

A LINGUAGEM E AS FRONTEIRAS DA HOSPITALIDADE

Ericson Falabretti

Pontifícia Universidade Católica do Paraná

Nerissa Farret

Pontifícia Universidade Católica do Paraná

Resumo: Ao longo desse artigo pretende-se demonstrar de que maneira a questão da hospitalidade se apresenta nas obras políticas de Jean Jacques Rousseau e, principalmente, qual é sua relação com a linguagem. Para tanto, começa-se demonstrando como a linguagem é a essência da hospitalidade e como ela opera tanto como obstáculo ao acolhimento do outro e como obstáculo a possibilidade da hospitalidade; tanto como tentativa de aproximação e reconhecimento e, portanto, como possibilidade à hospitalidade. Dessa maneira, será apresentado também o pensamento de Derrida como intérprete e crítico de Rousseau, principalmente quando este analisa como se deu a formação da linguagem, a consequente formação da sociedade civil e as saídas possibilitadas pelo Contrato Social para que um acolhimento – mesmo que condicional – fosse possível. Conclui-se então, que na visão rousseauiana, a hospitalidade está sempre entre a lei e o sentimento, a fala e a justiça sendo, entretanto, impossível um retorno a uma origem mais pura.

Palavras-chave: Linguagem, hospitalidade, piedade, justiça.

Abstract: Throughout this article we intend to demonstrate how the question of hospitality is presented in the political works of Jean Jacques Rousseau and, especially, what is its relation with language. To do so, one begins by demonstrating how language is the essence of hospitality and how it operates both as an obstacle to the reception of the other and as an obstacle to the possibility of hospitality; both as an attempt to approximation and recognition and, therefore, as a possibility to hospitality. In this way, the thought of Derrida as Rousseau's interpreter and critic will also be presented, especially when he analyzes how the formation of language, the consequent formation of civil society and the outputs made possible by the Social Contract, so that a reception - even if conditional - was possible. We conclude, then, that in Rousseau's view, hospitality is always between law and feeling, speech and justice, but a return to a purer origin is impossible.

Keywords: Language, hospitality, compassion, justice.

Introdução

A discussão sobre hospitalidade ou, mais precisamente, sobre a acolhida do outro, do estrangeiro, faz parte de uma tradição que se estende da

Grécia antiga aos nossos dias¹. Na modernidade, quando consideramos autores como Rousseau e Kant, essa discussão parece ganhar contornos novos, tanto no campo dos costumes como na esfera das proposições filosóficas e políticas.

Rousseau, nos *Devaneios de um Caminhante Solitário* (1778), já no final da sua vida, quando dependia incondicionalmente da hospitalidade de estranhos para poder morar e viver, denunciava em tom de desabafo a matriz mercantil que imperava nos usos e costumes dos europeus em relação ao acolhimento de estrangeiros. Para Rousseau, entre os povos ocidentais a hospitalidade nunca se apresentou como acolhimento incondicional: “Notei que somente na Europa se vende a hospitalidade.... Mas não significa nada dizer sou homem e sou recebido em casa de humanos, é a humanidade pura que me dá abrigo?” (ROUSSEAU, 1986, p. 127). A mercantilização da hospitalidade no ocidente, mesmo na perspectiva de Rousseau, não resultou apenas de um desvio moral ou da corrupção dos nossos sentimentos. A lógica das relações mercantis com o próximo e, sobretudo, com o outro distante, foi erigida pouco a pouco a partir do progresso das ciências e das artes, do aprofundamento das desigualdades e, ainda, da consecução do Estado moderno. Todavia, como melhor veremos, a novidade rousseauina nesse tema pode ser lida a partir das suas teses sobre a linguagem. A humanidade pura deixou de existir - se é que já existiu realmente - quando o sentimento de piedade natural foi suplantado pelos ditames da aparência, quando a força retórica² da linguagem foi sequestrada pela gramática, como podemos ler nos dois primeiros *Discursos* e no *Ensaio sobre a Origem da Língua* de Rousseau. Afinal, como está presente no *Ensaio*, muito antes da

¹ Na *Iliada*, Diomedes, após escutar Glauco e descobrir que seus ancestrais se ligaram e trocaram suas armas, declara: “Por esta antiga amizade és meu hóspede em Argos, ao passo que faras hospício se um dia eu chegar à Lícia.” Cf. DUARTE, Adriane da Silva. “Glauco e Diomedes: uma cena de reconhecimento na *Iliada*?”. In: *PhaoS - Revista de Estudos Clássicos*, 2012. Depois de Homero, os latinos também reconhecerão essa relação etimológica e fundadora de uma ambiguidade que coloca frente a frente o inimigo (hostis) e o hospedeiro (hospes).

² Bento Prado Jr. nos ofereceu uma interpretação definitiva sobre a questão da retórica na obra de Rousseau no seu importante livro: PRADO JÚNIOR, Bento. *A Retórica de Rousseau e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2008. Rio de Janeiro: Imago, 1996. “A linguagem, na interpretação antecipada por Derrida e aprofundada por Bento Prado Jr., tem duas faces complementares que explicam os matizes semânticos da sua estrutura expressiva. A face retórica ligada a uma singularidade local – as contingências históricas – e a gramatical, que espelha a estrutura fixa e universal da razão. A função retórica da linguagem, a sua face inicial, inarticulada, cantante, próxima ao grito natural, perde em persuasão e energia na medida em que é suprida pela clareza. Já a função gramatical – a voz sufocada pela estruturação lógica dos signos – submete a função imitativa e persuasiva da retórica à representação e ao entendimento. A força da linguagem está justamente na perspectiva oposta à da Gramática. No primeiro caso, a linguagem é um sopro da verdade e, depois, enquanto fala articulada, é entendimento.” Cf. FALABRETTI, Ericson. “A linguística de Rousseau: A estrutura aberta e a potência criadora da linguagem”. In: *Analytica*, Rio de Janeiro, vol. 15 nº 2, 2011, p. 147-198.

invenção da propriedade e das leis, foi a linguagem e o seu processo contínuo de múltiplas singularizações que sedimentou as diferenças e as distâncias entre as pessoas.

Para Kant, leitor atento de Rousseau, como podemos encontrar no texto *A Paz Perpétua* (1795), foi justamente no bojo desse progresso criticado por Rousseau que encontramos o nascimento das condições de possibilidade histórica para a formulação positiva do direito cosmopolita, um mecanismo de reconhecimento jurídico do indivíduo como portador de salvaguardas e obrigações legais independentemente de um Estado em particular ou, ainda, da persistência de sentimentos humanitários, tais como a piedade natural.

Kant elevou o problema da hospitalidade a uma nova dimensão, colocando-a no centro da política. Mais precisamente, Kant passou a entender a hospitalidade, sobretudo quando consideramos o pequeno opúsculo de 1795,³ como um problema de direito e não de filantropia ou, mesmo, de humanidade, como havia sustentado Rousseau. A hospitalidade não evidencia apenas o direito de todo estrangeiro de não ser tratado como inimigo no país onde chega, mas assume com Kant a condição de um princípio transcendental, isto é, fundamento e possibilidade da paz perpétua. Partindo do pressuposto que entre os Estados operam regras do direito universal inerentes a todos os seres humanos (jus cosmopoliticum), a originalidade do cosmopolitismo de Kant está no seu reconhecimento de laços indissociáveis entre a formação dos Estados republicanos, o direito à hospitalidade e à paz.

No terceiro artigo da Paz Perpétua, o direito cosmopolita, “limitado às condições de hospitalidade universal”, é tomado com uma condição para a paz. Dessa maneira, a construção de uma Paz Perpétua é o ponto que a teoria jurídico-política de Kant visa alcançar, entendendo que tal situação de segurança e de ordem é obtida pelo uso da liberdade e da autonomia dos cidadãos em prol da constituição de um Estado (ou Estados) que permitiria, por meio da obrigação imposta por suas leis, o contínuo progresso para tal estado de paz.

Muito próximo às análises de Rousseau, para Kant todos os homens partilham, naturalmente, do mesmo direito ao solo da Terra. Assim como o direito à liberdade, o direito sobre viver, estar e habitar o solo é também originário, é inerente ao direito ao próprio corpo, porque estamos no mundo, entre as coisas e as pessoas como um coração está no corpo, completamente

³ É preciso ter em conta que a questão da hospitalidade em Kant também tem deslocamentos. Na paz Perpétua depende do estabelecimento de um direito cosmopolita quase incondicional. Mas essa ideia vai ser alterada ao longo de suas obras, e a ideia central de uma constituição republicana cosmopolita parece restrita na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* ao direito de visita, sem considerar os direitos de permanência e asilo.

enraizados. E essa condição existencial de ser corpo necessita ocupar um espaço, estar em lugares e mover-se entre fronteiras. Nesse sentido, todos os homens têm o direito natural a ir e vir, o direito a visitar e ser recebido em todos os lugares sem hostilidades.

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

Entretanto, esse direito a mover o próprio corpo entre as fronteiras e cercas nacionais foi, nos séculos XX e XXI, posto em questão frente ao problema dos apátridas e dos refugiados, quando milhares de pessoas ficaram a mercê de tratados e acordos entre países que consideraram muito mais seus interesses políticos e econômicos do que a urgência humanitária que aumentava de proporção dia a dia. Nos séculos XX e XXI temos visto, décadas após décadas, a segurança das Repúblicas vivendo dias de paz salvaguardadas da incidência de fluxos migratórios por meio de muros, cercas e práticas diplomáticas e policiais cada vez mais restritivas e seletivas. Como, também, presenciamos a necessidade de migrações em massa ocasionadas por guerras e ou regimes totalitários⁴. Esses deslocamentos forçados por guerras ou em função de estados totalitários, intensificados por crises ambientais e sanitárias como a da pandemia de COVID-19 são tragédias humanitárias que colocam em questão o modelo de Estado Nação e a própria hospitalidade como fundamento do direito cosmopolita, evidenciando, sobretudo, o alcance relativo e precário dos direitos políticos inclusivos inscritos na Declaração dos Direitos Humanos. 70 anos após o fim da Segunda Guerra Mundial, o drama humanitário se repete em larga escala e o lamento de Rousseau parece ecoar em nossos dias com a mesma atualidade de outrora: a

⁴ Segundo a ACNUR (Agência da ONU para refugiados), desde 2018 existem mais de 5,5 milhões de refugiados sírios registrados e mais de seis milhões de pessoas deslocadas dentro da Síria.] A Síria é o país que gera o maior número de pessoas deslocadas à força no mundo e mais da metade de sua população foi forçada a fugir. Cf.: [“Sete fatos sobre a crise na Síria – UNHCR ACNUR Brasil”](#).

hospitalidade continua, em grande medida, sendo um comércio para poucos.

Essa inoperância dos instrumentos jurídicos e políticos também coloca em questão a natureza do tipo de hospitalidade que praticamos. Por que, ao contrário do que estabelecia kant, somos incapazes de reconhecer e colocar em prática o direito universal à hospitalidade? Praticamos, quando muito, como bem resumia Rousseau, uma hospitalidade de negócios. Vendemos o acolhimento. Por isso mesmo, é preciso entender, antes de tudo, qual a origem e quais são as limitações dessa hospitalidade de negócios – de opção. Será ela a única forma possível de acolhimento? Seria a própria tríade do sistema cosmopolita kantiano – república, hospitalidade e paz – carente de fundamentos? Seria, nesse sentido, necessário investigar as condições pré-políticas da hospitalidade como sugere a obra de Rousseau?

Do ponto de vista filosófico, a genealogia de uma hospitalidade condicional – de opção – está intimamente ligada ao surgimento da linguagem como bem estabelece Derrida na sua obra *Gramatologia* ao comentar o pensamento de Rousseau. Dessa forma, torna-se interessante a análise genética feita por Rousseau sobre o nascimento da linguagem e das sociedades no seu *Ensaio sobre a Origem das Línguas* e no *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Nesse sentido, ao longo desse artigo será analisada de que maneira a linguagem operaria, pela sua própria estrutura e história de diferenciação, em momentos distintos, tanto como obstáculo ao acolhimento do outro, mas também como única possibilidade de hospitalidade, mesmo que condicional. Para tanto, serão analisados os escritos políticos de Rousseau e a interpretação feita pelos seus críticos, tais como Paul de Man e Derrida. É preciso entender como a hospitalidade se transmutou em uma questão semântico-política, sempre contendo em si mesma dois signos, isto é, primeiro, de uma possibilidade infinita de acolhimento do outro e, depois, de uma violência inescapável, que a condiciona e desterra o outro do direito universal ao solo.

1. A perspectiva da Hospitalidade frente a questão da Linguagem

No *Ensaio Sobre a Origem das Línguas* e no *segundo Discurso*, o processo de formação e diferenciação das línguas mostra-nos o quanto as condições do meio físico, da natureza, em primeiro lugar e, depois, das relações sociais foram determinantes para a origem da linguagem e para a formação das diferentes línguas e, por consequência, para a separação terminal entre os homens. Os

motivos do nascimento e da expansão da linguagem são considerados concomitantemente ao processo de transformação moral dos homens e das condições materiais, políticas e sociais. Para Rousseau, as condições naturais se transformam; os homens, devido a isso, para garantir a vida se adaptam às novas circunstâncias e, por consequência, a linguagem também não permanece a mesma. Para o autor do *Ensaio sobre a origem das Línguas*, é a própria natureza – solo, o clima, a posição geográfica – que impõe a estrutura original das línguas e determina o seu processo de especialização. Nos lugares quentes, de verões longos e invernos amenos, por exemplo, as necessidades nascem das paixões e as comodidades da vida são mais facilmente arrançadas, a linguagem, determinada por esses fatores, é alegre e cantante, carregada de inflexões vocais e cheia de energia. Porém, aberta e sem um grande poder de definição. Ao contrário, nas regiões frias, a privação dos bens fundamentais para a sobrevivência é uma constante e as necessidades é que dão origem às paixões. A língua nos povos setentrionais, como as paixões, é mais fria e monótona e, por isso mesmo, mais econômica. Todavia, nesse último caso, é mais clara e articulada. Pois, dado as difíceis condições de vida, foi necessário dizer muito com poucas palavras: “Com o decorrer dos tempos, todos os homens se tornaram semelhantes, porém é diferente a ordem do seu progresso. Nos climas meridionais, onde a natureza é pródiga, as necessidades nascem das paixões; nas regiões frias, onde ela é avara, as paixões nascem das necessidades, e as línguas, tristes filhas das necessidades, ressentem-se de sua áspera origem. (ROUSSEAU, 1999, p. 87)

Contudo, os obstáculos que podem interferir diretamente na estrutura da língua e no seu processo de formação e diferenciação não se resumem aqueles oferecidos pela natureza. Rousseau, também entende que não menos fundamentais para o aperfeiçoamento e diferenciação das línguas são também o aprofundamento das relações entre os homens – ex: a descoberta do amor moral, a formação da família e das primeiras comunidades – e as necessidades econômicas, sociais e políticas que impuseram à vida uma organização mais complexa e, por consequência, novas ideias: “Na medida em que as necessidades crescem, os negócios se complicam, as luzes se expandem, a linguagem muda de caráter.”

Com os homens reunindo-se assim em comunidades e conglomerados políticos, originou-se a primeira distinção entre eles:

Cada um começou a olhar os outros e a desejar ser ele próprio olhado, passando assim a estima pública a ter um preço. Aquele que cantava ou dançava melhor, o mais belo, o mais forte, o mais astuto ou o mais eloquente, passou a ser o mais

considerado, e foi esse primeiro passo tanto para a desigualdade quanto para o vício; dessas primeiras preferências nasceram, de um lado, a vaidade e o desprezo, e, de outro, a vergonha e a inveja. A fermentação determinada por esses novos germes produziu, por fim, compostos funestos à felicidade e à inocência. (ROUSSEAU, 1999, p. 92)

Na descrição rousseauiana, a primeira noção discricionária sobre “outro” estava alicerçada nas diferenças primárias entre os seres humanos: homem e mulher; pais e filhos. Todavia, pouco a pouco, com o progresso das línguas e das técnicas de vida, o outro foi ganhando novos caracteres e acentos: o mais forte, o mais belo, o mais rico, o estrangeiro etc.

A partir do surgimento da propriedade privada – um ato de linguagem – na lógica do texto rousseauiano do segundo *Discurso*, nasceu a sociedade, o governo e as leis. De acordo com Rousseau, as primeiras diferenças entre os homens e as primeiras desavenças se originaram quando “o primeiro que, tendo cercado um terreno, lembrou-se de dizer *isto é meu* e encontrou pessoas suficientemente simples para acreditá-lo” (1999, p. 87).

Todavia, em uma leitura feita a partir de uma passagem do *Ensaio sobre a Origem das Línguas*, na qual Rousseau fala do surgimento da metáfora⁵, Paul de Man interpreta que a linguagem opera ambigualmente na produção da igualdade e da desigualdade, das identidades e diferenças:

O homem inventa o conceito homem por meio de um outro conceito que é, em si mesmo, ilusório. A “segunda” metáfora, que Rousseau iguala ao uso literário, deliberado e retórico da figura espontânea não é mais inocente: a invenção da palavra homem torna possível que “homens” existam pelo estabelecimento da igualdade dentro da desigualdade, da semelhança dentro da diferença da sociedade civil, na qual a verdade suspensa e potencial do medo original é domesticada pela ilusão da identidade. (PAUL DE MAN, 1996, p. 179)

Dessa maneira, já existe dentro da sociedade civil e entre os cidadãos uma desigualdade, uma diferença que progride com a especialização da

⁵ A passagem a que Paul de Man refere-se, é a seguinte: “Um homem selvagem, encontrando outros, inicialmente ter-se-ia amedrontado. Seu terror tê-lo ia levado a ver esses homens maiores e mais fortes do que ele próprio e a dar-lhes o nome de gigantes. Depois de muitas experiências, reconheceria que, não sendo esses pretensos gigantes nem maiores nem mais fortes do que ele, à sua estatura não convinha a ideia que a princípio ligara à palavra gigante. Inventaria, pois, um outro nome comum a eles e a si próprio, como, por exemplo, o nome homem e deixaria o de gigante para o falso objeto que o impressionara durante sua ilusão”. (ROUSSEAU, 1999, p. 267)

linguagem. Todavia, como bem observa Paul de Man, a linguagem também produz uma espécie de igualdade negativa com a produção simbólica do totalmente “outro”, esse ser vazio e destituído de identidade. Nomeado por um substantivo genérico qualquer – homem, mulher, estrangeiro – esse outro, sem rosto e sem fala não seria passível de empatia (*piedade natural*) e, por consequência, de um acolhimento incondicional, pois o acolhimento necessariamente é derivado da linguagem. No caso do estrangeiro, o esvaziamento – de identidade, de personalidade – e o distanciamento se apresentam como consequência direta da produção de discursos. Isso se deve, em grande parte, ao fato de que enquanto os homens do mesmo conglomerado político reconhecem-se e identificam-se através da linguagem, do idioma, com o estrangeiro não existe nenhuma maneira de identificação simbólica e, então, a língua opera como um obstáculo.

Nesse sentido, para lidar com esse “outro”, com esse estrangeiro, foi preciso criar dentro dessa sociedade mecanismos e normas que protegessem a liberdade do cidadão – aquele com direitos – do desconhecido e potencialmente inimigo. Surge assim a ideia de uma hospitalidade e, sobretudo, de uma hospitalidade fundada na linguagem. De acordo com Benjamin Boudou em seu livro *Politique de l'hospitalité*, “porque a hospitalidade significa antes de tudo a maneira pela qual uma comunidade política se liga, se expõe ou se fecha aos estrangeiros, ela participa da instituição da política mesma, delimitando e legitimando a comunidade e distribuindo nela o pertencimento”⁶ (2017, p. 27). Percebe-se então uma hospitalidade que mal nasce e já deixa de ser um princípio ético para corromper-se em um dever, uma obrigação regulada pelas leis desse *Contrato Social* vigente.

Para Ginette Michaud, no ensaio *Um pensamento do Incondicional*, a maneira como a hospitalidade se apresenta e evolui poderia ser dividida em três momentos. O primeiro deles seria a hospitalidade como princípio ético, incondicional e infinito. O segundo seria a hospitalidade concretizada em responsabilidade e traduzida em palavra e gesto e por fim, o terceiro momento, que se traduziria na hospitalidade através da linguagem, ou mais precisamente, o idioma como lugar da hospitalidade. Nesse sentido, ela liga inexoravelmente a questão da linguagem com a ideia de hospitalidade. “A questão da língua, seu inevitável surgimento desde o limiar de toda hospitalidade acarreta que, antes de qualquer acolhida, terá ocorrido uma violência, que passa pela língua imposta ao

⁶ No original, “Parce que l'hospitalité signifie avant tout la façon dont une communauté politique se lie, s'expose ou se ferme aux étrangers, elle participe à l'institution de la politique même, en délimitant et légitimant la communauté et en y distribuant l'appartenance”. Tradução nossa.

hóspede antes mesmo de lhe oferecer as boas-vindas” (2011, p. 1008). Violência essa a qual Jacques Derrida também faz referência.

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

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

Essa questão da linguagem como ponto central da hospitalidade e também como lugar da violência, permeia todo o pensamento do filósofo sobre o tema. Para Derrida a língua é a pátria, é aquilo que todos os exilados, estrangeiros, judeus, e errantes do mundo carregam consigo. Entretanto ela também é a primeira forma de exclusão, a primeira forma de violência (2003, p. 17). Na interpretação de Derrida do pensamento de Lévinas, a hospitalidade e o amor ao outro, perpassa a ideia de rosto, e esta se relaciona estreitamente com a linguagem, visão essa com a qual concorda Agamben (2015, p. 88), pois para o filósofo Italiano o rosto é antes de tudo paixão da linguagem. Dessa maneira, nessa leitura, a natureza adquire um rosto no ponto em que se sente revelada pela linguagem e no seu rosto, seu ser exposta e traída pela palavra, seu velar-se na impossibilidade de ter um segredo aflora (2009, p. 182-183). Dessa forma, de acordo com Derrida no livro *Da Hospitalidade*, têm-se acesso ao sentido do outro (em sua alteridade irredutível) a partir de seu “rosto”, ou seja,

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

transcendental, como violência irredutível da relação com o outro é, ao mesmo tempo, não-violência, visto que abre relação com outro. (DERRIDA, 2009, p. 183)

Assim, acolher o outro, oferecer hospitalidade ao outro é o mesmo que se deixar perpassar por ele, por sua linguagem e pela sua presença. Desse modo, a palavra dirigida ao outro pode ser em sua essência tanto amizade quanto violência. Portanto, a linguagem, em si mesma, seria hospitalidade e hostilidade, relação sempre recorrente na obra de Derrida. O filósofo argelino procura demonstrar que o que constitui a linguagem é a tentativa de dizer o impossível. Em seu texto *O monolingüismo do outro*, Derrida afirma que se “fala o impossível”, isso porque o discurso “sempre permanece incoerente, ‘inconsistente’”. Essa inconsistência não diz respeito apenas ao confronto de uma língua com outra, mas, segundo o filósofo, encontra suas raízes no seguinte questionamento: “como poderia alguém ter uma língua que não é sua?” (DERRIDA, 1996, p. 15).

Nesse sentido, a linguagem é a primeira e a última condição de pertencimento, pois, ambigüamente, ao invés de aproximar os homens acaba por distanciá-los, por criar uma diferença que permite o amigo e o inimigo, o cidadão e o “outro”. Segundo Michaud, “se o trabalho de Derrida se mostra uma pedra angular é em razão de ter sido a invenção da língua, o que fica mais evidente ainda no neologismo que dá nome ao seminário: ‘Hostipitalité’, que inclui a hostilidade no próprio cerne da hospitalidade” (2011, p. 1004).

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

Toda hospitalidade começa e é impossibilitada, portanto, com a linguagem, na própria língua, mais precisamente nessa oscilação nunca pura entre linguagem e língua⁷. Nesse sentido, o recurso hipotético utilizado por Rousseau no *Ensaio* para referir-se a uma suposta “origem” da sociedade civil a partir da linguagem, possibilita a formulação de uma base teórica interessante

⁷ A linguagem, está relacionada com a capacidade que os homens têm para desenvolver e compreender as formas de comunicação, tais como o gesto, a pintura, a música, a dança e a própria língua. Por sua vez, a língua é um conjunto de sinais e sons que cada povo desenvolve para se comunicar.

sobre o ponto no qual hospitalidade e hostilidade se encontram na linguagem, se confundem, se tornam uma. Isso porque, acima de tudo, “linguagem é hospitalidade” (2011, p. 1008).

1.2 A Hospitalidade como um problema do estado civil

No *Contrato Social*, Rousseau parte do princípio que a sociedade nasce no momento em que os homens chegam ao ponto em que os obstáculos tornam-se prejudiciais à sua conservação no estado natural e “os arrastam, por sua resistência, sobre as forças que podem ser empregadas por cada indivíduo a fim de se manter em tal estado. Então, esse estado primitivo não tem mais condições de subsistir, e o gênero humano pereceria se não mudasse sua maneira de ser” (1973, p. 23)

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

É preciso considerar que o *Contrato Social* é mediado pela linguagem, pois Rousseau reintroduziu a função legitimadora da linguagem na formação das instituições políticas, num sentido contrário à lógica da força pensada a partir do maquiavelismo. É o assentimento livre e expresso dos homens, como podemos ler no texto de Rousseau, que está na origem do contrato. Somente assim, a partir de um contrato não tácito, mas nascido como expressão falada – pronunciada – das vontades, a igualdade e a liberdade poderiam ser realizadas e garantidas como direitos universais e, sem dúvida alguma, ainda mais seguras, porque no espaço político estão alicerçadas nas forças da cidade que se sobrepõem a qualquer força individual. Em outras palavras, o pacto fundamental sobrepuja recorrendo a linguagem e a igualdade moral o que a natureza e história estabelecem pela desigualdade física e moral (artificial) entre os homens. A vontade geral deve ser respeitada não porque é a mais forte e sim porque emana da voz de todo o povo. Entretanto, o contrato social – modelo de estado nação – também parece operar como exclusão, pois a vinculação dos direitos ao pacto político e, conseqüentemente, à política, limita a existência desses direitos aos cidadãos e impede a sua universalização ao outro, aquele que

fala outra língua, que nasceu e habita além das fronteiras. Portanto, o *Contrato Social* já contém em si mesmo a forma política da exclusão. Isso porque o “outro” que é somente “homem” e não cidadão, não tem mais os direitos do estado natural enquanto indivíduo, mas também não pode usufruir dos direitos positivados na sociedade criada pelo pacto, pois não é cidadão, ainda que tenha participado da mesma comunidade linguística original. Cria-se assim uma tensão entre direito e política, com a circunscrição de direitos que deveriam ser universais a um grupo restrito. Nesse sentido, o *Contrato Social* instala um modelo de sociedade fechada, acaba por desviar os homens dos outros homens e a universalização dos direitos se torna impossível. O conceito de “eu” torna-se incompatível com a ideia do “outro”, a “minha sociedade” é a fronteira de “outras sociedades”. De acordo com Lévi-Strauss, ao comentar a obra de Rousseau, a saída do homem da natureza e os dispositivos de separação política – pacto social, estado nação – moldam reinos soberanos, criam sociedades de fronteiras e, nas palavras de Lévi-Strauss, encobrem do homem “o seu caráter mais irrecusável, ou seja, o fato de que antes de tudo, ele é um ser vivo (1993, p. 49). Permanecendo-se cego para essa propriedade comum, deu-se liberdade a todos os abusos, inclusive o de não se identificar com os seus iguais. A igualdade, podemos dizer, somente existira na sua forma negativa, como objetificação do outro:

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

Na obra *Emílio*, Rousseau demonstra essa tendência de voltar-se para os seus iguais, da empatia vivida nos estritos limites internos da pátria. Apesar do Emílio ter sido educado para conhecer os homens e identificar-se com a humanidade, no Livro IV, de acordo com a interpretação de Marques, ele é preparado para as relações que realmente importam: encontrará a mulher que amará, terá filhos e constituirá uma família. Residirá, com essa família em meio aos seus semelhantes em sua aldeia ou cidade, a quem valorizará acima de qualquer outra existência. (2005, p. 265). Dessa forma, Emílio acaba por não escapar ao sentimento de uma piedade limitada aos seus concidadãos, voltando-se, por fim, para o seu igual, para aquele que fala a mesma língua e vive sobre o mesmo espaço político.

A piedade natural, descrita no segundo *Discurso* e no *Ensaio*, aparece como um sentimento oposto à piedade característica dos homens civilizados que consiste em separá-los. Se o Emílio deve amar os seus concidadãos e tão somente eles, a piedade natural impelia o selvagem a uma relação de identificação sem restrições, e o seu semelhante é outro em geral. A piedade, estabelece Rousseau, conduzia o homem natural a sair de si mesmo, a se colocar no lugar do outro e, nesse instante, a compreender, em primeiro lugar, o significado e as consequências da violência, da dor, do sofrimento para o outro:

Como nos deixamos emocionar pela piedade? Transportando-nos para fora de nós mesmos, identificando-nos com o sofredor. Só sofremos enquanto pensamos que ele sofre; não é em nós, mas nele que sofremos. Figuremo-nos quanto de conhecimentos adquiridos supõe tal transposição. Como poderia eu imaginar males dos quais não formo ideia alguma? Como poderia sofrer vendo outro sofrer, se nem soubesse que ele sofre? Se ignoro o que existe de comum entre ele e mim? Aquele que nunca refletiu, não pode ser clemente, justo, ou piedoso, nem tampouco mau e vingativo. Quem nada imagina não sente mais do que a si mesmo: encontra-se só no meio do gênero humano. (ROUSSEAU, 1999, p.175)

Dessa forma, o problema central da hospitalidade, como Rousseau parece ver, diz respeito ao fato de que é impossível retornar ao estado de natureza, falar uma mesma língua e, ainda, pautar as suas ações por um sentimento incondicional em relação ao outro. Todavia, seria possível no estado civil viver livre, experimentar a igualdade e a transparência entre as almas e, o que nos interessa nesse momento, regular as relações com o outro por um sentimento de piedade? Seriam essas as condições primeiras de uma hospitalidade incondicional?

A impossibilidade de uma hospitalidade incondicional está nas determinações político-jurídicas que levam ao completo obscurecimento dessa tendência natural de abertura ao outro em prol das estruturas civilizatórias. Para que a hospitalidade consiga, em certa medida, ser realizada no estado civil seria preciso que a norma, isto é, o contrato, verse na forma da lei sobre a abertura para o um sentimento compatível com a piedade natural de que sendo “homem tenho o direito de ser recebido em todas as casas humanas”, permitindo aos cidadãos aplicar um certo “*pathos*” em relação ao “*outro*”. Todavia, o argumento rousseauiano é mais restrito. Antes de falar do “*pathos*” que devemos ao outro é fundamental salvaguardar a hospitalidade da hostilidade, protegê-la dos discursos de medo, ódio ou de caráter nacionalista, fundamentalmente aqueles de natureza religiosa.

Por essa razão, é preciso encontrar formas de moldar o estado civil e as suas estruturas para que elas permitam produzir a abertura para a manifestação desse sentimento e, portanto, para a hospitalidade. Podemos perceber essa inclinação rousseauiana em permitir que haja uma abertura para o *pathos* quando Rousseau, ao fazer uma crítica ao *Projeto de Paz Perpétua de Saint-Pierre* estabelece que,

Se a ordem social fosse realmente um trabalho da razão, como se pretende, e não da paixão, teríamos tardado tanto a ver que ao dar-lhe forma, nossa felicidade teve importância excessiva ou insuficiente? Teríamos levado tanto tempo para ver que, como cada um de nós se encontra no estado civil com respeito aos concidadãos, mas no estado da natureza no que se refere ao resto do mundo, tomamos todos os tipos de precaução contra as guerras privadas mas incentivamos a guerra entre as nações, mil vezes mais terrível? E que, ao reunir em um Estado determinado grupo de homens, o que fizemos foi declarar-nos inimigos de toda a raça humana? Se há uma forma de conciliar essas contradições perigosas, ela é uma modalidade de governo federativo, que una as nações com vínculos semelhantes aos que já unem os seus membros individuais, colocando ambos sob a autoridade da Lei. Independente disso, essa forma de governo parece ter vantagem sobre todas as demais, por combinar as conveniências dos Estados de pequenas dimensões com as dos grandes, com o poder necessário para impor respeito aos vizinhos, para sustentar a supremacia da Lei; porque esta é a única força capaz de controlar igualmente os súditos, os governantes e os estrangeiros.⁸ (ROUSSEAU, 1780 - 1789, p. 6-7)

De acordo com Gelson Fonseca Jr., no livro *Rousseau e as Relações Internacionais*, ao defender essa confederação de Estados, que estejam ligados da mesma forma que os indivíduos estão ligados às nações, chega-se então ao núcleo de sua proposta na crítica desse *Projeto de Paz Perpétua* (2003, p. XXXII)

⁸ No original "Si l'ordre social étoit , comme on le prétend, l'ouvrage de la raison plutôt que des passions, eût-on tardé si longtemps à voir qu'on en a fait trop ou trop peu pour notre bonheur; que chacun de nous étant dans l'état civil avec ses concitoyens & dans l'état de nature avec tout le reste du monde, nous n'avons prévenu les guerres particulières que pour en allumer de générales, qui sont mille fois plus terribles; & qu'en nous unissant à quelques hommes nous devenons réellement les ennemis du genre humain? S'il y a quelque moyen de lever ces dangereuses contradictions, ce ne peut être que par une forme de gouvernement confédérative, qui, unissant les Peuples par des liens semblables [5] à ceux qui unissent les individus, soumette également les uns & les autres à l'autorité des Loix. Ce Gouvernement paroît d'ailleurs préférable à tout autre, en ce qu'il comprend à la fois les avantages des grands & des petite Etats, qu'il est redoutable au dehors par sa puissance, que les Loix y sont en vigueur, & qu'il est le seul propre à contenir également les Sujets, les Chefs, & les Etrangers.

Rousseau então, passa a descrever as instituições que comporiam a confederação, reproduzindo – de certa maneira – as ideias de seu *Contrato Social* e se aproximando muito da organização dos modernos organismos multilaterais como a Organização das Nações Unidas (ONU).

A confederação se fundaria, assim, em cinco artigos que estabeleceriam: i) uma aliança perpétua e irrevogável entre os soberanos contratantes - dos quais Rousseau dá uma lista de dezenove -, que nomeariam plenipotenciários para deliberarem em uma assembléia (dieta ou congresso) permanente, na qual todas as diferenças seriam resolvidas por arbitragem ou julgamento; ii) o número dos membros, as condições de acesso à assembléia, as regras de rotação da presidência e a distribuição das despesas; iii) a garantia de que os membros manteriam o território que controlassem ao tempo do estabelecimento da confederação e a proibição de que recorressem às armas para alterá-lo; iv) os casos em que um soberano pudesse ser banido da convivência européia (como quando se recusasse a aceitar os ditames da confederação, fizesse preparativos para a guerra, negociasse tratados contrários à confederação, atacasse alguns de seus membros) que corresponderiam à obrigação de ação comum contra os que violassem os artigos da confederação; v) a inviolabilidade desses cinco artigos, o que não impediria que, pelo voto (quórum de três quartos e cinco anos depois de estabelecida), fossem definidas outras regras. (FONSECA JR., 2003, p. XXXII)

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

Em outros termos, se for preciso uma religião civil, dentro dos interesses civis, seu império só deve estender-se na medida exigida por esses interesses. Assim,

renunciar à separação ilógica e anti-social do espiritual e do temporal, mas reduzir a religião do Estado ao pequeno número de princípios necessários para reforçar a autoridade da moral, tal é a conclusão de Rousseau. Esses princípios são os seguintes: a existência de Deus e a vida que está para vir, a santidade do Contrato Social e das leis, a proscrição absoluta de toda intolerância para tudo o que ultrapassar os artigos do credo social. (DURKHEIM, 1956, p. 377-378)

A posição rousseauiana fica ainda mais clara quando, na conclusão do *Contrato Social*, Rousseau explicita que “agora que deixou de haver e que nunca voltará a existir uma religião exclusivamente nacional, devemos aceitar todas as religiões que encaram as outras com tolerância, desde que os seus dogmas não contrariem os deveres do cidadão” (1973, p. 195). Nesse sentido, a prioridade da religião civil é salvaguardar o estado civil e o cidadão mas nunca ser intolerante com as outras crenças, ou seja, nunca excluir esses “outros” que não compartilham os mesmos princípios. A religião civil, portanto, não autoriza a exclusão do “outro” e, ao mesmo tempo, protege o sentimento de hospitalidade da hostilidade.

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

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

No seu projeto de *Constituição para a Córsega* Rousseau também exalta a importância de fechar-se para o estrangeiro. De acordo com Fonseca Jr., ele critica as saídas cosmopolitas e volta-se para o desenvolvimento interno, para o fortalecimento do sentimento de nacionalismo e patriotismo no coração dos

cidadãos. Rousseau elabora uma equação binária com temas opostos: do lado da virtude o patriotismo, a agricultura, o trabalho, a igualdade e democracia; de outro a cidade, o comércio, a indolência, a desigualdade e o cosmopolitismo. O primeiro afirma os valores da nação e, portanto, é sobre eles que o bom governo se construiria; o segundo afirma valores internacionais que minariam o esforço de chegar ao bom governo (2003, p. XLIX). Tomado por um espírito isolacionista que parece contrariar as bases do *Contrato Social* e a sua tese da piedade natural como reconhecimento incondicional do outro, na *Constituição para a Córsega* Rousseau argumenta radicalmente contra a hospitalidade: “não poderá ser concedido a nenhum estrangeiro o direito de cidadania, salvo a cada cinquenta anos, a um único que se apresente e seja considerado digno” (1962, p. 225). Entretanto, na obra *Le Lévi D'Éphraïm*, Rousseau procura reencontrar essa abertura para o sentimento no coração dos homens. Depois da terrível morte da mulher do Levita e após o conflito com a tribo de Benjamin, os filhos de Israel encontraram lugar e abertura para a piedade, e conseqüentemente, para a empatia com o outro, como fica demonstrado no trecho a seguir:

Mas os pais, indignos com o que foi feito às suas filhas, não cessavam com os seus clamores. O que! Exclamavam com veemência, as filhas de Israel serão escravizadas e tratadas como escravas diante dos olhos do Senhor? Será Benjamin como o Moabita e o Edomita⁹? Onde está a liberdade do povo de Deus? Partilhada entre justiça e piedade, a assembléia finalmente pronuncia que as cativas serão libertas e decidirão suas próprias fortunas.¹⁰ (ROUSSEAU, 1780-1789, p. 11)

Portanto, Rousseau também trata a hospitalidade de duas formas opostas. De um lado, tenta promover no *Contrato* condições políticas que não inspirem repulsa e intolerância em relação ao outro, dando lugar para o reconhecimento de um “outro” que transcende as fronteiras e os limites da sociedade estabelecida pelo *Contrato*. Como hipótese geral, a diferença entre um texto e outro, da abertura do *Contrato* ao isolacionismo da *Constituição para a Córsega*, remontaria à crítica rousseauiana à noção de progresso e ao estilo de vida burguês presente, por exemplo, na França. O isolacionismo da Córsega

⁹ Referência que Rousseau faz aos povos bíblicos que habitavam a região de Moab e Edom.

¹⁰ No original “Mais les peres, indignes de l'ouvrage fait à leurs filles, ne cessoient point leurs clameurs. Quoi! s'écroient-ils avec véhémence, des filles d'Israël seront-elles asservies & traitées en esclaves sous les yeux du Seigneur? Benjamin nous serra-t-il comme le Moabite & l'Idumeen? Ou est la liberté du peuple de Dieu? Partagée entre la justice & la pitié, l'assemblée prononce enfin que les captives seront remises en liberté & décideront elles-mêmes de leur sort”. Tradução nossa.

aparece então como condição para preservar o espírito “puro”, as virtudes e a transparência entre as almas. De outro lado, o *Contrato Social* e o *Projeto de Paz Perpétua*, textos de direito político, indicam os fundamentos de uma abertura outro, independentemente da sua origem, da sua fala e, fundamentalmente, da sua religião.

Considerações finais

O tema da hospitalidade, como vimos, tem deslocamentos na obra de Rousseau. O seu desfalecimento, a passagem de uma hospitalidade incondicional à sua forma condicional chegando até a sua quase negação absoluta parece seguir o fluxo da linguagem, da passagem da retórica à gramática. Num primeiro momento, a linguagem é aquilo que une os homens e possibilita que eles se articulem em conglomerados pré-políticos. Assim sendo, uma espécie de hospitalidade natural estaria fundada no reconhecimento recíproco entre os homens, no sentimento de piedade natural e no uso de uma linguagem ainda muito rústica, quando toda fala era ainda uma forma de canto. Contudo, a gênese negativa da história nos mostra que a degeneração encontrada no uso da linguagem compromete a sociedade e as estruturas políticas e, fundamentalmente, as relações interpessoais. Com o processo de diferenciação das línguas, com a formação das sociedades e dos governos perdemos o sentimento original que fundamentava o reconhecimento incondicional do outro.

Entretanto, os deslocamentos de Rousseau sobre a hospitalidade parecem iluminar sobremaneira a fragilidade da tríade kantiana que discutimos no início desse texto: republicanismo, a hospitalidade e a paz. Lendo Rousseau, descobrimos que falta à hospitalidade condições de possibilidade que são anteriores à política. O deslocamento da linguagem, assim como da piedade natural, marca também o deslocamento da hospitalidade incondicional à condicional. Podemos dizer com Rousseau, que a hospitalidade incondicional é uma impossibilidade semântica, antes mesmo de ser um problema político. De qualquer modo, com a formação das estruturas jurídicas do estado civil, a hospitalidade condicional precisaria ser universalizada como um direito, pois ela já não se encontra mais na esfera das relações naturais, como bem estabeleceu Kant. No estado de natureza, os homens (motivados pelo sentimento de piedade) reconheciam-se como iguais. Com a formação da linguagem, a estruturação da sociedade civil e a formação de uniões e conglomerados políticos, os homens passaram a circunscrever esse sentimento de piedade,

reconhecendo apenas os seus concidadãos como iguais, pois compartilham uma mesma linguagem, mesmo que fria, distante e degenerada. Surge assim, a figura do “outro”, com o qual não há nenhum tipo de identificação. Nesse sentido, é o distanciamento do homem de seus atributos naturais que faz com que a hospitalidade e a figura do estrangeiro tornem-se um verdadeiro problema no estado civil.

A questão da hospitalidade, portanto, está vinculada a dois elementos: por um lado é o resultado de um estado civil que organiza as estruturas sociais, políticas e jurídicas de modo a impor fronteiras e condições – muitas intransponíveis – para o acolhimento do outro: circunscreve a piedade; soterra os sentimentos de “humanidade” e de empatia (*empathos*). Desse modo, Rousseau, como grande parte dos teóricos políticos do Estado-Nação, enfrenta um exame ambíguo sobre a questão da hospitalidade, manifesta, por um lado, uma espécie de abertura e, ao mesmo tempo, como podemos ler nos seus textos políticos – *Emílio*, *Carta sobre a Córsega* – um fechamento à hospitalidade. Nesse sentido, a hospitalidade torna-se uma regra, um mandamento, uma previsão legal, sempre tendo em si dois signos e conteúdos: um conteúdo normativo¹¹, e um conteúdo de abertura para o “sentimento” e, portanto, para o *pathos*. Entretanto, o que vemos em Rousseau é um esforço contínuo para desvelar as condições de possibilidade da hospitalidade mesmo que condicionada e limitada, como podemos ler na crítica do *Ensaio sobre a origem das Línguas*, no *Projeto de Paz Perpétua de Saint Pierre* e no *Contrato Social*. Assim como a tese kantiana sobre o direito ao solo, os argumentos acerca da piedade natural, contra a intolerância religiosa e, ainda, sobre a linguagem são basilares na consideração das condições de possibilidade pré-políticas da hospitalidade. Portanto, para Rousseau, a hospitalidade contém em si mesma um jogo de oposições: da lei e do sentimento (*pathos*), do estado e dos homens, da fala e do silêncio, do fechamento e da abertura.

¹¹ Por fazer parte do estado civil e por estar inserida na dimensão estrutural das instituições estatais.

Referências

- BOUDOU, B. *Politique de l'hospitalité*. CNRS Éditions. Paris: 2017
- DE MAN, P. *Algorias da Leitura: linguagem figurativa em Rousseau, Nietzsche, Rilke e Proust*. Trad. Lenita R. Esteves. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- DERRIDA, J. *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!*. Éditions Galilée, 9, rue Linné, 75005. Paris: Parlement International des écrivains, 1997.
- _____. *Gramatologia*. Trad. Miriam Chnaiderman e Renato Janini Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 2013.
- _____. *Le monolingüisme de l'autre: ou la prothèse d'origine*. Paris: Galilée, 1996.
- _____. *Salvo o Nome*. Trad. Nícia Adan Bonatti. Campinas: Papyrus, 1995.
- DUARTE, A. da S. “Glauco e Diomedes: uma cena de reconhecimento na *Ilíada*?” In: *Phaos – Revista de Estudos Clássicos*, 2012.
- DUFOURMANTELLE, A.; DERRIDA, J. *Da Hospitalidade*. Trad. Antonio Romane; revisão técnica de Paulo Ottoni. São Paulo: Escuta, 2003.
- DURKHEIM, E. *O Contrato Social e a Constituição do Corpo Político*. In: *Montesquieu et Rousseau, précurseurs de la sociologie*. Paris, Librairie Marcel Rivière, 1956. (p. 148-194. Trad. Raquel Seixas de Almeida Prado).
- FALABRETTI, E. *A linguística de Rousseau: A estrutura aberta e a potência criadora da linguagem*. In: *Analytica*, Rio de Janeiro, vol. 15 n° 2, 2011, p. 147-198.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Antropologia estrutural dois*. Trad. Maria do Carmo Pandolfo. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro: 1993.
- KANT, I. Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf [1795]. In: *Werke*, Berlin, Gruyter Verlag, Akademie Textausgabe (Photomechanischer Abdruck des Textes der von der Preußischen Akademie der Wissenschaften 1902 begonnenen Ausgabe von Kants gesammelten Schriften.), v. 8 [ZcF, AA 8].
- MARQUES, J. O. de A. *Rousseau, fundador das ciências do homem?* In: _____ (Org.). *Verdades e Mentiras: 30 ensaios em torno de Jean-Jacques Rousseau*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2005.
- MICHAUD, G. *Jacques Derrida – Um pensamento do Incondicional*. In: MONTANDON, A. *O Livro da Hospitalidade: Acolhida do estrangeiro na história e nas culturas*. São Paulo: Senac de São Paulo, 2011.
- PRADO JÚNIOR, B. *A Retórica de Rousseau e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2008
- ROUSSEAU, J.-J. *Considerações sobre o Governo da Polónia e sua Reforma Projetada*. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes. Brasiliense: 1982.
- _____. *Do Contrato Social*. São Paulo: Coleção Pensadores, 1973.
- _____. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

- _____. *Ensaio sobre a origem das línguas*. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- _____. *Emílio ou Da Educação*. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil S.A, 1992.
- _____. *Os Devaneios de um caminhante solitário*. Tradução, introdução e notas de Fúlvia Maria luiza Moretto. Brasília: Editora da UNB, 1986.
- _____. *Le Lévié D'Ephraim*. In: Collection complète des oeuvres. Genève, 1780-1789, vol. 7, in-4°.
- _____. *Oeuvres Complètes IV*. Bibliothèque de la Pléiade. Dijon: Éditions Gallimard, 1969.
- _____. *Projeto de Constituição para a Córsega*. In: Jean-Jacques Rousseau. Obras, vol. II. Porto Alegre: Globo, 1962, p. 225.
- _____. *Rousseau e as Relações Internacionais*. Prefácio: Gelson Fonseca Jr. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2003.
- TRUJILLO, I. “Hospitalidad y Pervertibilidad. Ética y Política em Jacques Derrida”. In: FIGUEROA, M.; MICHELINI, D. (Compiladores). *Filosofía y Solidaridad*. Santiago: Universidad Alberto Hurtado, 2007.

Email: ericson.falabretti@pucpr.br

Recebido: 05/2019

Aprovado: 04/2022