é Lei, mas também porque é uma ética que movimenta as leis. Sendo assim, quando pensamos em uma hospitalidade incondicional, nos confundimos com um movimento originário da ética. E para trabalhar este amplo conceito ético, o filósofo franco-argelino vai se espelhar em Emmanuel Lévinas. Dessa forma, considerar a hospitalidade como acolhimento, significa pensarmos a influêncialevinasiana no pensamentoderridiano. Nele encontramos uma profunda crítica à tradição metafísica que em dada medida produziu um esquecimento em nível de consciência da nossa relação com alteridade. Lévinas estava engajado em denunciar os efeitos totalizantes da inteligibilidade entre as pessoas.

Essa ética é um desafio aos preceitos ontológicos, epistemológicos e morais da modernidade (DOUZINAS, 2009. p.354). O pensamento levinasianotambém se propõe a alternar o vício conceitual neutralizado da ontologia e sua incessante vontade de compreensão generalizante. Para Levinas, o outro não é apenas uma réplica do eu, ou sua negação, ou muito menos uma dialética que pode ser sintetizada. Essa alteridade é anterior à formação da identidade, do sujeito e do ego. Este pensamento inverte a polarização entre o Eu e o outro. A face do outro se apresenta de forma estranha e enigmática, mas também nos expõe diante do mistério e absurdo que é a responsabilidade para com ele. Quanto a isso, afirma Hutchens (2009, p. 34): “A liberdade seria impossível sem a responsabilidade pelo outro”.

A filosofia tradicional como a kantiana procura definir quem é este eu e somente a partir disso delimitar as fronteiras para o outro. A inversão levinasiana caminha para um território hostil e controverso, pois retira do ser seu poder soberano de nomear o mundo. Esta racionalidade, por exemplo, recusa a responsabilidade pelo outro como princípio anterior à liberdade, porque presume que os aspectos da condição humana ou são inteligíveis ou ignorados. Por trás disso, encontramos um agente racional e autônomo que é livre e capaz de decidir por conta própria. Dessa forma, o sentido ético foi pensado para o eu, para o mesmo, ou para uma *egologia*. Há uma valorização excessiva do *eu*, do *indivíduo*, do *mesmo*, do *sujeito* ou todas as outras nomenclaturas que abarcam dentro de si esse senso regulamentador das ações e guardam certa propriedade de si.

Segundo Hutchens (2006 p. 33), podemos identificar três grandes eixos de sustentabilidade que levaram Derrida a expandir a justiça e a pensar a hospitalidade como acolhimento dentro da perspectiva levinasiana. O primeiro refere-se à responsabilidade indeclinável para com o outro. Podemos até nos omitir, ignorar, mas não podemos negar esse efeito pré-originário, que é o encontro com o outro. O segundo, a responsabilidade com a reação a partir de nós ao outro e sua exigência de resposta. O outro nos representa de forma icônica, pois nos impele a um agir, nos demanda uma interação, e é na sua absoluta alteridade que se questiona a mesmidade. E por fim, a responsabilidade pelo outro como reação e substituição do outro em suas responsabilidades.

Ao desacreditarmos desta lógica, percebemos que o *eu* não poderia se autogovernar se não tivesse uma obrigação de fazê-lo, obrigação pré-originária, relacionada aos arranjos sociais que constroem as relações de acolhimento daquele *eu* no mundo. Este eu, não soberano, é exposição diante do outro desde seu acolhimento e chegada ao mundo, em palavras mais simples, não surge sozinho no mundo e por isso não pode ser isolado dele, nem filosoficamente. Como Fernanda Bernardo nos lembra:

‘todo o humano está fora’ diz Lévinas, citando à sua maneira um ‘slogan’ estruturalista. Parafraseando-o, diremos também que toda a soberania, subjetiva, política, jurídica ou outra, está, em si, fora de si. Está e vem de fora. Com efeito, é a partir da presença espectral de um certo *outro* nela, um *outro* indecidível, sem figura e sem nome, e que é assim como que a véspera e o pré-nome de todos os ‘nomes’, que ela dá hospitalidade a todo e qualquer outro, assim dando o (já) dado, isto é, assim dando o que ela mesma começou, ao instituir-se, por receber e está no fundo abissal de si *própria*: da sua própria soberania, por isso anárquica e anacronicamente hospitaleira. (BERNARDO, 2002. p. 341).

O fato de nascermos num mundo de relações que não podemos ignorar expõe para nós a ética em seu estado primordial. Ética da ética que dá sentido às ideias posteriores. Não se

deve pensar essa ética como um modelo do dever ser racional kantiano, mas como um dever incondicional que não se impõe pela análise racional do agir, mas justamente pela impossibilidade de racionalizar as infinitas reações do outro que tornam a sua chegada incondicional. Esta crítica ao processo de soberania do eu é uma das chaves para a construção do argumento da hospitalidade que Derrida irá se apoiar.

Uma fundamental característica dessa ética da alteridade está na concepção do rosto. Este rosto é singularidade pura do outro. Não seria uma análise ou apresentação de sua alma, ele não é compreendido, não pode ser dominado. O pensamento filosófico tradicional tende a querer dominar o rosto do outro, mas este foge a toda tematização. Ele expõe com seu olhar, sua fala que não é propriedade do eu. A chegada deste outro e seu chamamento através da singularidade do rosto expõe o eu a responsabilidade arqui-originária, antes de uma ética comportamental do eu, vem-se responder esse chamamento sem essência do outro que impele uma resposta e causa o estranhamento e a percepção do eu no mundo. Este outro, mesmo que semelhante é absurdamente diferente, sem atributos, e só pode se expor através da linguagem que inaugura o abismo infinito entre nós. Já que vimos a impossibilidade de comunicação das coisas em si. A alteridade absoluta deste outro me permite perceber a minha identidade. Como Douzinas (2009, p.355) reforça interpretando Derrida:

No cara-a-cara, sou total, imediata e irrevogavelmente responsável pelo Outro que me encara. Um rosto que sofre emite um comando, um decreto de performance específica: “não me mate”, “receba-me bem”, “dê-me abrigo”, “dê-me o que comer”. A única resposta possível para o imperativo ético é “um respeito imediato pela pessoa do Outro (...) porque isso não passa pelo elemento neutro do universal, e pelo respeito, no sentido kantiano da lei”. (DOUZINAS, 2009. p.355).

Sendo assim, há semelhanças entre esta ética do acolhimento e uma hospitalidade incondicional, pois o desenvolvimento deste eu no mundo se dá nesse encontro com o outro. As pessoas e o mundo esperam algo de nós desde o nosso nascimento em todas as nossas escolhas. A liberdade então não é negativa, mas sim uma resposta ao mundo das responsabilidades que nos rege. E este mundo é o outro. Nunca estamos sós efetivamente, mas nas relações com outras pessoas as quais nos demandam respostas. Para Lévinas a responsabilidade com o outro é algo anterior ao mesmo, é quase que algo originário e constituinte do ser humano. Somos seres que respondem aos outros. Não somos seres isolados enrijecidos em um direito natural. Por isso a intencionalidade não é neutra e oriunda de um mero desígnio do *eu*, mas surge num ato não tematizável a partir da chegada desta outreidade, ou como o próprio Derrida explica:

A intencionalidade é hospitalidade, diz então, literalmente, Lévinas. A força desta cópula leva a hospitalidade bem longe. Não há experiência intencional que, aqui ou lá, faria – ou não – a experiência circunscrita de alguma coisa que viríamos a chamar, de maneira determinante e determinável, hospitalidade. Não, a intencionalidade abre-se, desde o seu próprio limiar, na sua estrutura mais geral, como hospitalidade, acolhimento do rosto, ética da hospitalidade, portanto ética em geral. Porque a hospitalidade não é tampouco uma região da ética, ou até mesmo [...] o nome de um problema de direito ou de política: ela é a eticidade propriamente dita, o todo e o princípio da ética. (DERRIDA, 2015. p.67)

A intencionalidade se abre no limiar geral da hospitalidade na figura de um acolhimento do outro. Derrida toma emprestado de Emmanuel Levinas a ética da hospitalidade como um acolhimento que não seja parte da ética, mas sim o princípio da ética. Não haveria contrário da hospitalidade aqui. Todos os elementos negativos que por ventura surjam a partir de uma hospitalidade incondicional, de um encontro completamente aberto ao outro, partem dela mesma.

As palavras que antecedem a hospitalidade são atenção e acolhimento. O sim do outro já responde ao acolhimento “do” outro. Prestemos atenção para o detalhe da flexão do genitivo em nossa língua. O genitivo é uma declinação que indica uma relação de posse que é criada a partir de algo entre o nome no caso genitivo e outro nome, podendo ocorrer também o duplo genitivo, como quando juntamos na frase o subjetivo e objetivo. Em português guardamos o caso genitivo na flexão da preposição “de”. Por exemplo, “o livro *de* Derrida”, guarda uma ligação genitiva, o *de* conecta o nome de posse ao outro nome. Observemos agora esta aplicação ao sim originário *do* outro. Meu sim é precedido do sim *do* outro. Duplo genitivo preposição de+o artigo. Derrida então questiona através de Levinas a tradicional ética da filosofia que tende a pensar o Eu no mundo como se fosse capaz de deliberar por completo. (DERRIDA, 2015. p.42). Se for tão somente o Outro que pode dizer sim, o “primeiro” sim, o acolhimento é sempre o acolhimento *do* outro. Ou seja, a resposta do outro precede o chamamento do mesmo. Voltamos a identificar a palavra hospitalidade com acolhimento para exprimir o primeiro gesto de abertura ao outro.

3.4 O sentido de uma hospitalidade incondicional.

Analisamos até então os modelos tradicionais da hospitalidade e identificamos suas aporias – seus limites, seus paradoxos, seus rastros deixados pela relação de *différance* que marca o mito de origem que justifica o direito. E se há um movimento que condiciona a hospitalidade e que prevê a ordem do acontecimento daquele que chega como o estrangeiro que cruza uma fronteira e se vê diante de regras que o impedem de se apresentar como tal, é

por que existe um movimento reverso que nos faz sentir que existe outra forma de pensar a hospitalidade.

Ora, se existem condicionalidades para a hospitalidade é possível experimentar uma hospitalidade incondicional que está para além de qualquer controle e que não pode ser capturada na experiência tradicional do jurídico. Ela se desnuda na representação da atitude do acolhimento do outro no encontro singular aberto ao infinito. Quando questionamos conceitos como o de direito, política e ética é porque essa experiência com o incondicional os reconstrói ao ponto de subvertê-los. Isso nos leva a perceber que é possível trabalhar em oscilações hiper-conceituais. Dessa forma, indagamos: o que ocorreria com o político, o direito e a ética quando atrelados a um conceito incondicional de hospitalidade?

3.4.1 A *ipseidade*, o outro e o *im-possível*.

A hospitalidade posta em xeque nos expõe a figura do estrangeiro como aquele que sugere a questão do infinito desconhecido no seu simples ir e vir. É, portanto, o movimento da questão que se direciona a ele e questiona toda a normalidade do local. Não compreendendo as normas ele expõe a dúvida da lei. O estrangeiro mostra no movimento de sua chegada os problemas das leis internas que podem dar preferência aos hospedeiros. Não o estrangeiro simplesmente por ter nascido em outro lugar, pois não se trata somente de pensar a hospitalidade ainda atrelada às questões geopolíticas, mas entender que o estrangeiro absoluto é o estranho, o outro, que mesmo na proximidade integra um abismo completamente absurdo. O outro é aquele que nos interpela e expõe a fragilidade do Eu na tentativa de comunicação. A *aporia* inicial se encontra na primeira pergunta desta chegada. Que o estrangeiro fale a *nossa* língua, mas ele não falará, pois a língua jurídica é sempre uma terceira tão distante e que possui um léxico próprio e sua autoridade emana dela mesma. Por isso o grifo em relação a *nossa* língua. As leis que acolhem são como uma língua que nos é estranha, mas ainda mais ao estrangeiro.

Para Gustavo Pereira (2014, p.84) a filosofia derridiana tem o intuito de desconstruir a soberania do “eu” através da hospitalidade, como uma exposição irreduzível à alteridade. Esta perspectiva dada em uma crítica à fenomenologia que se aproxima a um desejo absoluto do conhecer e de um modelo hegeliano nos expõe a uma abertura entre o limiar da presença e não-presença. E romper com os binarismos da identidade e da não-contradição. O acolhimento exterior a ele, o sujeito, em ipseidade, é a possibilidade do acolhimento. Ou como cabe sua reflexão acerca da abertura ao outro:

A desconstrução, tida como dessedimentação e exposição arqui-originária à alteridade, nos permitiria pensar toda a incondição de uma pretensão de instituição da ipseidade – ou da totalidade do eu – na medida em que demarca a incompletude estrutural que escapa à ordem de toda ideia de constituição da subjetividade. Isso significa afirmar que toda a construção da ipseidade já nasce corrompida pela desconstrução, ou seja, está desde sempre, aberta estruturalmente à inscrição da incondicionalidade daquele que subverte minha pretensão de horizonte constituído e constituinte, já que tudo se constitui por *contaminação*. (PEREIRA, 2014. p.86)

Vale ressaltar a importância da compreensão da ipseidade para Derrida. Como vimos, há um grande esforço neste autor em evitar o uso de conceitos herméticos, como por exemplo, o *eu*, o *sujeito*, ou o *indivíduo*. Estes são conceitos que estão constantemente atrelados a costumes e tradições do pensamento dito ocidental majoritário que a filosofia da desconstrução se preocupou ao longo do tempo em desconstruir. Quando Derrida recupera o termo *ipseidade*, ele pretende expor uma ideia diferente para esses conceitos. O que entendemos aqui é um “*eis-me aqui*”, ou “*estou aqui*”, “*estou diante de ti*”. A ipseidade se diferencia substancialmente dos conceitos anteriores. É uma forma do mesmo compreender que sua existência, sua abertura para fora é um constante *eis-me aqui*, uma saída da sua casa em um sentido singular da sua experiência com o outro. A ipseidade é um encontro com a alteridade quando esta nos preenche. É um movimento de *exapropriação*, e crítica egológica da filosofia. Há sempre um encontro singular, seja na experiência aporética da justiça ou da hospitalidade que se confunde com a experiência da desconstrução.

Para Carvalho (2005, p.207), quando Derrida propõe – seguindo os passos de Lévinas – que “a hospitalidade precede a propriedade” ele pensa a propriedade como uma pulsão do eu que representa uma constante tentativa e desejo de estabilização da estrutura do sujeito, dando a ele certa identidade para a superação do inorgânico e da morte. A *exapropriação* seria um movimento desconstrutor que se revelaria toda vez que o sujeito se auto-constrói. Essa *exapropriação* é dupla quando se tenta captar e ao mesmo tempo este sentido se mantém distante. Não há apropriação completa do em si, como se explica através da *différance*, o que há é uma busca e um afastar-se da definição. Esta palavra “*exapropriação*” é um jogo linguístico que Derrida recorre para indicar o paradoxo presente nesta relação. O elemento “*ex*” indica marcação de limites, algo que se transforma no exato momento de sua aparição. Carvalho (2005, p. 210) ainda sugere que se deve pensar outra leitura dessa frase central como a quebra da simetria e uma interpretação de si mesmo, sem posses originárias. A comunicação é paradoxal e essa *exapropriação* faz com que o sujeito seja anfitrião, hóspede e refém ao mesmo tempo.

Tudo se constrói a partir da constatação de que há uma separação infinita como condição primeira para que haja hospitalidade. A hospitalidade infinita gera seu efeito incondicional. A hospitalidade de um limiar finito que se abre ao infinito passa pelo abismo da separação. O sujeito encontra-se diante de uma eleição que o escolheu, precedendo-o e implicando nela a capacidade de acolhimento. Ter aceitado esse sim do outro, saudar esse infinito na separação, é a condição para a experiência do *a-dieu*– jogo que Derrida estabelece com a expressão tomada a Lévinas e tensionando-a com a experiência do adeus, a despedida do amigo, e o fundamento da hospitalidade incondicional que Derrida apreende dos teologemas de Lévinas para contaminar o campo da retórica política, ao comentar o texto de Kant, *Zum Ewigen Frieden* [À paz perpétua]. (CARVALHO, 2005. p.210).

Essa impossibilidade da apropriação que Derrida identifica e tem inspiração levinasiana seria essa impossibilidade do sujeito de se apropriar do primeiro sim, já que ele é originário do outro. “A resposta precede o chamamento”. Há um duplo *sim*, pois há um sim original do outro, resposta implícita possível da primeira questão e também resposta do mesmo. O sim, que também é promessa e resposta que serve como compromisso originário incondicional. Derrida usa como exemplo o sim do telefone do próprio Emmanuel Lévinas, o momento sem-resposta que se expõe no silêncio e ao mesmo tempo o corta, sim, “estou te ouvindo”, ou num simples ruído que indica a continuação. Como ele mesmo descreve num dos vários diálogos que teve com seu mestre:

Se a relação ao outro supõe uma separação infinita, uma interrupção infinita onde aparece o rosto, o que acontece, onde e a quem acontece quando uma outra interrupção vem, no momento da morte, aprofunda ainda de infinito o fosso dessa separação primeira, interrupção dilacerante no âmago da interrupção propriamente dita? Não posso nomear a interrupção sem me lembrar, como alguns dentre vocês sem dúvida lembram, esta angústia da interrupção que eu sentia em Emmanuel Lévinas quando, ao telefone por exemplo, ele parecia a cada instante apreender o corte o silêncio ou o desaparecimento, o “sem-resposta” do outro que ele chamava imediatamente e recuperava com um “alô, alô” entre cada frase e por vezes mesmo no meio da frase. (DERRIDA, 2015. p. 24-25).

O duplo *sim* ou estes *sim* no plural é uma abertura ao chamamento do outro e eles ocorrem quase que simultaneamente e se contaminam, por isso são duplos. Como por exemplo, as promessas que são uma reafirmação do sim, elas precisam ser repetidas. Podemos pensar em duas crianças que prometem algo diante da sua amizade. “Prometo-te minha amizade”. Esta singela frase remete ao sim dos dois lados. O que fala, que promete, inicialmente já projeta uma possibilidade do sim vindo do outro, oculto, “aceito tua promessa” antes mesmo da frase citada. Este sim sintetiza a hospitalidade a ética de Derrida e o pensamento da desconstrução. Derrida recebe Lévinas com sua ética primeira que não é

totalizável, pois este outro também não o é. O perigo de uma ética totalizante é desenvolver-se numa vigília de todos os momentos, delimitando todos os aspectos da chegada.

Também para Douzinas (2009) esta questão do outro na formação da ipseidade foi reduzida pela tradição ocidental a condição cognoscível deste outro, atrelada a uma noção de logos, ou razão, como em Descartes e Kant. Logo, o outro foi historicamente reduzido ao que se pode ser reconhecido dele, criando seus próprios esquemas e suas categorias já protocoladas. Já que este outro seria inacessível, por outros caminhos. Estas tradições filosóficas tendiam a produzir um esquecimento sobre a origem do Eu, privilegiando certa soberania exagerada deste modelo de sujeito, que domestica o outro na imanência do mesmo. Prevendo os caminhos de acessibilidade a chegada do outro. Daí a figura do refugiado ser aquele que expõe as fissuras na *soberania* do eu, da exposição da ipseidade a chegada do outro, pois nos impele ao movimento da nossa casa, da compreensão de que a sua chegada altera todos os trâmites de segurança e aparente normalidade criada pelo Eu e seu desejo de controle. Ou como o próprio Douzinas nos explica:

Não podemos escapar do Outro e nos livrar do estranho. O refugiado é o representante da total alteridade e o símbolo do nosso próprio exílio, o sinal de que o ego não consegue encontrar paz e segurança em uma existência isolada e protegida. Nesse sentido, não há lembrança maior das demandas da ética que o pedido de asilo por uma pessoa perseguida, nem encarnação empírica mais forte do Outro que o verdadeiro refugiado. Esta é a razão pela qual o refugiado é visto como tal ameaça. Sua chegada nos lembra de que nós também, em nossas moradias seguras, jamais estamos em casa, que o Eu jamais é idêntico consigo mesmo, mas contém o traço da alteridade, e que o nosso desfrute complacente dos direitos depende da exclusão do Outro. (DOUZINAS, 2009. p. 363).

O refugiado no modelo de estado-nação se apresenta como um outro absoluto, tal qual o estrangeiro, mas este em diversos momentos expõe a dificuldade de se compreender um sujeito jurídico que esteja aberto a possibilidade de se perceber no encontro com este outro. O próprio cálculo jurídico expõe a paradoxal e difícil relação que o Eu soberano tem com a chegada deste outro. Se na metafísica tradicional já vislumbramos essa dificuldade, o direito em seus princípios clássicos de autonomia do sujeito, soberano de si, se revela ainda mais conservador. Pois, na ânsia da generalização, o Eu condiciona todos os infinitos encontros a trâmites jurídicos que se baseiam em construções metafóricas deste outro. Ou seja, a justiça se apresenta de forma singular, mas o direito tende a generalizar os conceitos.

Por outro lado, a singularidade do julgamento do caso a caso parece ser impossível, no entanto, tantas pessoas em sua *ipseidade* carregam as marcas das violências das máquinas que calculam as realidades possíveis e que determinam as ordens legítimas de acolhimento. Uma

mudança radical à hospitalidade incondicional poderia destruir tudo, desestabilizar tudo, mas esse não é o objetivo da desconstrução, este momento seria a mera inversão. A incondicionalidade jamais deve ser esquecida como norte, como uma im-possibilidade que se apresenta como um dever sem regras, sem conjunções adversativas, sem *mas*, *porém*, *entretanto*, *todavia*, sem condições e que é perseguida como um vulto que é observado em milésimos de segundos e jamais neutralizado. É uma lei incondicional que se apresenta sem presença, mas que está para todas as leis da hospitalidade.

A hospitalidade incondicional expõe as contradições do campo do cálculo ante as incondicionalidades. Enquanto apresenta-se travestida de força de lei, com uma amnésia de seu limbo oculto através das forças do tempo que deslegitimam qualquer ato de violência posterior e anterior em meio à relação inacabável da *différance*. Isso significa que a hostilidade jurídica ante a hospitalidade vê as potenciais violências em seu processo como norte para a manutenção de uma impetuosa força conservadora. A violência em nome da ordem. A violência em nome do recolhimento. Ato invertido da ética para focar no indivíduo pertencente ao grupo protegido pelo modelo jurídico vigente que nega ao outro a possibilidade de abertura ao infinito.

Esse cenário voltado ao estrangeiro é o que Fernanda Bernardo (2005) chama de *Mal* de hospitalidade. Este caminho ao encontro do estrangeiro revela o *mal* da língua em tentar tematizar a realidade, ou seja, prever os movimentos desta chegada. Mas essa previsão se revela apenas como uma manifestação de um desejo de hospitalidade, ainda atrelado a um desejo de controle. Logo, a incondicionalidade pensada na hospitalidade nos remete ao sentido contrário, oposto sem oposição, paradoxal em si. Não se trata do oposto de um sentido clássico, um antônimo, mas sim de uma atitude que indique o sentido hiperbólico do conceito tradicional. Ou como Bernardo nos explicita:

Com efeito, “oui, à l'étranger” é passível de simultaneamente traçar a cena da necessidade e da impossibilidade, da necessidade da impossibilidade *como tal* da hospitalidade em Derrida, o qual advoga a existência simultânea de uma heterogeneidade sem oposição e de uma indisociabilidade entre *hospitalidade pura, infinita, absoluta ou incondicional e hospitalidade condicional* – sendo a *hospitalidade pura, absoluta ou incondicional*, aquela que justamente se confunde com a amplitude e o desígnio da própria desconstrução como pensamento, aquela que consiste em acolher aqui e agora o outro absoluto, todo e qualquer outro sem condições, isto é, para além do poder, do saber e do querer, sem perguntas e alibis, regras ou leis norteadoras. *Para além*, de uma certa maneira, da própria língua! É, notemo-lo já, uma hospitalidade pré-filosófica, pré-ética, pré-jurídica e pré-política (BERNARDO, 2005. p.190)

Esse sim incondicional ao estranho absoluto, ao estrangeiro, reflete diretamente no pensamento derridiano de hospitalidade como impossibilidade. Como se a lei da hospitalidade enquanto norma jurídica definisse esta impossibilidade. Mas ao mesmo tempo a grafia nos trai, pois expõe novamente dois pólos, entre o possível e o impossível. O que se espera na desconstrução, após detectarmos estas aporias, é trabalhar neste limiar entre estes dois conceitos aparentemente opostos. O que os separa? Qual é a penumbra que expõe efetivamente a distância entre estas duas palavras antagônicas? Quanto a isso, Derrida afirma:

Esta ‘possibilidade’ espectral não é, todavia, a abstração de uma pervertibilidade liminar. Seria antes a *impossibilidade* de controlar, de decidir, de determinar um limite, a impossibilidade de situar o limiar que separa a pervertibilidade da perversão para poder-se manter aí, através de critérios, normas, regras (DERRIDA, 2015. p. 52).

E ele reafirma essa impossibilidade como uma necessidade:

É preciso que o limiar não esteja à disposição de um saber genérico ou de uma técnica regulamentada. É preciso que ele ultrapasse todo procedimento regulamentar para abrir-se àquilo mesmo que corre sempre o risco de perverter-se. É preciso isso, é preciso esta possível hospitalidade ao pior para que a boa hospitalidade tenha sua chance, a chance de deixar vir o outro, o *sim* do outro não menos que o *sim* ao outro. (DERRIDA, 2015. p. 52)

Para Carvalho (2005, p. 212) o pensamento derridiano demanda o mínimo de identidade e que esta permaneça no caminhar do pensamento, mas que esteja sempre aberta ao repensar e que não se acomode. Percebemos isto se pensarmos num cosmopolitismo que compreenda a dualidade que está presente na hospitalidade e que se expõe em contradição como norte ambíguo e vigilante, não só do eu, mas de seu potencial egocêntrico e dominador, do seu desejo de controle da realidade e de sua mania de privilegiar um dos opostos, como em Kant, o negativo, a hostilidade. Em nome da paz se privilegia uma ordem que impede a hostilidade.

Por isso trabalhemos uma hospitalidade voltada para o im-possível. Novamente um recurso gráfico que demonstra uma pausa no caminho. Uma percepção de que no momento em que não aceitamos o possível como resposta, também não aceitamos o impossível como crítica, muito menos a utopia (*ou-topos*), não se trata de um não-lugar, mas sim de um meio caminho em direção ao impossível. Uma espécie de semi-impossível, ou perdendo o neologismo, mas se aproveitando do efeito gráfico, um *im-semi-possível*, mas sem pensar esse semi como metade, pensemos nele como a preposição “entre” que nos indica um espaço intermediário entre pólos sem necessariamente indicar uma simetria, pois aqui não há simetria entre as leis.

Por fim o pensar desconstrucionista é experiência absoluta diante dos limites do impossível, como um impossível que chega e quebra todas as expectativas imaginadas. Por isso o outro, a figura do outro, o voltar-se para a alteridade com esta intensidade é para a desconstrução o caminho justo, mais adequado, porque não deve nada. Ela surge justamente no desacreditar sobre a firmeza da ética, e por isso ela é sempre uma vigília, uma desconfiança, tanto com a ética estável, que se impõe como estável, tanto quanto o antiético, que desconsidera a ipseidade e a chegada do outro. Ela enquanto vigia, observa e a todo o momento vela pela ética, mas outra ética voltada para seu caráter pré-originário, seu sim oculto que teima em ser esquecido pelos desejos do ser. Esse olhar zeloso tem o intuito em se manter o eu aberto, em ipseidade, em possibilidade de encontro, um lembrete que só uma porta aberta é a entrada para o encontro. Seu fechar ou seu arrombamento é desencontro potencialmente presente em qualquer instante, mas seu medo não é justificativa para manipulação da imagem do real.

Este outro para Derrida – quando aqui dito e repetido diversas vezes como total absoluto outro – não se resume ao homem, mulher, ao humano, se refere ao todo, a tudo, inclusive ao animal. A aquilo que em minha exterioridade me observa e me expõe, nu, diante do tempo. Até o olhar de um gato me expõe a este outro que me faz refletir direta ou indiretamente sobre meu *eis-me aqui*, diante dele, pois este também me nota com seu olhar. Ou como Derrida reflete em *O animal que logo sou* (2002, p.26): “É verdade que o identifico como um gato ou uma gata. Porém, antes mesmo dessa identificação, ele vem a mim como *este* vivente insubstituível que entre um dia no meu espaço, nesse lugar onde ele pôde me encontrar, me ver, e até me ver nu”.

3.4.2 A *aporia* da Lei para com as leis da hospitalidade.

Retomemos uma importante discussão iniciada no capítulo um. Quando nos remetemos a hospitalidade em um dado modelo kantiano, vimos que Derrida vai expondo aos poucos alguns paradigmas presentes nesse pensamento que servem para nós repensarmos as condições de hospitalidade ditas universais por Kant. Daí então se desenvolve as *aporias* da hospitalidade. Uma delas é fundante para Derrida e deve ser lembrada constantemente. A sensação de contradição que carrega a ideia de acolhimento do outro dentro de uma filosofia marcada pela ideia de autonomia do sujeito. A questão é que Derrida propõe a virada para uma ética do acolhimento da alteridade, se apresentando ainda mais paradoxal a questão iluminista.

Vimos que em Kant a hospitalidade ao estrangeiro decorre do fato de ele ser um cidadão e respeitar as regras como um amigo. Antes de se pensar na hospitalidade se deve perceber que deve haver um senhor da casa, aquele que é o soberano da casa. Ora, o conceito de *hostipitalidade* é a junção de dois termos: hostil mais hospitalidade. A raiz da hospitalidade está na palavra latina *hostis*. Apesar de imediatamente nos lembrarmos da hostilidade, ela guardava um sentido diferente, de um estrangeiro com certos direitos reconhecidos, diferentemente de um bárbaro, um outro absoluto. Em *Da Hospitalidade* (2003, p. 19), Derrida se utiliza dos estudos etimológicos e históricos sobre a hospitalidade do linguista francês Émile Benveniste quando este identifica que em uma dada herança grega havia uma sintonia em relação ao estrangeiro. Para Benveniste a hospitalidade sempre esteve ligada à reciprocidade. Kant opta por usar a palavra “*hospitalität*” usando entre parênteses a palavra alemã “*wirtbarkeit*” que poderia ser traduzida como “poder próprio do dono e senhor”.¹¹ Desde o início, a hospitalidade kantiana está atrelada a estas questões de soberania. É importante lembrar como se opera em Kant este jogo da hospitalidade e hostilidade, entre amigo/inimigo em codificações binárias em que uma é positiva e outra negativa, uma detém o senhor, o poder, a outra a condição de obedecer as regras da casa.

Derrida também explora o pensar sobre a hospitalidade na simbologia grega identificando elementos semelhantes à estrutura cosmopolita kantiana, como por exemplo, a questão da língua jurídica que o próprio Sócrates parece se remeter a um direito ao estrangeiro como forma mais justa de se defender e ao mesmo tempo ao *ksénos*, um forasteiro que se encontra abarcado por um direito específico de linhagem. Nota-se que existe uma diferença entre esse não nascido em Atenas, mas que ele não é um bárbaro absoluto, há uma lei específica para este outro, mesmo que estrangeiro ele possui direitos mínimos desde que se apresente em sua linhagem e por isso precisa de um nome. Recuperando a questão do *ksénos* e do estrangeiro, Derrida diz que eles não são “simplesmente o outro absoluto, o bárbaro, o selvagem, absolutamente excluído e heterogêneo, é o que Benveniste também lembra, sempre no mesmo artigo, quando aborda as instituições gregas, depois das generalidades e a filiação paradoxal de *hostis*.”(DERRIDA, 2003. p. 19 e 21)

E ainda para reafirmar a posição dessa herança que se perpetua grega – mesmo na perspectiva moderna kantiana – a questão movimento é a do estrangeiro, em seu paradoxo,

¹¹Esisthier, wie in den vorigen Artiken, nicht von Philanthropie, sondern vom Recht die Rede, und da bedeutet Hospitalität (Wirtbarkeit) das Recht eines Fremdlings, seiner Ankunft auf dem Boden eines andern wegen, von diesem nicht feindselig behandelt zu werden. Aqui se trata, como no artigo precedente, não de filantropia mas de direito. Significa hospitalidade o direito de um estrangeiro de não ser tratado hostilmente pelo fato de ter chegado ao território alheio. (KANT, 2010. p.58-59) Trad. Heloísa Pugliesi edição bilíngue.

que precisa se apresentar dentro de uma linhagem ou identificação. Na cultura grega, no modelo do *ksénos* ou no kantiano da Paz Perpétua (2010) na figura do cidadão, ambos precisam de um nome para que possam responder diante das leis internas da hospitalidade. Observemos essa questão no próprio Derrida:

Ora, o estrangeiro, o *ksénos* de quem Sócrates diz que pelo menos ‘vós o respeitáveis, vós o toleráveis seu acento e idioma’, ou aquele de quem Benveniste diz que entra num pacto – esse estrangeiro que tem direito à hospitalidade na tradição cosmopolítica que terá sua forma mais potente com Kant e o texto que já lemos e relemos, esse estrangeiro, então, é alguém que, para que seja recebido, começa-se por querer saber o seu nome; ele é levado a declinar e garantir diante de um tribunal sua identidade, como se testemunha diante de um tribunal. Alguém a quem se coloca uma questão e dirige uma pergunta, a primeira pergunta: ‘Como te chamas?’, ou ainda, ‘Se me disseres como te chamas, respondendo a esta pergunta tu respondes por ti, tu és responsável diante da lei e diante dos teus hospedeiros, tu és uma pessoa de direito’. (DERRIDA, 2003. p. 25)

Esta chegada do estrangeiro está ligada diretamente a um comportar-se diante do senhor soberano que determina quando este se torna pessoa de direito, no caso, quando ele ganha um nome, singularidade que o delimita enquanto corpo, mas ao mesmo tempo o remete a uma tradição, linhagem, pacto social ou pátria. Este outro chega precisando se identificar em variados aspectos para que o desejo de soberano do hospedeiro do local o hospede *corretamente*. Este senhor se mostra soberano mais de um desejo de poder do que de uma autonomia realmente dita.

A crítica derridiana é severa quanto a este desejo de ser senhor de si em sua casa. A ipseidade mergulha numa relação imbricada com a alteridade, sendo embebida por ela, e por isso é necessário fugir da relação dogmática de uma necessidade ontológica de se distanciar do outro para se pensar a liberdade. O estar em casa não necessariamente indica uma soberania, pois mesmo no lar, o acolhimento é prévio à auto-intitulação de propriedade. A casa é sinônimo de abertura em suas portas, janelas e demais entradas. E está ali pronta para ser habitada, mas também apta a entrada de um outro. Prestemos atenção nesta analogia linguística: isto é minha casa, tua casa, sua casa, nossa casa, *chez-moi*, *chez-soi*, *chez-nous*. A ipseidade é um *chez-soi*, um *chez*, reparamos no constante uso por Derrida dessa partícula francesa praticamente intraduzível, mas que carrega um profundo sentido de pertencimento a um local, a uma casa. O *chez* no francês nos liga geralmente a nossa casa ou a de alguém, por isso ela é como a ipseidade, está sempre no âmago da ipseidade ser *chez-nous*. Ela traz a ideia de conexão entre algo exterior ao eu e ao outro.

Por isso a *aporia* se mostra o caminho mais adequado para analisarmos os impasses deixados por uma hospitalidade incondicional. Todas as suas aparições servem como

experiências de hospitalidade que põem em xeque todo um modelo condicionado, indicando assim um sentido de pensar que reverte o modelo do eu.

É então que observamos dois comportamentos distintos em relação à hospitalidade: de um lado, a hospitalidade pura, absoluta e incondicional; do outro, teríamos uma hospitalidade condicionada, do campo do cálculo, da economia jurídica, cheia de pormenores que terminam por trair a condição originária aporética da hospitalidade. Haveria, então, uma possibilidade de transgredir a lei da hospitalidade tradicional, jurídica, através de uma Lei da hospitalidade incondicional que tensionaria tudo, empurraria os limites e transgrediria o direito como um dever. Dessa forma, estas duas leis são hierárquicas e assimétricas. A Lei da hospitalidade, maiúscula, está acima das leis, minúscula. As leis da hospitalidade (do direito, por exemplo), deixariam de serem leis se não fossem guiadas ou inspiradas pela hospitalidade incondicional.

As leis da hospitalidade são sempre uma traição diante da experiência singular no campo da justiça, como já observamos. Um ato de controle diante do novo caminho exposto pela incondicionalidade que ousa não se adaptar a uma estrutura jurídica condicionada. Para agir num ato de hospitalidade se trairia em dois momentos potenciais: pode-se trair o direito e suas condicionalidades e noutra, trair a própria Lei da hospitalidade, positivando-a criando caminhos legais generalizantes, estamos nos afastando dela, em sua experiência sem sensação. E a *aporia* fundante dela é justamente esta: uma Lei sem poder, sem força de lei, mas que guarda em si tudo, inclusive a violência, o acolhimento, um ato de carinho, ou não. É a Lei aberta ao infinito e repete-se isso quantas vezes forem necessárias. Reforçar e martelar na mente daqueles que tendem a querer aprisioná-la. Esta Lei é rebelde e sua essência é estar constantemente fugindo das leis. Mas que nós nos mantenhamos vigilantes para que estas leis corram sempre atrás da Lei e de sua rebeldia. Com efeito, a positivação da Lei é uma traição paradoxalmente necessária.

A contradição entre o campo do infinito e do finito, do incalculável e do calculável. Toda lei jurídica, enquanto norma, tende a criar um espaço calculado de legitimidade. Essa criação faz parte da relação mística que Derrida percebe que existe no direito. Por esse motivo, a Lei da hospitalidade, ou seja, a hospitalidade incondicional, sem abreviações, não pode ser captada por qualquer regra, não é tematizável, não é fixa ao tempo, é do campo singular do julgamento. Qualquer tematização não deixa de ser uma mera captura do ser da hospitalidade no tempo, como uma fotografia de uma única aparição. O tempo congelado num papel, que serve como retrato de um momento da hospitalidade. Por isso as leis da hospitalidade, escrita em minúsculo, são as leis que seguem o princípio da Lei maior. Porém,

tal qual um conjunto matemática, o conjunto B, das leis, jamais será maior que o A, da Lei, pois B é necessário de A.

Por isso, essa configuração dúbia da hospitalidade, apresentada em duas leis, forma uma antinomia, uma contradição entre seus princípios trazendo uma insegurança tanto ao campo jurídico quanto ao campo da justiça na visão derridiana. E este parece ter sido a forma com que a hospitalidade tem sido tratada ao longo do tempo em diversas tradições filosóficas, sejam as greco-romanas ou judaico-cristãs.

Dito de outra forma, haveria *antinomia*, antinomia insolúvel, antinomia não-dialetizável entre, de um lado, A lei da hospitalidade, a lei da 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 condicionados condicionais, tais como os definem a tradição Greco-latina, mais ainda a judaico-cristã, todo o direito e toda a filosofia do direito até Kant e em particular Hegel, através da família, da sociedade civil e do Estado. (DERRIDA, 2003. p. 69)

A Lei da hospitalidade incondicional é, então, uma grande crítica a todo um sistema tradicional metafísico, ético, político e jurídico. Sua inclusão e exclusão sempre nos escapam, mas seu rastro de destruição denuncia os caminhos tortuosos dos campos da condicionalidade e dos momentos de decisão. Sempre que há um julgamento, há o desesperado desejo do decidível trabalhando sobre o indecidível. Mais um caminho aporético traçado pela Lei maior da hospitalidade. Por isso o singular Lei e o plural leis da hospitalidade.

O paradoxo maior é quando se percebe que a Lei é uma forma da lei, é uma expressão da lei e uma das formas das leis. Elas podem estar contidas no direito mesmo desejando sua singularidade, mas a traição do direito, o ato de perjúrio presente nele e ao mesmo tempo seu desejo ditatorial sobre sua própria origem pode fazer com que um ato de hospitalidade se transforme em delito. A Lei que é fora-da-lei. Pensemos, como exemplo, alguém que se recusa a seguir as regras da hospitalidade local e se aventura a acolher imigrantes refugiados. Esta corre o risco de se apresentar para as leis do campo jurídico como um delinquente em um ato de transgressão da hospitalidade em nome da hospitalidade. Isto é o delito de hospitalidade. Um absurdo caminho encontrado no cálculo jurídico para tornar a grande Lei da hospitalidade incondicional uma fora-da-lei. Fora dos limites do campo perpetrado pelo poder da força de lei em uma rigorosa economia jurídica. É o momento que o direito trai a justiça.

Neste sentido, Derrida propõe que entendamos a hospitalidade em seu sentido amplo, incondicional, aberto a qualquer possibilidade e imprevisibilidade. Na medida em que ela se

abre a tudo, está sujeita a tudo, todas as consequências advêm dela. Mas quando se criam regras e leis a partir da hospitalidade incondicional, o que podemos fazer é apenas apreender um momento no tempo e criar esta lei jurídica. Ela escapa para se tornar presente. Como um líquido que passa por nosso corpo, deixando suas marcas nas roupas, mas não se mantendo estático. Essa apresentação fenomenológica nos impele à reformulação da ética, compreendendo-a como acolhimento.

Para Bernardo (2002, p.339), Derrida propõe que somente numa cultura da ética do acolhimento ocorreria o desligamento dos modelos que estabilizam a realidade, como a ideia de verdade, a *Alétheia* grega, que carregaria consigo um sentido de conhecimento da realidade em si, pois seria somente na incondicionalidade que se concebe a promessa num por vir. Só uma ética da hospitalidade incondicional no acolhimento do outro estaria aberta às imprevisibilidades e não exporia ou inventaria um moralismo controlador das ações do outro. O que se entende por solidariedade é fruto de uma relação paradoxal que tem sempre em mente este seu princípio ético originário, o outro, o preenchimento do visitante que invade nossa casa e questiona aquilo que se dava com aparente normalidade. Somente esta ética do acolhimento estaria apta a repensar o Estado-nação e todos os seus paradigmas que condicionam a hospitalidade.

3.5 A hospitalidade é acolhimento e a justiça *im-possível*.

Como vimos, o pensamento de Emmanuel Lévinas influenciou parte dos caminhos que a desconstrução traça, pois volta os conceitos para suas hipérboles, fazendo com que Derrida associe a hospitalidade com o acolhimento. Se a hospitalidade é um ato intencional para o acolhimento do outro, essa decisão englobaria todas as possíveis e impossíveis relações que poderiam advir. Estas proposições remetem à subjetividade do sujeito que nomeia de passagem o acolhimento. A hospitalidade incondicional é uma *desnudação* a pele exposta, uma exposição, um oferecimento a carícia, mas também ao imprevisível da vulnerabilidade. Nesse sentido, Derrida alega que “a consciência de si é uma separação, mas não uma negação do ser no qual se separa, mas que está sim aberto ao acolhimento. O sujeito é um hóspede” (DERRIDA, 2015. p. 72).

A *ipseidade* não possui uma *arché*, um princípio ou uma identidade, ao contrário, é pura resposta ao outro. Se ela não é uma substância não carrega um sentido próprio, embora seja algo que a torna singular e diferente das demais é fruto da exposição ao outro. Como no caso da soleira da porta de um lar que representa o potencial instantâneo de chegada do outro em sua imprevisibilidade. O limiar da porta já indica um princípio de abertura ao encontro na

ipseidade. Trata-se do ser-hospede e do ser-refém na sua subjetividade em completa responsabilidade pelo outro. Estou aqui respondendo ao próximo no paradoxo da proximidade em meio ao abismo que me separa do outro. O ser-refém é a inversão do processo de acolhimento. É quando sou agora impelido a uma resposta, a uma participação do meu *eis-me aqui* no mundo. Ou como Derrida (2015, p. 73) se refere:

Que faz então a fórmula “O sujeito é refém”? Ela marca uma escansão, uma pontuação forte no avançar de uma lógica da *substituição*. O refém é sobretudo alguém cuja unicidade sofre a possibilidade de uma *substituição*. Ele sofra esta substituição, ele é aí sujeito assujeitado, sujeito submetido no próprio momento em que ele se apresenta (“eis-me aqui”) na responsabilidade pelos outros. [...] E se a eleidade do terceiro marca sempre – lembremo-nos – o nascimento da questão ao mesmo tempo que o “é preciso” da justiça, a palavra “questão” encontra-se agora submetida à situação do refém: o sujeito é refém enquanto ele é menos “questão” do que “em questão” [...] O hóspede é um refém enquanto é um sujeito colocado em questão, obedecendo (portanto sitiado), perseguindo no próprio lugar em que ele tem lugar, lá onde, emigrado, exilado, estrangeiro, hóspede sempre, ele se encontra domiciliado antes de eleger domicílio (DERRIDA, 2015. p.73).

A virada para a perspectiva do outro o expõe como novo ponto de alteridade. Desta forma, se tem no *eis-me aqui* uma alternância no protagonismo da questão, por isso constantemente nos remetemos ao estrangeiro como aquele ser em questão que nos expõe ao diferente e ao mesmo tempo nos deixa refém desta chegada absoluta que reverbera em infinitas possibilidades e revela o paradoxo de qualquer previsão. A *ipseidade* tem em sua genealogia a rede imbricada da hospitalidade que guarda nela mesma a aporética relação semântica do hóspede, *hospis*, *hostis*, o sentido do si-mesmo do controle e da noção de propriedade que se emaranha nesse vizinho que é a hostilidade. As ambiguidades das relações sociais, em nenhum momento negadas por Kant, em Derrida são um mote para esta nova posição. Abertura ao desconhecido que se impõe nas relações em que o encontro com o outro em sua imprevisibilidade limítrofe constrói a hospitalidade de forma incondicional.

A Lei da hospitalidade vista através do cenário do infinito não pode ser palpável e capturada pelo tempo, pois expõe as dúvidas sobre a possibilidade de se estabelecer um laço jurídico ou práticas políticas a partir dela. Pensamos com Fernanda Bernardo (2005, p. 182), para quem a política justa deve estar ligada ao *Sim* ao estrangeiro, aquele sim originário, ao outro absoluto, que faz o direito repensar a conservação da ordem e ir em direção da justiça. Importante lembrar que em Derrida a justiça é *indesconstruível* e é distinta do direito. E no fim a desconstrução é a hospitalidade e é também a possibilidade de justiça. Sempre tomando muito cuidado com o verbo ser, por isso o seu destaque em itálico, não o interpretando aqui como uma neutralização conceitual ou proximidade da coisa em si, mas sim como uma

apresentação da hospitalidade que se esvai momentaneamente em sua singularidade. Ela é hospitalidade em acolhimento e em hostilidade.

Para Dardeau (2013, p. 405) a justiça em Derrida é a relação com o outro baseada no respeito à singularidade e ao mesmo tempo com o entendimento de que é impossível termos acesso a ela. Portanto, ocorre como em Lévinas uma inversão da mesmidade para a alteridade. A inversão está em questionar se a questão primordial está em deixar o outro ser ou se a mera relação com este outro manifesta uma interpelação primordial e um chamado originário que movimenta a ética. É como se pensássemos na independência de alguém, nesse ato de liberdade, antes de tudo, quando nos direcionamos a esse outro e o interpelamos. Mas só de aceitarmos sua condição significaria que já acolhemos uma existência prévia, sua compreensão é inseparável da sua invocação. A inversão se dá porque a singularidade não é entendida mais somente pelo eu, mas sim pela invocação dele na exterioridade. A linguagem primeira é o acolhimento de como o outro se apresenta ao eu em sua exterioridade, fugindo da ideia de como ele o pensa e o vê. Propõe-se observar, aqui, a exposição do rosto como uma epifania. Este movimento inaugura a ética que questiona a razão tradicional, pois retira a soberania do eu e a inverte na alteridade sem neutralizá-la. Ou como Emmanuel Lévinas trata a relação primordial com o outro, é o surgimento da ética, mas a justiça é a chegada de um outrem, que se expõe como este terceiro como responsabilidade recíproca para todo o outro:

É isto a 'visão' do Rosto, e se aplica ao primeiro que aparece. Se ele fosse meu único interlocutor, eu só teria tido obrigações! Mas não vivo num mundo onde só há um 'primeiro a chegar'; sempre há no mundo um terceiro: ele também é meu outro, meu próximo. Por conseguinte, importa-me saber qual dos dois passa à frente: um não é perseguidor do outro? Os homens, os incomparáveis, não devem eles ser comparados? Neste caso a justiça é, pois, anterior à assunção do destino do outro. Devo emitir juízo ali onde devia antes de tudo assumir responsabilidades. Ali está a origem do teórico, ali nasce a preocupação com a justiça que é fundamento do teórico. Mas é sempre a partir do Rosto, a partir da responsabilidade por outrem, que aparece a justiça, que comporta julgamento e comparação, comparação daquilo que, em princípio, é incomparável, pois cada ser é único; todo outrem é único. (LÉVINAS, 2010 p.130-131.

Em Lévinas, a justiça é outrem que participa nesse mesmo nível ético e político. Só há a justiça por vir com este terceiro, inaugurando-se também aí o político. Derrida bebe nesta fonte levinasiana e indica que se sou exterioridade ao outro me abro totalmente a ele e o sou ao mesmo tempo. No entanto, outro alguém me expõe novamente a alteridade e me torna também responsável por ele. A justiça seria este terceiro que me expõe a responsabilidade infinita para com todo outro.

Mas, embora o dever fundamental do Eu e o direito do Outro sejam o resultado dessa responsabilidade original, um 'terceiro' logo entra em cena.

No mundo social, meu semelhante está diante de seu próprio semelhante que também está próximo de mim; o Outro se torna um ‘eles’, e um limite à responsabilidade deve ser introduzido para resolver as demandas conflitantes. [...] As demandas conflitantes impostas sobre mim pelo Outro e pelo terceiro requerem comparação, cálculo e ponderação, os procedimentos de raciocínio, justificação da lei. (DOUZINAS, 2009. p. 358)

A singularidade do outro entra nos cálculos jurídicos como numa balança. Ele é medido e dosado por uma generalização comum que tematiza as leis e que o compara aos outros. Por esse motivo Douzinas, apoiando-se em Lévinas, nos lembra que toda a ponderação é necessária na hora de se reduzir a singularidade, pois isto constitui inevitavelmente num ato de injustiça e toda decisão do cálculo é de certa forma violenta. Desta forma, os direitos humanos pensados sobre a ética da alteridade trabalham sobre esse limiar paradoxal que inspira uma nova formação, pois “São, ao mesmo tempo, a criação desse primeiro dever ético fundamental e a distorção do imperativo moral, um reconhecimento da singularidade do Outro que, entretanto, revela a necessidade de acomodar os muitos”. (DOUZINAS, 2009. p.358).

Em Derrida, também se nota que se para com violência a violência do outro. O terceiro surgiria como um mediador da vertigem violenta que ocorre na ética primeira, na relação com a alteridade. Daí a justiça ser o primeiro perjúrio, pois ela nega essa pureza inicial ou a atinge. Derrida inclusive diz com palavras fortes que é um “Intolerável escândalo: mesmo se Lévinas não o tenha dito jamais assim, a justiça perjura como ela respira, ela trai a ‘palavra de honra original’ e só acredita no perjurar, abjurar, injuriar” (2015, p.51). Este terceiro também participa do nível ético e é por ele que se instauram as leis. É por ele que se dissemina a responsabilidade pelo mundo e se refere às injustiças que o perpassam. Não se trata de dizer que somos responsáveis diretos por tudo que ocorreu no passado ou a nossa volta, mas de que nos olhares dos terceiros, sim, respondemos certo olhar que se chama humanidade em sua universalidade, e por isso temos responsabilidade quanto ao movimento da hospitalidade como acolhimento.

Derrida nos expõe este perjúrio originário e nos lembra seu compromisso para com a justiça, lembrando sempre que esta justiça não é tematizável e que toda vez que a encontramos estamos traindo-a se tentarmos neutralizá-la. A *aporia* fundante está nesta singularidade que faz com que o julgamento genérico do direito seja uma possibilidade e uma impossibilidade de justiça, mas que diferentemente da desconstrução tem a tendência de esquecer suas origens violentas em seu ato performativo. Este terceiro tende a generalizar e negar a singularidade que se dá na justiça da experiência infinita. A teoria política tradicional por vezes tende a querer harmonizar e prever os encontros e isso retira a espontaneidade da

chegada do outro. Deve-se pensar, então, em um modelo jurídico-político que se intrometa o mínimo possível nessas relações e que pense através de um elã infinito. Não se trata de uma entrega total ao outro, mas em uma compreensão que qualquer deontologia é uma forma de controle do outro.

Em *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort* (1997, p. 42) esta nova justiça se volta ao outro e constrói novos paradigmas voltados para o im-possível entre suas possibilidades. Esta hospitalidade não seria uma ética como as outras. Ela é do “*ethos*”, é hábito do saber da casa, da relação com o familiar, com o lar, uma maneira de se direcionar ao si e ao outro. A ética da hospitalidade é coexistente a experiência da hospitalidade. O estar em casa, *em-si*, a ipseidade, supõe um acolhimento ou uma inclusão do outro, e este encontro por vezes foi controlado e condicionado de diversas formas, a própria história da hospitalidade foi mostrando uma perversão sempre possível na “Lei” da hospitalidade e as “leis” jurídicas que tendem a lhe limitar.

A ousadia de Jacques Derrida em estabelecer uma pré-ética, nova ética, ou simplesmente ética do acolhimento que se confunda com uma hospitalidade incondicional vai se mostrando ao longo desta dissertação como uma atitude que serve de movimento inspiratório para o político. Na medida em que Derrida expõe a hospitalidade como acolhimento, a pergunta o que é acolhimento? Quem está em acolhimento? Subverte-se de maneira ousada, justa, e compactuando com a desconstrução do todo um paradigma que sustentava as arbitrariedades que colocavam em jogo o direito a hospitalidade.

Numa perspectiva imbricada percebemos que entre a hospitalidade, o acolhimento a justiça e suas não tematizações, transformadas em hiper-conceitos, nos expõem em suas incondicionalidades a uma ética pré-originária que denuncia todos os movimentos futuros do campo político. Neste sentido, todos eles, usando o presente do indicativo do verbo ser, *são* contextos semelhantes que indicam um rastro que deve servir como norte impossível do movimento justo do político. São por isso termos sinônimos na filosofia de Derrida, insubordinados, abertos, infinitos e por isso palavras rebeldes que desconstroem tudo o que vêm pela frente.

3.6 O paradoxo da hospitalidade como paradigma dos direitos humanos.

As críticas de Derrida ao procedimento filosófico tradicional e sua dificuldade de interação com o outro revelam aos direitos humanos a detecção de um rastro ético paradigmático e a falta de um mundo “real”, como coisa em si, puro e cognoscível.

Construído em diversas possibilidades, se pensarmos nos direitos de forma relacional, numa ligação de um direito a outro, que também tem exercício no meu direito, voltamos a um duplo genitivo, o direito *do* outro precede o meu. O direito deste outro me chega primeiro, antes da formulação da minha identidade, já que somos seres acolhidos pelo outro. Os direitos sempre emanam dele para depois virem a mim. Daí minha obrigação, minha responsabilidade originária perante a figura do outro.

Trabalhar neste limiar da essência e não-essência parece ser outro caminho paradoxal que serve de norte aos direitos humanos que são construídos, nessa visão derridiana, dentro deste processo de interação mútua e não simétrica como pré-origem da ética. Este outro, estranho, estrangeiro, não é mais compreendido no campo cognoscível, não pode ser dominado, muito menos é dialetizável. Ele é único, absolutamente singular, e por isso deve ser guiado por um pensar na justiça que se expõe na experiência aporética do caso a caso. A hospitalidade é este caminho que desmorona a realidade. Ou como diz Douzinas “Se existe algo verdadeiramente ‘universal’ no discurso dos direitos humanos, se algum traço metafísico sobrevive à sua desconstrução, isto talvez seja o reconhecimento da absoluta singularidade da outra pessoa e do meu dever moral de salvá-la e protegê-la”. (DOUZINAS, 2009. p. 354).

Segundo Costas Douzinas (2009, p. 362) a psicanálise divide o que chamamos de Eu em três partes fundamentais e encontra no trauma da separação materna uma violenta chaga na mente, fundando aí a subjetividade. Esse trauma está sempre à espreita no Eu e por vezes ressurge com sintomas violentos. Esse sofrimento foi comparado por Freud como um estranho que habitara a mente deste ser amedrontado que não sabe lidar com seus demônios. Desta forma, como analogia entre o Eu e o Estado-nação, o trauma causado pela separação no ambiente de acolhimento, entre o Eu e o Outro, se expõe na figura do estrangeiro refugiado e a forma simbólica do processo de exclusão, que reverbera, por vezes, em sintomas violentos como a xenofobia e o racismo.

Como o segredo maldito de Édipo trabalhado por Derrida em *Da Hospitalidade* (2003) o refugiado roga não ser esquecido em suas dores. Seu sofrimento é ao mesmo tempo grito silencioso que ecoa oculto em meio as nossas ações. A *tumba* de Édipo é segredo guardado por um herdeiro de Teseu a cada geração, mas suas palavras e histórias não devem ser esquecidas e permanece de forma sombria próxima a memória daquela cidade que o ajudou. A tumba aqui pode ser pensada como sua presença espectral, seu fantasma que precisa em algum momento de um pedaço de terra, a sete palmos para que seu corpo se torne dono de algo. O segredo do refugiado torna o acolhedor refém. Na medida em que este chega e revela a brutalidade do processo de acolhimento e como ele se dá. Sua chegada reconstrói as leis

internas, expõe suas violências, influencia criticamente no mito da soberania do ego e por vezes pode até implodir a constituição política das leis.

É sempre a situação do estrangeiro, também em política, vir como um legislador fazer a lei e libertar um povo ou a nação vindo de fora, entrando na nação ou na casa, no *chez-soi* que o deixa entrar depois de ter apelado a ele. É como se (e sempre um como se faz, aqui, a lei) o estrangeiro, qual Édipo, em suma – a saber, aquele cujo segredo guardado sobre o lugar da morte iria salvar a cidade ou lhe prometer a salvação pelo contrato [...], como se o estrangeiro, então, pudesse salvar o senhor e libertar o poder de seu hóspede; é como se o senhor estivesse, enquanto senhor, prisioneiro de seu lugar e de seu poder, de sua ipseidade, de sua subjetividade (sua subjetividade é refém). (DERRIDA, 2003. P. 109)

Este refugiado é um libertador do Eu em sua prisão corporal ou espectral da justiça nas condicionalidades jurídicas. O pensamento derridiano utiliza a questão de Antígona e Édipo para expor o paradoxo sempre condicional do estrangeiro. A sua chegada é sempre carregada pelo tempo verbal da condição. Na peça Édipo em Colona, as filhas choram por duas coisas: pelo pai ter escolhido morrer no estrangeiro e por este escolher ocultar sua tumba. Antígona chora por não poder fazer seu luto, ou como Derrida (2003, p.83) diz um luto do luto. O luto é finito, o luto do luto é infinito. O túmulo de Édipo poderia significar sua repatriação, mas esta não ocorre, segundo Derrida, é a morte de um estrangeiro como estrangeiro, em terras estrangeiras. Édipo é como o estrangeiro que aparece como um fantasma e revela as mazelas daquele local. Expõe também as notícias de outro lugar e no embaraço de seu pedido faz com que o nativo apele às leis locais. Estas por sua vez não o contemplam. Há algo maior que impele o conterrâneo a se apropriar do direito de escolher quem adentra aquelas terras. O estrangeiro, como Édipo, que em seu sofrimento perambula, expõe o absurdo desta questão. Será que somos senhores da nossa terra? E será que somos senhores de nós mesmos? A urgência do sofrimento deste outro que chega amaldiçoado pela vida, como os milhões de apátridas errantes no mundo, impõe-se de tal forma que faz com que as leis de hospitalidade condicionadas se tornem reféns deste encontro. Se elas não são alteradas, ao menos revelam sua violência objetiva. Seu mau caráter que se expõe nos momentos singulares de necessidade e mostram a negligência da generalização. É por isso que os direitos humanos em seu movimento igualmente singular, em busca de uma justiça não tematizável, servem como voz destes rostos expostos aos sofrimentos. Revelam consigo a violência das leis para com a grande Lei da hospitalidade incondicional que apenas tenta encarar este outro estrangeiro que pede refúgio e que chega sem avisar.

A ética da alteridade instaura e revela a intensa obrigação que temos diante do outro. A figura do refugiado é uma chaga no processo de auto-afirmação do modelo de

cosmopolitismo contemporâneo. Pensar os direitos humanos nesse contexto é nos manter focados em uma justiça que perceba essa nuance do outro. Onde seu simples olhar em sua experiência nos traz ao paradoxo da lei incondicional que se revela nessa chegada e faz com que percebamos a dor. Este estrangeiro é o outro pré-concebido pela política, pré-pensado e condicionado na figura xenofóbica que sequer tem a possibilidade de quebrar e se fazer repensar sobre ele mesmo. Ele já foi pensado, já foi tematizado previamente pelo sujeito jurídico.

Por isso os caminhos de um pensamento da desconstrução revelam o estranhamento perante o mundo exposto como tal. Em sua imbricada rede de construções políticas, jurídicas e conseqüentemente históricas, nos vemos obrigados a pensar em conjunto com a lei da hospitalidade e pensar uma mudança paradigmática aos direitos humanos. Na possibilidade de identificar certas urgências no pensamento. Certas violências que imperam a partir de determinados hábitos herdados. Como Derrida trabalha em *Da Hospitalidade*(2003):

A estranheza do encaminhamento que tentamos – nisso também estamos constrangidos por uma espécie de lei. Esta lei poderia ser descrita como um cruzamento de línguas ou de códigos. De um lado, nós empurramos as coisas num sentido de formalização geral e abstrata, por vezes interrogando ‘nossa’ história, notadamente por meio dos textos literários ou filosóficos; de outro, alguns exemplos, entre tantos e tantos possíveis, nos dão acesso ao campo das urgências atuais, políticas e mais do que políticas (porque aí entram o político e jurídico). Mas essas urgências não apenas atualizam estruturas clássicas. Elas nos interessam e nós as tomamos tendo em vista aquilo que parecem, a partir delas mesmas, desconstruir essas heranças ou as interpretações prevalentes dessas heranças. (DERRIDA, 2003. p. 121).

A forma com que o cosmopolitismo vivido no modelo de Estado-nação atual está sugere uma aterrorizadora herança em relação ao estrangeiro, ao apátrida, ao refugiado. Como que numa energia quase psicanalítica que se indispõe no agir com o outro, reinando em meio ao medo do absoluto. Como na ética kantiana, este estranho pode hostilizar todo um *ethos* e mexer com as identidades. Negar o refugiado parece ter sido um dos caminhos no modelo de Estado-nação. Parece ser dever do pedinte de refúgio se encaixar nos modelos impostos, ou seja, estar em uma pré-condição até para ser o outro. Até sua dor deve ser calculada ao ponto de se padronizar nas expectativas de acolhimento. Há um aniquilamento da dor deste outro, no campo jurídico, há uma incapacidade de sentir a singularidade e a particularidade do caso a caso.

Por último, esse outro, este estrangeiro revela seu ato de sequestro quando nos faz refém de seu momento de chegada e se joga diante de um modelo jurídico e o questiona, exige uma atitude dele e revela sua maquiagem paradoxal. Um simples pedido de asilo

político pode revelar toda a violência oculta por detrás do sistema calculista do direito. Atos jurídicos não se movimentam sozinhos, precisam de mãos, pés, papéis e canetas, mas, sobretudo de rostos, nomes e na hora que eles se expõem ao olhar sofrido do estranho absoluto, dão margens à Lei da hospitalidade. O olhar deste outro em seu rosto singular expõe suas mazelas e quando tem a oportunidade pode cativar o mesmo, ou ao menos denunciar a apatia das leis. Obviamente nem todos são tocados, a lógica binária e exclusória é fruto de um processo complexo que se faz em doses de retroalimentações diárias, mas o chamado à responsabilidade pré-originária está ali posto, oculto, maculado, mas está presente na relação.

É por isso que parte dos tribunais tenta não dar voz e nome aos indivíduos que buscam refúgio, pois os descaracteriza, retira deles sua história, sua singularidade e sua assinatura. Torna-os números sem sentimentos e memória. Talvez seja necessário manter o pensamento firme a uma ética da hospitalidade e aos direitos humanos como princípio originário, anárquico que revela o caráter por vezes vil do Estado-nação. Estes casos jurídicos tendem a objetificar o outro que chega a pedido de refúgio. É como se ele fosse uma entidade quase-humana que necessita apenas de sobrevivência e que suas condições limites dependem de certa benevolência. Até Kant diria que não se pode pensar em mera filantropia. Ele prevê isso no seu terceiro artigo definitivo da Paz Perpétua. Perde-se neste modelo jurídico tradicional a possibilidade de se pensar o Eu através do outro e conseqüentemente abdica-se dos direitos humanos.

Quando estes outros absolutos são tratados pelos princípios éticos do direito que preza por uma soberania do Eu, revelando a condição de quase-ser, como objetos, ou seja, como uma intermitência do humano, expondo os cálculos violentos que estão por detrás de uma força de conservação de um determinado costume jurídico, mesmo quando este se dispõe a ajudar esse outro, vemos que temos um problema de *origem* no jurídico:

Podemos concluir que respostas jurídicas ao refugiado indicam sua verdadeira natureza. A falta de comunidade e a total ausência dos direitos transformam o refugiado no Outro ameaçador total e absoluto. Distante do abrigo da família e do grupo e fora da proteção da lei, o refugiado é reduzido a um estado de humanidade nua e abstrata, um exemplar da natureza humana universal antes de se tornar concreto por meio da ação individualizadora da comunidade e do efeito equalizador da lei. O refugiado é tão radicalmente diferente de nós, que nenhuma semelhança pode ser encontrada ou equivalência construída. É o símbolo da diferença como tal; representa nada além de sua própria individualidade absolutamente única que, desprovida de todo reconhecimento ou proteção, é tão fatal quanto a morte é totalmente singular. O refugiado é um símbolo ameaçador da totalização da diferença e da negação da afinidade e aponta para aqueles domínios os quais a civilização não pode modificar e tem tendência de destruir. (DOUZINAS, 2009. p. 370)

As críticas de Douzinas e de Derrida são anti-metafísicas, contudo, persistem em certo vazio quanto às possibilidades de sua efetivação no cosmopolitismo kantiano, mas a força rebelde dos direitos humanos pode estar justamente nesse poder crítico à metafísica, transgredindo-a, renovando-a, fugindo de uma natureza humana que pende à apatia e que esconde as relações perversas de poder que existem nos processos de exclusão político-sociais. Usar a desconstrução nos permitiu refletir sobre essa desgastada subjetividade com pretensões universais.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

As duas leis que discutimos ao longo da dissertação marcam a antinomia necessária para que a hospitalidade não se mostre pervertida tanto nas suas condicionalidades quanto nas suas incondicionalidades, pois abertura é possibilidade tanto de acolhimento quanto de violência, uma lei incondicional que não se atenha a esta questão corre o risco de desaparecer nos imaginários campos das utopias. É precisamente o pensar sobre o im-possível que passa a movimentar a hospitalidade enquanto direito humano, também o positivando, mas não de forma ingênua e muito menos de uma forma que se privilegie um dos pólos, como o parasitismo estrangeiro presente no cosmopolitismo kantiano.

Não se pode trabalhar nos extremos. Os políticos amam estes caminhos fáceis de manipular que constroem uma atmosfera de medo e controle. A hospitalidade é isso também, mas não somente isso. Tentemos manter um apelo à antinomia das leis, aos caminhos de inspiração e expiração que elas podem proporcionar. Caminhar pelos paradoxos pode parecer relativista, niilista, amplo e por vezes até vago, mas é um caminho sinuoso que nos leva a maiores concepções do humano. No exato momento que imaginamos uma condição ao qual não se espera nada do outro em seu processo de acolhimento, não nos surpreendemos com mais nada. Pois apenas a chegada do outro já é um elemento de surpresa. Seu olhar inicial já é uma exposição da ipseidade ao mundo. O estrangeiro é aquele que se desloca mostrando ao mesmo que o mundo é mais vasto do que parece, que existem diversas formas de se dizer, pensar e sentir a mesma coisa. Este outro é outra língua que questiona o nosso domicílio e nos *exapropria* do nosso lar.

Derrida (1997) propõe que a lei da hospitalidade repense o político, portanto um cosmopolítico que fuja da soberania dos estados-nações. A antinomia nos constitui para além do político, porque não somos somente políticos, definidos, somos seres em constante transformação. É necessário se ajustar para além desse modelo de político-jurídico que se resume aos códigos binários opositivos, deve-se se ajustar a uma ética anterior, pré-originária. Não há hospitalidade cosmopolítica, ela não vigora universalmente. Não é suficientemente cosmopolítica é por isso que o próprio título já denuncia que é preciso mais um esforço. Uma política – mesmo que voltada aos direitos humanos e bem intencionada – que se esquece de sua origem na hospitalidade é uma política que se perde em seu âmago totalitário, egocêntrica e se distancia da justiça, muito embora possa ser justa, no justo cumprir das leis. Por vezes se mostra conflituosa e faz com que a hospitalidade pura se torne delituosa, fora-da-lei, torna um ato de acolhimento e carinho num ato criminoso.

Esta dissertação se propôs a fazer uma análise crítica da hospitalidade no cenário internacional nos moldes atuais. Para além de se pensar a hospitalidade como mero direito a ser positivado, nos apoiamos em Jacques Derrida, para pensá-la como um princípio ético que movimenta o campo jurídico. Por esse motivo nosso estudo se propôs a repensar as categorias da hospitalidade e remodelá-las para uma nova abertura ao incondicional. Esse caminho nos mostra uma forma de se pensar os direitos humanos como ética da alteridade que acolhe os estrangeiro, os apátridas, os refugiados, os outros em geral. Pessoas violadas de alguma forma pelo Estado-nação, que se vê como braço direito de um intenso processo filosófico que na própria metafísica já encontra dificuldade de compreender o outro. Sendo assim, pensamos que é papel dos direitos humanos teorizar sobre novas realidades.

A *différance* é também a urgência, o imediato, a singularidade do pedido de acolhimento. A lei incondicional que acolhe a todo recém chegado se inscreve no mundo de forma condicionada, instituída, regulada nas leis da hospitalidade. Esse é o momento de pervertibilidade, a justiça e o direito não andam de mãos dadas, não são a mesma coisa, e por vezes tem objetivos distintos. Um deles é voltado à singularidade do outro, já o segundo tem o compromisso consigo mesmo, instaurando em seus atos performativos a realidade justificada e condicionada a mera legalidade. As violências proporcionadas por esta metafísica que se instaura na política e no direito inspiram o Estado-nação e mostram que seu cosmopolitismo é limitado e enfraquecido pelo desejo de controle sobre o estrangeiro.

A grande lei da hospitalidade incondicional é um idioma também jurídico, para ser efetiva ela também exige uma certa positivação e sua pervertibilidade, sua aporia, se dá nesse momento de distinguir hóspede de parasita. Para Bernardo (2002b), a grande dificuldade é compreender estes paradoxos da hospitalidade, observando suas contradições e suas exigências, ajustá-la imediatamente, perjurando, mas instaurá-la numa condicionalidade jurídica que esteja atenta a isso, a estas brechas, numa rigidez flexível, em leis que estejam voltadas para a Lei da incondicionalidade.

Em suma, como se traduz esse desejo de hospitalidade? Tal qual Derrida, não trazemos respostas prontas. Muito menos acreditamos que este é o papel de uma dissertação que visa teorizar sobre um problema tão amplo e ao mesmo tempo singular. Mas esta pergunta pode ser o norte para a continuidade deste trabalho em pesquisas futuras que busquem examinar a aplicabilidade do espírito das leis no território brasileiro e no direito internacional. Se nos dermos conta é possível identificar, em conjunto com o pensamento da desconstrução, o comportamento jurídico também da nossa historicidade latino-americana e nosso pensamento de colonizado. Como esta metafísica que exclui o outro se aplicaria as

condições próprias que temos no Brasil? Como os estrangeiros, refugiados, apátridas, perseguidos políticos do nosso próprio continente respondem às violências e exclusões concretas de um cálculo jurídico localizado? Partimos do pressuposto de que nossa pesquisa amplia o cenário interpretativo acerca da hospitalidade enquanto teoria dos direitos humanos. Muito embora haja estudos que se preocupam em discutir a questão dos estrangeiros, dos apátridas, dos refugiados, percebemos que poucos se atrelam especificamente à questão sobre o ponto de vista teórico-especulativo. Por isso identificamos aqui que esta pesquisa pode corroborar com posteriores estudos empíricos, pois condensamos aqui material suficiente para que outros pesquisadores possam se apoiar nas interpretações derridianas para estudos de casos.

Em tempos cada vez mais obscuros, onde o conservadorismo parece ganhar mais força, os direitos humanos aparecem como um ânimo de resistência aos atos voluntários que identificam estes estrangeiros como ameaça constante ao *status quo*. Ainda não vivemos no Brasil sobre a mesma égide violenta perante os refugiados que a Europa, Ásia e África estão passando, não nas mesmas proporções, mas vemos cada vez mais um cenário desolador nas políticas públicas que visam cada vez mais transformar nossos vizinhos em estranhos ameaçadores. Não cabe aqui citarmos situações específicas, mas podemos sentir o cheiro da xenofobia que paira em alguns grupos que migram para esta América-latina colonizada e que se expõem nos gritos de alguns protestos.

A lei nº 13.445 de 24 de maio de 2017 (BRASIL, 2017) conhecida como nova lei de migração se mostrou um avanço interessante, pois colocou o Brasil mais próximo das convenções internacionais que tentam diminuir a distância jurídica que existe entre as aspirações teóricas e práticas, dando também mais segurança para os estrangeiros residentes, mas ao mesmo tempo estabelecendo formalmente todas as condições jurídicas necessárias para o acolhimento. Por outro lado, a simples aprovação da lei já fez emergir reações e protestos que cunhavam a ideia de que esta abertura iria de alguma forma trazer consequências negativas ao país. Se pensarmos na hospitalidade incondicional proposta por Derrida, estas leis ainda são passos bem pequenos para a consolidação de um ambiente acolhedor, mas a mera apresentação delas já causa um violento desconforto para alguns cenários políticos. Lembramos que esta hospitalidade não é conceituável pelo campo político e está sempre dialogando com os desejos de controle que a esfera jurídica e sua calculabilidade conservadora tenta impor. Por isso, há sempre um jogo de interesses por detrás da formação jurídica da hospitalidade e ao mesmo tempo isto faz com que nos distancieemos cada vez dela.

Desta forma acreditamos que esta pesquisa caminha em conjunto com os direitos humanos, que para nós, continuam então sendo a utopia do novo milênio. Não utopia, sem terreno, imaginada por Thomas Morus, mas como *u-topias* derridianas que traçam novos rumos entre os *im-possíveis* em meio a um mundo tão cansado de violências e negligências para com o outro. No processo originário de acolhimento *do* outro. Os direitos humanos se revelam também na hospitalidade que é sempre oriunda *do* outro. Terminamos aqui recorrendo mais uma vez a esse truque linguístico ensinado por Derrida: Se a hospitalidade é acolhimento, ela é ética pré-originária, e os direitos humanos seriam o limiar entre o possível e o im-possível. Não pronunciados em voz alta, mas pensados por analogia os direitos humanos são também acolhimento *do* outro.

REFERÊNCIAS

OBRAS DE JACQUES DERRIDA CONSULTADAS

- _____. **Adeus a Emmanuel Levinas**. Trad. Fábio Landa e Eva Landa São Paulo: Perspectiva, 2015.
- _____. **A escritura e a diferença**. Trad.: Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Pedro Leite Lopes e Perola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2009.
- _____. **Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar Da hospitalidade**. Trad. Paulo Ottoni. São Paulo: Escuta, 2003.
- _____. **Cosmopolites de tous pays, encore un effort**. Edição: Galilée (1997).
- _____. **Gramatologia**. Trad. Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 2013.
- _____. **Força de lei**. O fundamento místico da autoridade. Tradução: Leyla Perrone-Moises. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- _____. **Força de lei: o fundamento místico da autoridade**. Trad. Fernanda Bernardo. Porto: Campo das Letras. 2003.
- _____. **O animal que logo sou: (a seguir)**. Trad. Fábio Landa. São Paulo: Editora UNESP, 2002.
- _____. **On cosmopolitanism and forgiveness**. Trad. Mark Dooley e Michael Hughes. Taylor e Francis e-library, 2005.
- _____. **O direito à filosofia do ponto de vista cosmopolítico**. In: J. GUINSBURG (org). A paz perpétua: um projeto para hoje. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2004.
- _____. **Papel-máquina**. Trad. Evando Nascimento. São Paulo: Estação Liberdade, 2004b.
- DERRIDA, Jacques. In: ROUDINESCO, Elisabeth. **De que amanhã... diálogo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

DEMAIS OBRAS CONSULTADAS:

ACNUR, 2017. Último acesso: 27/01/2018. Disponível em:

http://www.acnur.org/t3/fileadmin/Documentos/portugues/BDL/Convencao_relativa_ao_Estatuto_dos_Refugiados.pdf?view=1

- AGIS, Domingo Fernández. **Tiempo, política y hospitalidad. Una reflexión desde Derrida y Lévinas.** ISEGORIA. Revista de Filosofía Moral y Política N.º 40, enero-junio, 2009, 191-202.
- BANGELMAN, J; VERMILYEA, J.; **The blind-spots of kantian hospitality.** Borderlands. volume 11. N.1, 2012
- BBC NEWS. Stichesremovedfromasylum protester. Último acesso: 27/01/2018. Disponível em: http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk_news/england/nottinghamshire/2949896.stm
- BERNARDO, Fernanda. A ética da hospitalidade, segundo J. Derrida, ou o porvir do cosmopolitismo por vir a propósito das cidades-refúgio, re-inventar a cidadania. **Revista Filosófica de Coimbra** – n.º 22, p. 421-446, 2002.
- _____. *Mal* de hospitalidade. In: Nascimento, **Evando (org).** **Jacques Derrida: Pensar a desconstrução.** São Paulo: Ed. Estação Liberdade. 2005. p.173-206.
- _____. Para além do cosmopolitismo kantiano:hospitalidade e "altermundialização" ou a Promessa da "nova Inter-nacional" democrática de Jacques Derrida. Coimbra. **Revista Portuguesa de Filosofia.** N. 61. Ano 2005b, p. 951-1005.
- _____. A ética da hospitalidade ou o *porvir* do cosmopolitismo. **Revista filosófica de Coimbra** – N. 20. 2001. P. 333-426.
- BOBBIO, Noberto. **A era dos direitos.** Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1992.
- BORGES, Gabriela. **Jacques Derrida e a ética: desconstrução como justiça.** 2016. 168f. Tese (doutorado). UFMG, Belo Horizonte, 2016.
- BOGÉA, Diogo. Derrida: aporias da subjetividade. **Revistas princípios.** Natal, v.21, n.36. jul-dez, 2014. p. 153-176.
- BERNARDO, Fernanda; JUNGES, Márcia. E.Lévinas – J.Derrida: pensamentos da Alteridade ab-soluta. In: Revista filosófica de Coimbra – n. 42. 2012. pp.585-604.BRASIL. **LEI Nº 13.445, DE 24 DE MAIO DE 2017.** Institui a Lei de Migração. Diário Oficial, Brasília, DF, 25 mai. 2017. Seção 1, p. 1.
- BRESOLIN, Keberson. Autonomia versus heteronomia: o princípio da moral em Kant e Levinas. **Conjectura: Filos. Educ.,** Caxias do Sul, v. 18, n. 3, p. 166-183, set./dez. 2013.
- BYRNE, Elanor. Trick questions: cosmopolitan hospitality. **Open Arts Journal.** Manchester, v.1, pp. 69-77, jun/set. 2013.
- CARVALHO, Luiz. Sobre a hospitalidade. In: Nascimento, **Evando (org).** **Jacques Derrida: Pensar a desconstrução.** São Paulo: Ed. Estação Liberdade. 2005. p.173-206.

- CONTINENTINO, Ana Maria Amado. **A alteridade no pensamento de Jacques Derrida: escritura, meio-luto, aporia**. Tese (doutorado) orientador: Paulo César Duque Estrada. – 2006. 216 f. [Confirmar se precisa indicar o orientador]
- COSTA, José André da. Jacques Derrida. Direitos humanos: "hiatos" entre direito, política e justiça. In: CARBONARI, P.C. **Sentidos filosóficos dos direitos humanos: leituras do pensamento contemporâneo**. Passo Fundo: IFIBE, 2013. p.91-116.
- DARDEAU, Denise. Aporias da justiça - entre Lévinas e Derrida. **Revista SapereAude** – Belo Horizonte, v.4 - n.7, p.397 – 1º sem. 2013
- DENCKER, Ada. **Hospitalidade e interação no mundo globalizado**. Revista Rosa dos Ventos, 5(I), p. 4-14, jan-mar, 2013.
- DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar. **A questão da alteridade na recepção levinasiana de heidegger**. Veritas: Porto Alegre. V.51. N.2. jun- 2006. p. 29-35
- FARIAS, André Brayner de. **A Hospitalidade desconstrucionismo e alteridade na filosofia do acolhimento de Derrida e Levinas**. Revista filosofazer. Passo fundo, n.38, jan./jun. 2011.
- FOLSCHEID, Dominique; WUNENBURGER, Jean-Jacques. **Metodologia Filosófica**. Trad. Paulo Neves. 3ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- FOX, Melodie J. ; REECE, Austin. The impossible Decision: Social Taggins and Derrida's Deconstructed hospitality.**RevistaKnwol**. N.4. 2013.
- FREIRE, Maria Continentino. **Escritura: desconstrução da linguagem em Derrida**—~~Maria~~ Maria Continentino Freire; orientador: Paulo Cesar Duque Estrada. – 2010. 81 f.
- GIESEN, K.G. O hiato entre a justiça e a ética políticas: a cosmopolítica de Jacques Derrida. **Discurso (32)**, 2001. pp.85-112.
- GIL, A. C. **Métodos e técnicas de pesquisa social**. São Paulo: Atlas, 1994.
- HERMANN, Nadja. **Hermenêutica e educação**. Rio de janeiro: DPEA, 2002.
- HÖFFE, Otfried. **Immanuel Kant**. Trad.Christian Viktor Hamm e Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- HUGGLER, Jørgen. **Cosmopolitanism and Peace in Kant’s Essay on ‘Perpetual Peace’**.Published online: 9 December 2009. Springer Science Business Media B.V. 2009
- HUTCHENS, B.C. CompreenderLévinas. Trad.Vera Lúcia Mello Joscelyne. Petrópolis: Editora Vozes.2009
- KANT, Immanuel.**A paz perpétua. Um projecto Filosófico**. Trad. Artur Morão. Covilhã: Lusofia:press, 2008.
- _____. **Filosofia da História**. Trad. Cláudio J. A. Rodrigues. São Paulo: Ícone, 2012.

- _____. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2007.
- _____. **Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita**. Trad. de Rodrigo Naves, Ricardo R. Terra, 3ed, São Paulo: Editora Martins fontes. 2011
- _____. **Rumo à paz perpétua**. Trad. De Heloísa SarzanaPugliesi, São Paulo: Editora ícone, 2010.
- KLEIN, J. T. **Kant sobre o progresso na história**. Florianópolis v.12, n.1, p. 67 – 100, Jun. 2013.
- _____. **A Resposta Kantiana à Pergunta: Que é Esclarecimento?**. Florianópolis v. 8, n. 2 p. 211 - 227 Dez 2009.
- LAKATOS, Eva Maria; MARCONI, Marina de Andrade. **Fundamento de metodologia científica**. São Paulo: Atlas, 2007.
- LEVINAS, E. **Entre Nós: ensaios sobre a alteridade**. 5. ed. Petrópolis-RJ: Vozes, 2010. Tradução de PergentinoPivatto (coordenador), Evaldo Antônio Kuiava, José Nedel, Luis Wagner e Marcelo Luiz Pelizzoli.
- LIMA, Francisco. As condições de possibilidade de efetivação da paz perpétua segundo Kant. Revista Opinião Filosófica. Porto Alegre, v. 1, n.2, p.118-133, jul/dez. 2010.
- LIMA, Telma; MIOTO, Regina. **Procedimentos metodológicos na construção do conhecimento científico: a pesquisa bibliográfica**. Rev. Katál. Florianópolis v. 10 n. esp. p. 37-45 2007.
- LOBO-HADDOCK, Rafael. Derrida e a oscilação do real. **Revista SapereAude** – Belo Horizonte, v.4 - n.7, p.25-46 – 1º sem. 2013.
- MENESES, Ramiro. **A Desconstrução em Jacques Derrida: o que é e o que não é pela estratégia**. UniversitasPhilosophica 60, ano 30: 177-204, 2013.)
- MINISTÉRIO DA JUSTIÇA. Refúgio em números. 2017. Último acesso: 27/01/2018. Disponível em: http://www.justica.gov.br/news/brasil-tem-aumento-de-12-no-numero-de-refugiados-em-2016/20062017_refugio-em-numeros-2010-2016.pdf
- MORGAN, Diane. **Trading Hospitality: Kant, cosmopolites and commercium**.Edinburgh University Press: Paragraph 32:1 (2009) 105–122.
- NADAI, B. **Progresso e moral na filosofia da história de Kant**. 2011. 306 f. Tese (Doutorado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.
- NASCIMENTO, Evando (org). **Jacques Derrida, pensar a desconstrução**. Trad. Evando nascimento. Rio de janeiro: Estação Liberdade, 2005.

- NOUR, Soraya. **À Paz Perpétua de Kant: Filosofia do direito internacional e das relações internacionais**. 2ª Edição. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2013.
- NURSOO, Ida. **Dialogue Across Difference/Différance: Culture, Kant and Colonial Hospitality**. In: Dialogue Across Difference: Governance in a Multicultural Era Conference, Australian National University, 4-5 December 2006.
- OLIVEIRA, Manoel. **Desconstrução e direito: uma leitura sobre "força de lei" de Jacques Derrida**. Dissertação (Mestrado em Direito) - UFPE, 2011.
- Pereira, Maria; Sá, Luiz (org). **Jacques Derrida: Atos de leitura, literatura e democracia**. Belo Horizonte: Faculdade de letras da UFMG, 2009.
- PEREIRA, Gustavo Oliveira de Lima. **Da tolerância à hospitalidade na democracia por vir**. SapereAude – Belo Horizonte, v.4 - n.7, p.308-308 328 – 1º sem. 2013.
- _____. **Da tolerância à hospitalidade na democracia por vir. Um ensaio a partir do pensamento de Jacques Derrida**. 2014. 204 f. Tese (doutorado) Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2014.
- PERRONE-MOISÉS. Aquele que Desprende a Ponta da Cadeia. In: NASCIMENTO, Evando (Org.). **Jacques Derrida: pensar a desconstrução**. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.
- RUIZ, Castor M.M Bartolomé. A relação paradoxal da filosofia e os direitos humanos. In: CARBONARI, P.C. **Sentidos filosóficos dos direitos humanos: leituras do pensamento contemporâneo**. Passo Fundo: IFIBE, 2013. p.15 - 44.
- RUNDELL, John. **Citizens and Strangers: Cosmopolitanism as an Empty Universal**. critical horizons, Vol. 17 No. 1, February, 2016, 110–122.
- SANTOS, Adriano; MORAES, Marcelo. O Pensamento do ético em Jacques Derrida: Uma questão de hospitalidade. Cadernos de Ética e Filosofia Política. N.30. Pp.20 -34. 2017.
- VERMILYEA, Jennifer. **The autonomy of the city**. Tese de doutorado. McMasterUniversity July 2012. 191f.
- TRINDADE, Luciano. **À paz perpétua de Kant e a sociedade internacional contemporânea**. Editora: Unijuí:2010.
- UNHCR ACNUR; **Doze milhões de apátridas vivem em limbo geral**. 2011. Acesso: http://www.acnur.org/fileadmin/scripts/doc.php?file=fileadmin/Documentos/portugues/eventos/Apatridia_no_mundo
- WOLFREYS, Julian. **Compreender Derrida**. Trad. Caesar Souza. Petrópolis: Editora Vozes. 2012.

ZAGALO, Gonçalo. Hospitalidade e Soberania: uma leitura de Jacques Derrida. **Revista filosófica de Coimbra**. N.30. 2006. pp. 307-323.

ZAVEDIUK, Nicholas. **Kantian Hospitality**. *Peace Review: A Journal of Social Justice*, 26:170–177