

O PENSAMENTO DO *ÉTICO* EM JACQUES DERRIDA: UMA QUESTÃO DE HOSPITALIDADE

Adriano Negris Santos¹

Marcelo José Derzi Moraes²

Resumo: O objetivo deste artigo é apresentar o que denominamos de pensamento do *ético*, segundo o contexto ético-político das obras do filósofo franco-argelino Jacques Derrida. Ao desenvolver o tema proposto, procuramos demonstrar como a dimensão do *ético* se correlaciona com aquilo que Derrida chama de hospitalidade incondicionada. Através da perspectiva da desconstrução indicaremos que o *ético* como hospitalidade incondicional se define pelo acolhimento sem reservas do outro que chega. Com isso, a nossa intenção é deslocar a discussão acerca da alteridade do seu lugar tradicional para pensarmos novas aberturas em direção à vinda do outro a partir da dimensão ético-política, tal como trabalhada por Derrida.

Palavras-chave: Alteridade – Desconstrução – Ético-político.

O cenário ético-político contemporâneo vem sofrendo diversos abalos e transformações que forçosamente o impregnou de incertezas. A tecnificação do mundo moderno, o fortalecimento de um mercado econômico mundial, as sucessivas crises econômicas e o fundamentalismo religioso são apenas alguns fatores que (re)configuraram as relações humanas e as estruturas de poder nas democracias ocidentais.

Com a intenção de evitar a repetição do discurso que domina esta época desgastada e a democracia presente, seguimos o pensamento desconstrutor de Jacques Derrida para refletir sobre o que neste trabalho denominaremos de *ético*³ e de que forma essa estância pode vir a ser compreendida como uma hospitalidade incondicional.

A fim de melhor explicitar o liame entre o *ético* e a hospitalidade incondicionada, as linhas que se seguirão terão o objetivo precípua de responder a estas duas questões: a) quais os motivos que gravitam em torno do emprego da palavra *ético*?; b) como o *ético* pode vir a se tornar uma questão de hospitalidade?

Antes de explicar o sentido em que a palavra *ético* será usada em nosso trabalho, convém sublinhar que a desconstrução não pode propor nenhum tipo de teoria ética. Seria possível dizer que a desconstrução não quer uma ética, porém, ela está preocupada em pensar as condições de possibilidade de edificação de toda ética. Para explicar melhor o que acaba

¹ Doutorando em filosofia pela UERJ.

² Doutorando em filosofia pela UERJ.

³ Ao longo deste texto empregaremos a palavra *ético* em itálico para marcar a proposta de deslocamento semântico, diferenciando-a, assim, do seu uso ordinário.

de ser dito, daremos um passo atrás e exporemos em breves linhas o que julgamos essencial a compreensão da desconstrução derridiana.

Ao comentar sobre a desconstrução, temos que ter em mente que há uma ausência de definições precisas a seu respeito, sendo muitas vezes infrutífero o esforço de conceituá-la. Todavia, a falta de um conceito claro para defini-la não deve ser motivo para equiparar a desconstrução a qualquer tipo de niilismo ou, ainda, a uma espécie de despreocupação irresponsável com as questões éticas.

Diante dessas dificuldades, podemos iniciar o diálogo sobre a desconstrução dizendo que ela se aproxima de uma estratégia que procura denunciar o mecanismo pelo qual se estrutura os diversos textos da tradição filosófica ocidental. Essa estrutura que reiteradamente se estabeleceu ao longo dos séculos, e que herdamos muitas vezes sem questioná-la, foi chamada por Derrida de logocentrismo. Explicar o logocentrismo envolve tecer algumas palavras sobre a crítica de Derrida à linguagem, tema extensamente desenvolvido na sua obra *Gramatologia*.

De acordo com Derrida, a linguagem se organiza em torno da dicotomia significado-significante, sendo o primeiro o elemento inteligível e, o segundo, a parte sensível desse par binário. A configuração da linguagem nesses moldes reproduz o gesto metafísico clássico, uma vez que privilegia o inteligível em detrimento do sensível. Nesse sentido, para Derrida, a linguagem em toda sua extensão é metafísica. Além disso, esse esquema metafísico opera segundo uma relação essencial entre a fala e o sentido. A fala seria o significante primeiro, pois se situa mais próximo do conteúdo ideal e mais verdadeiro, o sentido. A escrita seria apenas um significante secundário, com a função de reproduzir o significante primordial (a fala). Essa conexão essencial entre fala e sentido se daria por uma experiência de autoafecção ou “ouvir-se-falar”. A consciência (ou intelecto), por meio da voz, alcançaria um sentido ou significado transcendental, anterior e preexistente a qualquer significante. É justamente essa experiência que assegura a ligação privilegiada entre a fala e o sentido, bem como o acesso à presença do ser e a verdade. O logocentrismo, sob a ótica derridiana, seria esse privilégio da unidade entre fala e sentido que reside no âmago da linguagem, sendo, ainda, um termo cunhado para designar o predomínio do *logos* nas sociedades ocidentais (razão, palavra falada, discurso, verdade).

Esse logocentrismo é expresso por Derrida segundo uma outra faceta. Sob a perspectiva logocêntrica, no momento em que se fala, mais do que garantir o acesso a um significado transcendental, a fala faz com que esse mesmo significado se faça presente. A fala é capaz de trazer à presença o significado pensado. Assim, para Derrida, a metafísica vem a privilegiar a presença (um “aqui”) e o tempo presente (um “agora”). A esse fenômeno Derrida chamou de metafísica da presença.

Nessa exposição preliminar pretendemos mostrar que num primeiro momento a desconstrução denuncia o caráter metafísico da linguagem, o que por via de consequência

abrange os textos filosóficos que herdamos da tradição. A desconstrução procura apontar que a linguagem é constituída por um sistema de signos, sendo o próprio signo metafísico por excelência. O significado (elemento inteligível do signo) é privilegiado em relação ao significante (aspecto sensível do signo). Nessa linha de raciocínio, o pensamento filosófico também seria metafísico, já que se estrutura por meio de pares conceituais (essência/aparência, ser/devir, sujeito/objeto, etc.) dispostos hierarquicamente.

O trabalho filosófico de Derrida começa com a tentativa de desconstruir ou deslocar esse conceito tradicional de linguagem através de um operador por ele nomeado de escritura (*écriture*). Como vimos acima, no sistema logocêntrico a fala seria o significante primeiro porque estaria essencialmente ligada ao sentido. A escrita (outro significante) seria uma mera representação da linguagem falada. Todavia, o que Derrida vem a afirmar é que a linguagem seria constituída unicamente pelo jogo das remessas de significantes do qual nem o significado escaparia⁴. Nesse jogo a linguagem seria possível mediante a remessa sucessiva de significantes. Diante dessa nova lógica, um significado se constituiria somente a partir da articulação de significantes. Assim, o significado não deixa de ser também um significante ou a consequência de uma determinada disposição de significantes. Teríamos, então, um deslocamento da ideia de signo, pois, para Derrida, o significado também se torna um significante. Dizer que o significado atua como significante significa: não é possível a existência de um significado transcendental; o significado perde o seu caráter transcendental e anterior a existência dos significantes.

Deve-se atentar para o fato de que a escritura derridiana não elimina o significado, muito menos destrói a linguagem. O que a escritura apaga é a ideia de um significado transcendental, independente do significante. A escritura no seu jogo de significantes possibilita a linguagem tal como tradicionalmente a conhecemos ou, como diz Derrida, “tudo acontece como se conceito tradicional de linguagem se revelasse como uma deformação de uma escritura primeira”⁵

A escritura não opera com elementos “a priori” que estejam para além do jogo de significantes, não há nada fora desse jogo. Ao contrário do sugerido pela metafísica da presença, a escritura vem mostrar que um significante nunca atinge ou se liga um significado “em si”, totalizante ou transcendental. Isso implica dizer que não é possível a concretização da presença plena do ser. Nesse sentido, a escritura representa sempre uma postergação da concretização da presença, subtraindo, assim, o privilégio da própria presença e também de um tempo presente. A escritura sempre remeterá a presença para um constante e sucessivo “depois”, diferindo no tempo a possibilidade totalização da presença. A escritura provoca uma “fratura” na presença que não mais poderá ser recomposta ou totalizada.

⁴ DERRIDA, *Gramatologia*, p. 8

⁵ DERRIDA, *Gramatologia*, p. 8-9.

Realizada essas considerações, voltamos a dizer que a desconstrução não pode propor uma ética. A ética, compreendida como um conjunto de prescrições acerca do agir humano ou ações que podem ser julgadas virtuosas, se realiza segundo os preceitos de uma linguagem metafísica que justamente é questionada pela desconstrução. A ética é orientada pela noção de bem, de justo e de correção, mas sempre foi comandada pela idéia de *logos*. Por isso se dizer que “a ética é completamente metafísica, não podendo, portanto, jamais ser simplesmente assumida ou afirmada pela desconstrução”⁶.

A ética representa um conjunto de estruturas discursivas que ditam uma normatividade, constituindo-se em variados sistemas de regras que visam regular todo agir prático, segundo um dever moral ou direcionado à busca de um “bem da vida”. Isso significa dizer que os modelos éticos já estão inseridos na ordem do cálculo, ou seja, eles são elaborados conforme regras universalizantes que estabelecem de forma premeditada e previsível um programa para a correta condução do agir do humano. É certo que a desconstrução não é contrária ao cálculo, muito menos contra a própria ética em geral. O desejo da desconstrução é deslocar o registro metafísico de toda ética para vislumbrar mais atentamente o solo sobre o qual se constrói todo o tipo de ética. Ao desconstruir o conceito tradicional de ética pretendemos reavivar algo de “arquiético” que possibilita toda ética. O que anunciamos como *ético*, para escapar de um eventual logocentrismo e suas perniciosas consequências, é justamente aquilo que vem na véspera de toda ética e se anuncia como hospitalidade.

O *ético*, tal como o estamos tratando, encampa a mesma crítica heideggeriana dirigida à ética. No texto *Carta sobre o Humanismo*, Heidegger comenta que antes do florescimento da filosofia na Grécia, o pensamento não comportava a divisão em regiões, tais como a ética, lógica e a física. O pensamento originário não entendia a ética como uma área particular do saber e nem por isso ele podia ser taxado de imoral. Segundo Heidegger, antes do surgimento da filosofia se pensou o *ethos* de forma mais originária. É com o advento da filosofia (e de uma filosofia como ciência) que o pensamento entra em declínio e a ética passa a ser encarada como um produto da divisão do pensamento em disciplinas⁷.

Não obstante a inegável importância da crítica heideggeriana acerca da ética, não podemos nos manter fiéis a ela até seu ponto culminante. O *ético* concebido como hospitalidade pode se manter afinado ao pensamento de Heidegger no que concerne a sua objeção à ética; porém, o afastamento é necessário quando chegamos à temática da alteridade. Vejamos o porquê.

A estrutura existencial totalizante do *Dasein* como cuidado (*Sorge*) comporta em seu ser o modo de ser-no-mundo. Isso vem a dizer que o *Dasein* compartilha o mundo com os

⁶ BENNINGTON, *Desconstrução e Ética*, p. 9.

⁷ HEIDEGGER, *Carta sobre o Humanismo*, p. 84-85.

outros entes que possuem a mesma estrutura ser-no-mundo (*ser-com/Mitsein*). Ontologicamente falando, o *Dasein* nunca está só, ele sempre vive num modo de convivência. Todavia, não podemos esquecer que o modo de ser do homem como *Dasein* é marcado pela proximidade do ser; ou seja, antes de tudo, o que é próprio do homem é sua proximidade e referência ao sentido do ser. Nessa configuração, a essência do homem revela que tanto a relação a si como a relação com os outros homens só pode se realizar a partir da unidade do ser. Dentro desse enfoque heideggeriano, a relação Eu (Mesmo)-Outro aparece somente no horizonte da unidade do ser. O Outro, ainda que entendido como alteridade, sempre vai se mostrar sob a ótica do unidade do ser, uma vez que qualquer diferença só se faz como diferença na mesmidade do ser. Poderíamos dizer que o Outro sempre vai aparecer integrado ou absorvido à lógica do Mesmo. Para vislumbrarmos melhor esse movimento, vamos nos deter por instantes no comentário de Luiz Bicca sobre o princípio de identidade em Heidegger. Ele diz:

O ser apela na identidade, na mesmidade. A que(m) apela o ser ou qual a destinação de tal clamor? Ele diz respeito ao pensamento, ao homem, na sua verdade, isto é, na sua essência a interpretação já se encontra, ao tomar esse rumo, na vizinhança da sentença de Parmênides [...]. Ela diz que “O Mesmo é tanto pensar quanto ser”. Ela não diz que pensar é igual a ser. Diz, sim, uma diversidade (pensar e ser) e também a instância ou lugar onde são como um só, onde co-participam, com-põem uma unidade arcaica, portanto anterior ao ser um-sem-o outro daqueles diversos. A mesmidade é a medida na qual e a partir de que ambos os diversos são plenamente o que são, onde e como cada um é essencialmente. E para essencializarem-se, desdobrarem-se segundo sua essência, precisam um do outro, são conjuntamente, constituindo uma unidade. Decerto eles podem muito bem ocorrer e simplesmente dar-se em separado um do outro. O pensamento adstrito ao mero tecnicismo oferece inúmeras oportunidades para ilustrar um tal estado de coisas. Mas é o co-pertencimento de ambos, ser e pensar, acentua Heidegger, que se encontra a essência da identidade ou do Mesmo⁸.

O que aos poucos estamos querendo apontar como o *ético* no pensamento derridiano é um caminho de fuga ao aprisionamento do Outro à lógica do Mesmo. O ético deve nos forçar a pensar o respeito à singularidade do Outro em face a tendência universalizante do ser. No pensamento do ser o Outro tem sua singularidade obscurecida, uma vez que ela só vem a se manifestar no horizonte da unidade do Mesmo (do Ser).

⁸ BICCA, *O mesmo e os outros*, p. 183-184.

Quanto à essa submissão do Outro ao Mesmo, o filósofo Emmanuel Lévinas explica que “a filosofia foi desde sempre atingida por um horror ao Outro que continua a ser Outro e é por isso que ela é essencialmente filosofia do ser, que a compreensão do ser é a sua última palavra e a estrutura fundamental do homem”⁹. Diferentemente de Heidegger, Lévinas pensa a relação com o Outro em termos daquilo que ele chama de ética. Na verdade, em Lévinas, o significado da palavra ética se encontra deslocado. Segundo o filósofo lituano, a ética indica muito mais uma “subjectividade que entra *em contacto* com uma singularidade excluindo a identificação no ideal, excluindo a tematização e a representação, com uma singularidade absoluta e como irrepresentável”¹⁰. Ética para Lévinas seria a condição da existência humana como abertura para o mistério que é o Outro. Antes de ser um projeto de autoafirmação, a existência humana é abertura ao Outro, o que nos faz responsáveis pelo cuidado e pela escuta atenta ao apelo do Outro. Somos todos seres éticos na medida em que desde sempre já somos constituídos como abertura e responsabilidade em face ao Outro.

A cena ética levinasiana é consagrada pela acolhida do Outro, que na sua alteridade irreduzível se manifesta pela epifania do rosto humano¹¹. O rosto do Outro para Lévinas representa ao mesmo tempo infinitude e transcendência, uma vez que o rosto do Outro é inapreensível às categorias cognitivas que usamos para conhecer os demais entes no mundo. O rosto está para além das nossas capacidades cognitivas, pois não podemos conhecer o Outro da mesma maneira que conhecemos um objeto. Tudo isso faz do Outro um mistério que escapa ao alcance cognitivo. Assim, se o Outro sempre nos escapa, devemos resguardá-lo, cuidando e o respeitando em ser modo próprio de ser. É a transcendência do Outro que marca o primeiro gesto ético em Lévinas. E diríamos nós: a transcendência do Outro é justamente o acontecimento do *ético* na desconstrução.

A proposta de Lévinas é pensar a questão da alteridade fora dos termos totalizantes de uma filosofia do ser. A alteridade em Lévinas também escapa ao horizonte de totalidade do ser de Heidegger, uma vez que o Outro se revela como uma singularidade que na sua transcendência torna-se impassível de tematização.

Tal como sucede na ética levinasiana, o âmbito *ético* da desconstrução se volta para a recepção do Outro desde sua alteridade. Aqui, já nas linhas do pensamento derridiano, o *ético*, indica, primeiramente, assim como em Lévinas, um deslocamento do sentido clássico da ética. Esse *ético* de que estamos a falar se traduz na acolhida do Outro que chega sem se identificar e sem identificação. Isso significa que de acordo com a perspectiva desconstrucionista não estamos a tratar de uma alteridade que já estaria previamente

⁹ LÉVINAS, *Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger*, p. 229-230.

¹⁰ LÉVINAS, *Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger*, p. 275.

¹¹ A ética em Lévinas se faz pelo acolhimento do rosto do outro, contudo, essa acolhida da transcendência do outro escapa a qualquer teoria do conhecimento, pois se situa para além de qualquer especulação teórica, de qualquer possibilidade de tematização (Cf. HADDOCK-LOBO, *A justiça e o rosto do outro em Lévinas*, p.76-78).

estabelecida em sua identidade. A relação com o Outro não representa dois núcleos identitários, constituídos cada qual desde sua presença a si, que se encontram e assim estabelecem um contato, uma relação. Não se trata da ligação entre sujeitos autônomos a partir de um horizonte inteligível. A singularidade do Outro não é redutível à universalidade do conceito, uma vez que não é possível assimilar o Outro à esquemas cognitivos que supostamente o viriam torná-lo familiar. Nesse sentido, o primeiro gesto ético seria o acolhimento e o respeito a essa estranheza do Outro.

O *ético* derridiano abre o espaço para se pensar uma espécie de alteridade que se instaura e se conserva em razão da sua inacessibilidade. Mas é essa inacessibilidade como retraimento estrutural que vem a revelar a transcendência do Outro. No trato cotidiano podemos certamente falar, conceituar e categorizar o Outro, mas é igualmente certo que jamais poderemos totalizar um conhecimento acerca do Outro. O acesso ao Outro é sempre marcado pela limitação e, justamente por esse motivo, o Outro nos transcende. Essa limitação de acesso ao Outro é bem ilustrada por John Caputo quando aponta Derrida como tributário à *Quinta Meditação Cartesiana* de Husserl. Caputo ao refletir sobre as *Meditações Cartesianas* diz: “se eu pudesse intuir o outro precisamente em sua alteridade, entrar no fluxo da corrente de uma vida que não é a minha, a sua alteridade dissolver-se-ia, então, e se transformaria em mim mesmo e seria minha, a minha dor, por exemplo, e não a dor do outro”¹².

Ao longo de nosso discurso anunciamos alguns pontos de contato entre Derrida e Lévinas. Talvez a principal ligação entre eles seja o tema da alteridade. Entretanto, ainda que a alteridade seja um elemento aglutinador dessa relação, ela também vai ser aquilo que provocará a disjunção entre esses dois pensadores. Para melhor compreensão da nossa proposta de trabalho, a seguir comentaremos um pouco sobre o que, em nossa ótica, constitui o ponto de separação entre esses filósofos no que diz respeito à alteridade.

De acordo com Derrida, o Outro que Lévinas pensa segundo o imperativo da transcendência ética possui traços antropocêntricos. O pensamento de Lévinas mostraria uma insistência na figura do homem por meio de outro humanismo. Para Derrida, o Outro levinasiano é já o outro homem: o homem como outro, o outro como homem. Assim “o humanismo do outro homem persiste em insistir na figura humana – o que acaba, ainda, produzindo um discurso excludente e violento”¹³. Dizer que o discurso da ética levinasiana é excludente significa para Derrida desconsiderar o animal como um Outro, uma vez que ele está fora do conceito de humanidade. Derrida pretende pensar a alteridade considerando a acolhida e o respeito de todo e qualquer outro, incluído, nesses termos, o animal. A estância do *ético* é um discurso preocupado com a demanda do Outro, incluindo o ser vivente chamado de animal. O *ético* em Derrida nos ajuda a compreender que o limite homem-animal

¹² CAPUTO, *Por amor às coisas mesmas: o hiper-realismo de Derrida*, p. 35-36.

¹³ HADDOCK-LOBO, *Derrida e o Labirinto de Inscrições*, p. 204.

é fruto de posicionamento antropocêntrico que sempre entendeu o animal com um vivente privado de linguagem. Nesse sentido, registra-se a hegemonia de um discurso que ao longo da história promoveu o domínio de todas as formas do vivo não-humano.

Para Derrida a alteridade significa um Outro que é totalmente outro (*Tout autre est tout autre*), o qual indica a diferencialidade atinente a todos os viventes e todas as relações do vivente ao não-vivente e não apenas, como acontece em Lévinas, as relações humanas. Ao comentar o lugar do diferendo entre Derrida e Lévinas, a portuguesa Fernanda Bernardo lembra que o Outro da desconstrução é “*tout autre est tout autre*”, ou seja, absolutamente todo e qualquer outro e não apenas o outro homem da ética levinasiana. A autora diz que o

“*Tout autre est tout autre*” pretende lembrar a Levinas que, na sua unicidade de eleito, o “absolutamente outro” é “absolutamente todo e qualquer outro”: não importa o quê ou quem [...], e não apenas o “outro homem”, na sua condição de próximo, de semelhante ou de irmão, em cujo rosto “Deus”, um “Deus transcendente até à ausência” nos vem à ideia, no consagrado dizer levinasiano¹⁴.

O *ético* da desconstrução refere-se à abertura irrestrita para o Outro que chega. Esse Outro, como vimos, é absolutamente todo e qualquer outro. Ele é absolutamente outro porque, ainda que seja possível empregar os mais diversos métodos cognitivos, esse Outro sempre escapará a tentativa de totalização ou fechamento a respeito de seu conhecimento. Certamente tematizamos o Outro com desejo de assimilá-lo, porém, é igualmente correto que esse desejo nunca será satisfeito em sua completude. Desse modo, a transcendência do Outro põe em manifesto a incapacidade de cognição completa e exauriente desse Outro.

Vista sob esse ângulo, a alteridade pensada por Derrida pode ser encarada como uma experiência do segredo. Dizemos que o Outro é um segredo porque sua origem é refratária a qualquer forma de conhecimento. Por isso, Derrida salienta: “Outrem é secreto porque é outro. Sou secreto, estou em segredo como um outro. Uma singularidade está, por essência, em segredo”¹⁵. O segredo, pensado na filosofia de Derrida, indicaria uma recessividade primeva que nos imporia a incessante tarefa de interpretação, uma vez que não poderíamos acessar um suposto fundamento ontológico último que pudesse sustentar e garantir a explicação de toda a estrutura da realidade. Conforme explica John Caputo, o segredo se constitui pela sua recessividade e esse retraimento tem como efeito “a multiplicação das interpretações, o interpretar sem um fim, de tal modo que o fim é sem final (the end is without end), e isto por amor às coisas mesmas, que sempre nos escapam”¹⁶.

¹⁴ BERNARDO; JUNGES. E. *Levinas – J. Derrida: Pensamentos da Alteridade Ab-soluta*, p. 591.

¹⁵ DERRIDA, *Papel Máquina*, p. 357.

¹⁶ CAPUTO, *Por amor às coisas mesmas: o hiper-realismo de Derrida*, p. 44-45.

Essa situação de segredo é similar ao “estar-diante-de”¹⁷. O “estar- diante-de” vem a representar a vontade de conhecimento do Outro, o qual estamos sempre “diante-de”. Trata-se da vontade de assimilação do Outro por uma subjetividade, um ego ou um “eu”. Esse “estar- diante-de” refere-se ao impulso de que se desdobra na pergunta e na investigação sobre o lugar e a origem do Outro. Todavia, o Outro é transcendência e, sendo dessa maneira, o desejo de “consumir”, assimilar ou tornar familiar esse Outro é o que sempre permanecerá negado.

Entretanto, por mais paradoxal que possa parecer, essa alteridade instaura uma “relação sem relação”, pois ao diferir no tempo e no espaço a vontade de apropriação do Outro, instaura-se, a partir de então, toda a possibilidade de relação com o Outro. É a experiência do impossível¹⁸ da alteridade que atua como condição de possibilidade para toda a “relação-com-Outro”. Nas palavras de Paulo Cesar Duque-Estrada a situação do “estar diante” é descrita da seguinte forma:

trata-se de uma condição de estar diante e, ao mesmo tempo, paralisado, sem ter acesso ao que se está diante de; condição de estar relacionado, numa relação impossível (“relação sem relação”, diz Derrida), ao que é tão legível quanto ilegível. Condição, enfim, de estar diante: do texto, da lei do texto, do querer dizer do autor, de um acontecimento, das leis do direito, de um objeto, de si mesmo, etc. Conseqüência: esta Lei, leis das leis, instiga e, ao mesmo

¹⁷ A situação aqui é idêntica àquela descrita por Franz Kafka em seu conto *Diante da Lei*. Derrida utiliza desse conto kafkaniano para explorar a ideia de transcendência do Outro (a Lei, no caso) como segredo. A *impossibilidade* de ingressar na Lei revela toda a possibilidade de *relação com as leis*. Há um enigma *diante-da-lei*, uma vez que há uma singularidade que se liga à Lei, mas que nunca poderá se realizar na essência genérica dessa Lei. Dada essa situação, Derrida salienta que são inevitáveis a pergunta e a investigação sobre o lugar e a origem da Lei, pois, ela se dá ao se privar, sem dizer sua proveniência ou localização. É justamente esse silêncio que constitui o fenômeno da Lei (Cf. DERRIDA, *Préjugés – Devant la loi*, p. 120-121).

¹⁸ O impossível para Derrida não registra um fechamento, uma clausura. Ao contrário, o impossível atua como abertura para possibilidade e como condição de possibilidade (Cf. DERRIDA, *Canallas*, p. 67). No interior do registro clássico, mais precisamente em Aristóteles, o possível é encarado à luz dos vários modos de se dizer o ser. Dessa forma, o ser pode ser dito em ato ou em potência. A potência indica que algo ainda não existe ou não está realizado por completo, mas pode vir a ser. O ato, ao contrário, é algo que existe e se dá presentemente. Nesse sentido, a possibilidade é similar a potência, pois indica sempre a virtual chance de atualização do real. O impossível denotaria uma denegação de atualização da realidade. Na esteira do pensamento de Derrida, o impossível seria espécie de radicalização do possível. O impossível aqui representaria uma possibilidade que nunca se atualiza ou, dizendo de outro modo, uma possibilidade que jamais se concretizará ou se consumará num ato. O impossível derridiano é a “porta” de abertura para vinda de todo o acontecimento, do imprevisível e de tudo aquilo que escapa a um programa previamente estabelecido. Essa impossibilidade é sempre experimentada quanto estamos diante da transcendência do Outro.

tempo, interdita, pelo corte da diferença, um desejo dilacerante, em seu excesso e impossibilidade, de acesso às coisas mesmas¹⁹.

No *ético* o Outro aparece como segredo e é justo que seja dessa maneira. A alteridade só se conserva como segredo. Para se manter um gesto respeitoso frente a esse segredo, para nos mantermos no âmbito do *ético*, devemos acolher o Outro sem perguntar sobre sua origem, sua proveniência ou lhe pedir qualquer identificação. Acolher o Outro dessa forma é acolhê-lo irrestritamente. Uma acolhida irrestrita do Outro só se faz sob os olhos de uma hospitalidade irrestrita, sem condições ou, ainda, hiperbólica.

Uma hospitalidade incondicional é aquela em que eu devo abrir a minha casa (*chez moi*) ao Outro, ao outro absoluto, ao desconhecido, de modo que se ceda o lugar ao Outro, “que eu o deixe vir, que o deixe chegar, e ter um lugar no lugar que ofereço a ele, sem exigir dele nem reciprocidade (a entrada num pacto), nem mesmo seu nome”²⁰.

O princípio de hospitalidade ou a Lei da hospitalidade em Derrida incita não a vontade de apropriação, mas o desejo de acolhida sem reservas do Outro. Uma colhida que está fora da ordem do cálculo, fora do âmbito das leis e do direito. A abertura irrestrita para vinda do Outro nesse sentido é uma experiência do impossível. Dessa maneira, toda e qualquer relação possível com o Outro, para se faça justiça à alteridade, deve, necessariamente, passar pela prova dessa experiência do impossível.

Tradicionalmente, só admitimos a hospitalidade regulada por um direito, um direito de hospitalidade. A princípio, o estrangeiro (*hostis*) para ser recebido como hóspede (*guest*) deve se valer de um direito à hospitalidade ou do direito ao asilo. Aqui percebemos que a hospitalidade deve necessariamente se submeter a um direito, as leis de um modo geral. A hospitalidade está sempre circunscrita por uma jurisdição restritiva e limitativa. Sem observar a instância da lei e do direito, aquele que chega “a minha casa” (*chez-moi*) é compreendido como hóspede ilegítimo, logo, clandestino e passível de expulsão. As leis de um Estado, a instituição do direito, impõem o limite e as condições para todo aquele que chega, marcando-o como hóspede (caso esteja conforme o direito) ou como hostil/inimigo (palavra igualmente inscrita na ambivalência do *hostis*). O direito é o limite que inclui ou exclui; o direito é o limite que determina toda a possibilidade de um direito à hospitalidade ou relega a pecha da hostilidade ao Outro.

Assim sendo, o ético como hospitalidade incondicional parece incessantemente requisitar sua própria limitação para que possa vir a ser efetivado. Paradoxalmente, para que essa hospitalidade incondicional seja efetiva ela precisa da lei, da força coercitiva da intuição das leis e do direito. Sem a força da lei a hospitalidade incondicional é apenas um apelo a

¹⁹ DUQUE-ESTRADA, *Alteridade, Violência e Justiça: Trilhas da Desconstrução*, p. 52-53.

²⁰ DERRIDA; DUFOURMANTELLE, *Da Hospitalidade*, p. 25.

singularidade do Outro. No entanto, quando essa hospitalidade incondicional se efetiva através das leis, ela passa a ser condicionada e já deixamos de nos atentar para singularidade do Outro para cair na generalidade da regra. Nesse ponto fica marcado o paradoxo entre a incondicionalidade da hospitalidade e a condicionalidade das leis que efetivam essa hospitalidade ou, dizendo de outra forma, a tensão entre a singularidade do Outro e a universalidade da regra.

Pelo panorama descrito, podemos dizer que há dois tipos de hospitalidade: uma incondicional e outra condicional. A primeira (incondicional) se encontra fora do âmbito das leis, enquanto que a segunda (condicional) estaria adstrita à ordem das leis, do direito e do cálculo. Essas duas figuras da hospitalidade de fato são heterônomas, porém, ambas se requisitam mutuamente. Portanto, há nessa correlação uma espécie de paradoxo. Para que a hospitalidade incondicional seja efetiva, ela precisa necessariamente se “trair” para vir a acontecer, ou seja, ela requisita a imposição de condições através das leis ou do direito para que se torne efetiva²¹. Essa “perversibilidade” ou esse “arquiperjúrio” que habita no coração da hospitalidade nos é descrito por Derrida do seguinte modo:

A hospitalidade pura ou *incondicional* supõe que o que chega não foi convidado para ali onde permaneço senhor em minha casa e ali onde controlo minha casa, meu território, minha língua, lá onde ele deveria (segundo as regras da hospitalidade *condicional*, ao contrário) se curvar de certa forma às regras em uso no lugar que o acolhe. A hospitalidade pura consiste em deixar sua casa aberta para o que chega imprevisivelmente, que pode ser um intruso, até mesmo um intruso perigoso, eventualmente suscetível de fazer o mal. Essa hospitalidade pura ou incondicional não é um conceito político ou jurídico. [...] Essa hospitalidade pura, sem a qual não existe conceito de hospitalidade, vale para a passagem das fronteiras de um país, mas tem um papel também na vida corrente: quando alguém chega, quando o amor chega, por exemplo assume-se um risco, uma exposição. Para compreender essas situações, é preciso manter esse horizonte sem horizonte, essa ilimitação da hospitalidade incondicional, embora sabendo que se pode fazer disso um conceito político ou jurídico. Não existe lugar para esse tipo de hospitalidade no direito e na política²².

²¹ A hospitalidade incondicional seria uma lei acima das leis, logo ilegal, fora-da-lei (nómos a-nómos). Mas ainda que se mantendo acima das leis da hospitalidade, a lei incondicional necessita das leis, ela as requer. A lei não seria efetivamente incondicional se não devesse tornar-se efetiva, concreta. A lei tem necessidades das leis que, no entanto, a negam, ameaçam-na, em todo caso corrompem ou pervertem-na (Cf. DERRIDA; DUFOURMANTELLE, *Da Hospitalidade*, p. 71).

²² DERRIDA; ROUDINESCO, *De que Amanhã*, p. 77.

Para pensar uma acolhida irrestrita do Outro, como completamente outro, é imprescindível ter em mente que não devemos perguntar seu nome ou seu lugar de origem; enfim, é necessário deixá-lo chegar e oferecer um lugar, sem dele exigir qualquer reciprocidade. É por meio do acolhimento desmesurado, num acolhimento “sem lei” ou “fora da lei” que se dá o ético como hospitalidade.

Uma acolhida sem restrições pede igualmente uma responsabilidade absoluta, infinita, para com o Outro. Aquele que abre “as portas” para o Outro não só o acolhe como também assume uma responsabilidade absoluta. No entanto, uma hospitalidade incondicional, na medida em que recebe irrestritamente o Outro, também não pode deixar de configurar uma infinita exposição ao risco. Uma vez que o Outro é alteridade irreduzível, “pode bem ser um violador, um assassino, um ladrão, um terrorista... pode, enfim, ser alguém que vem trazer o mal e lançar a desordem no seio do “próprio””²³. Com a finalidade de atenuar o risco que é inerente à exposição ao Outro, necessário se faz a lei, o direito. É necessário recorrer ao cálculo da lei para afastar os efeitos perversos da incondicionalidade. Nesse sentido Derrida comenta que

Calcular os riscos, sim, mas sem fechar a porta ao incalculável, ou seja, ao porvir e ao estrangeiro, eis a dupla lei da hospitalidade. Ela define o lugar instável da estratégia e da decisão. Da perfectibilidade, como progresso. Esquece-se muitas vezes que é em nome da hospitalidade incondicionada (aquela que dá seu sentido a qualquer acolhida do estrangeiro) que é preciso tentar determinar as melhores condições, a saber, tais limites legislativos e, sobretudo, tal utilização das leis²⁴.

Ao trilhar por um de muitos caminhos possíveis no interior do pensamento derridiano, procuramos apresentar não só o que neste trabalho estamos chamando de *ético*, mas também a possibilidade de o mostrar na forma de uma hospitalidade incondicional. O *ético*, pensado segundo estratégia da desconstrução, revela-se como “estância” de acolhimento para a vinda de uma alteridade que se apresenta como Outro, um absolutamente outro e qualquer outro. Sob essa perspectiva, o *ético* solicita uma colhida da ordem do incondicional – uma hospitalidade incondicional. Ela consiste numa espécie de hospitalidade que manda romper com o direito, com a lei. Haveria uma hospitalidade “fora-da-lei” (a Lei da hospitalidade incondicional), independente das leis e da soberania do Estado.

²³ BERNARDO, *A ética da hospitalidade ou o porvir do cosmopolitismo por vir*, p. 389.

²⁴ DERRIDA, *Papel Máquina*, p. 250.

De outro lado, vimos que o *ético* como hospitalidade só vem a se tornar efetivo a partir do momento em que sofre condicionamentos. Os riscos e a desmesura dessa hospitalidade seriam atenuados por meio das leis, na forma da exclusão, da restrição e do condicionamento. Nesse horizonte, não há como afastar a enigmática presença da violência do poder, consubstanciada nas leis de um Estado, essencialmente necessária para que se perfaça um direito à hospitalidade que, como tal, sempre será condicionado.

Diante dessa conjuntura, a tarefa mais positiva da desconstrução consiste justamente na possibilidade de se refletir sobre novas formas de abordagem acerca da alteridade, bem como sua relação com as leis, com o direito e, numa dimensão mais ampla, como todo cenário ético-político contemporâneo. Assim constituímos uma abertura para repensar o *ethos*, ou seja, a morada, a casa própria, o lugar de residência familiar e o modo de nela estar, bem como o modo de se relacionar consigo e com os outros, com os outros como com os seus ou como estrangeiros.

A experiência de um mundo globalizado, composto de sociedades multiculturais, onde as fronteiras e a soberania dos Estados se tornam cada vez mais tênues, nos leva a considerar de extrema importância pensar o que quer dizer para nós, hoje, palavras como hospitalidade, justiça, estrangeiro, alteridade, visitante, cidadão, Estado-nação, exílio, direito de asilo, direito nacional e internacional, guerra e paz. Pelo viés da desconstrução, vislumbramos a oportunidade de demonstrar que tais conceitos estão dispostos em harmonia com um arranjo hierárquico que espelha escolhas estratégicas e ideológicas de um pensamento tradicional. Numa atitude mais efetiva, a desconstrução também permite repensar, com caráter inovador, os temas mais caros ao eixo ético-político, tais como: democracia, alteridade, direito e, num horizonte mais abrangente, as próprias noções de ética e política.

THE THOUGHT OF THE ETHICAL IN JACQUES DERRIDA'S VIEW: A MATTER OF HOSPITALITY

Abstract: The objective of this paper is to present what is called thought of *the ethical*, according to the ethical and political context of the works of the french-algerian philosopher Jacques Derrida. This argumentation is an attempt to demonstrate how the dimension of *the ethical* is correlated to what Derrida calls unconditional hospitality. Through the deconstruction perspective it is indicated that *the ethical*, as unconditional hospitality, is defined by welcoming the other without restrictions. With that, the intention is to shift the discussion about otherness from its traditional perspective to new possibilities for the coming of the other, starting from the ethical-political dimension, as presented by Derrida.

Keywords: Otherness – Deconstruction – Ethical-political.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BENNINGTON, Geoffrey. *Desconstrução e Ética*. In: DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar (org.). *Desconstrução e Ética – Ecos de Jacques Derrida*. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, São Paulo: Editora Loyola, 2004.

BERNARDO, Fernanda. *A ética da hospitalidade ou o porvir do cosmopolitismo por vir*. In: *Revista Filosófica de Coimbra*, n.º 20 (2001), pp. 333-426.

BERNARDO, Fernanda; JUNGES, Márcia. *E. Levinas – J. Derrida: Pensamentos da Alteridade Ab-soluta*. In: *Revista Filosófica de Coimbra* — n.º. 42 (2012) pp. 585-604.

BICCA, Luiz. *O mesmo e os outros*. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1999.

CAPUTO, John. *Deconstruction in a Nutshell*. New York: Forham University Press, 1997.

_____. *Por amor às coisas mesmas: o hiper-realismo de Derrida*. In: DUQUE-ESTRADA Paulo Cesar (org.). *As margens: a propósito de Derrida*. Rio de Janeiro/São Paulo: Ed. PUC-Rio / Edições Loyola, 2002.

DERRIDA, Jacques. *A escritura e a diferença*. Tradução: Maria Beatriz. 4ª ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 2009.

_____. *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*. Traducción: Cristina de Peretti. Madrid: Editorial Trotta, 2005.

_____. *Força de Lei: o fundamento místico da autoridade*. Tradução: Leyla Perrone-Moises. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2007.

_____. *Gramatologia*. Tradução: Miriam Shneiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Editora Perspectiva, 2008.

_____. *Margens da Filosofia*. Tradução: Joaquim Torres Costa. São Paulo: Editora Papyrus, 1991.

_____. *Papel Máquina*. Tradução: Evando Nascimento. Rio de Janeiro: Editora Estação Liberdade, 2004.

_____. *Préjuges. Devant la loi*. In: LYOTARD, J. et al. *La Faculté de Juger. Colloque de Cerisy*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1985.

DERRIDA, Jacques; DUFOURMANTELLE, Anne. *Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar Da Hospitalidade*. Tradução: Antonio Romane. São Paulo: Editora Escuta, 2003.

DERRIDA, Jacques; ROUDINESCO, Elisabeth. *De que Amanhã*. Tradução: André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2001.

DUQUE-ESTRADA, Paulo César. *Alteridade, Violência e Justiça: Trilhas da Desconstrução*. In: DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar (org.). *Desconstrução e Ética – Ecos de Jacques Derrida*. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, São Paulo: Editora Loyola, 2004.

_____. (Org.). *Às Margens: A Propósito de Derrida*. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, São Paulo: Editora Loyola, 2002.

HADDOCK-LOBO, Rafael. *A justiça e o rosto do outro em Lévinas*. Cadernos da EMARF, Fenomenologia e Direito: Rio de Janeiro, v.3, n.1, p.1-132, abr./set.2010.

_____. *As muitas faces do outro em Lévinas*, in: Paulo Cesar Duque-Estrada (org.) *Desconstrução e ética: ecos de Jacques Derrida*. Rio de Janeiro/São Paulo: Ed. PUC-Rio/Edições Loyola, 2004.

_____. *Derrida e o Labirinto de Inscrições*. Porto Alegre: Editora Zouk 2008.

HEIDEGGER, Martin. *Sobre o Humanismo*. Tradução: Emmanuel Carneiro Leão. 3ª ed. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro LTDA. 2009.

LÉVINAS, Emmanuel. *Totalité et Infini: essai sur l'exteriorité*. Paris: Kluwer Academic, 1987.

_____. *Descobrendo a existência com Husserl e Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.