


BIOÉTICA DA HOSPITALIDADE

BIOETHICS OF HOSPITALITY

BIOÉTICA DE LA HOSPITALIDAD

 <https://doi.org/10.56238/arev7n10-245>

Data de submissão: 25/09/2025

Data de publicação: 25/10/2025

Adriano Negris

Doutor em Filosofia

Instituição: Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ)

E-mail: adrianonegris@gmail.com

Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-7682-993X>

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3443302473821215>

Marcelo José Derzi Moraes

Doutor em Filosofia

Instituição: Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ)

E-mail: marcelojdmoraes@hotmail.com

Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-0086-5314>

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4674563730089198>

RESUMO

Esse texto propõe pensar a bioética a partir da ideia de hospitalidade de Jacques Derrida. Considerando a hospitalidade enquanto um princípio ético por excelência, vamos propor nesse texto, que a bioética precisa levar em conta o debate da hospitalidade, uma vez que a hospitalidade convoca toda e qualquer alteridade. Sabemos que não há bioética sem alteridade. Dessa maneira, é preciso se perguntar como se dá as condições de acolhimento nas relações pensadas à luz da bioética.

Palavras-chave: Bioética. Hospitalidade. Ética. Alteridade.

ABSTRACT

This paper reflects on bioethics through the lens of Jacques Derrida's concept of hospitality. Considering hospitality as an ethical principle par excellence, we argue that bioethics must seriously engage with the debate on hospitality, as it inherently calls upon all forms of otherness. It is widely recognized that bioethics cannot exist without the consideration of otherness. Therefore, it is necessary to investigate how the conditions of welcome are established in relationships defined by bioethical concerns.

Keywords: Bioethics. Hospitality. Ethics. Otherness.

RESUMEN

Este texto propone considerar la bioética desde la idea de hospitalidad de Jacques Derrida. Considerando la hospitalidad como un principio ético por excelencia, propondremos que la bioética debe considerar el debate sobre la hospitalidad, ya que esta apela a toda alteridad. Sabemos que no hay bioética sin alteridad. Por lo tanto, es necesario preguntarse cómo se establecen las condiciones de acogida en las relaciones concebidas a la luz de la bioética.

Palabras clave: Bioética. Hospitalidad. Ética. Alteridad.

1 INTRODUÇÃO

Esse ensaio propõe uma possibilidade de pensamento e de ação, a saber, a de uma bioética da hospitalidade, visto que é característico da bioética seu caráter prático e teórico (Pegoraro, 2002; Schramm, 2015). A partir da ideia de um pensamento da hospitalidade (Negris; Moraes, 2025), tendo a hospitalidade incondicional do filósofo franco-argelino Jacques Derrida (1930 - 2004) como fundamento, entendemos que uma bioética só é possível levando em conta seu aspecto de hospitalidade, uma vez que, segundo Fátima Oliveira, não há bioética possível sem pensar a alteridade (2004), muito menos sem considerar a possível relação de acolhimento de outrem. Pois só há bioética onde há relação. E toda relação pressupõe, como diz Emanuel Lévinas (2002), em um primeiro momento, uma acolhida de outrem. Diante disso, é importante questionar o quanto e como a bioética vem pensando e lidando com o acolhimento de outrem, do totalmente outrem, de qualquer outrem.

Bioética da Hospitalidade é quase uma redundância, uma vez que a bioética só pode ser da hospitalidade. Caso a bioética não seja da hospitalidade, isto é, não operar sob a lógica de acolher quem a procure, até mesmo quem não a procure, já temos, num primeiro momento, um problema político, ético e epistemológico, visto que, a ética traz em si, em seu nome, *ethos*, na sua etimologia, a questão do habitar e de reproduzir um hábito, ou seja, seguir e acolher as leis e as regras de um lugar. Para falarmos e pensarmos uma bioética da hospitalidade, é preciso, então, considerarmos seus termos e suas dimensões. Mas, também, os seus comprometimentos com uma certa história, uma certa língua, um certo contexto filosófico e político. O filósofo Olinto Pegoraro nos lembra que a etimologia da palavra ética parte da palavra *ethos* como modo de existir humano (formação de caráter) e *ethos* como “lugar onde se habita” (a morada do ser humano na terra) (2002, p. 16).

Para tratarmos de uma bioética da hospitalidade, não podemos abrir mão de colocar em questão a que *bios* a bioética está se referindo, e questionar o porquê *bios* e não *zoo*? Interrogar que ética é essa que compõe o nome bioética? É a ética enquanto *éthos* ou enquanto *ethos*? Esse movimento é importante para deixar claro que estamos atentos e preocupados com os termos, pois sabemos que eles têm história e têm lugar. A própria bioética tem sua história e seu lugar, lugares na verdade (Rego; Palácios; Siqueira-Batista, 2009; Diniz; Guilhem, 2002).

Portanto, acolhemos essa história e esses lugares, que, de alguma forma, estabelecem a lei do texto, a lei do discurso. Diante disso, vamos tentar esgotar, fazer transbordar os limites desses conceitos para que possamos apresentar o que queremos propor por bioética da hospitalidade. Pois, se visamos a uma sociedade mais justa e democrática, acreditamos que tanto a ética quanto a hospitalidade, e, sobretudo, a bioética da hospitalidade deva ser uma área do saber e de ação que trate e acolha todos os entes, *bios*, *zoo*, vegetal, organismos vivos e não-vivos, objetos e coisas, aberta para o por vir.

2 DO BIOS AO ETHOS

Começemos a partir do vocábulo *ethos*, palavra extraída do complexo arcabouço linguístico grego. A tradução mais intuitiva do termo remete ao uso da palavra ética. Poderíamos dizer que a palavra ética, partindo do termo *ethos*, designa uma reflexão teórica acerca do conjunto de princípios, normas e regras que visam pautar a conduta humana. Em que pese o fato de que essa recepção do termo seja praticamente inquestionada, é preciso estar atento para a amplitude semântica que a palavra *ethos* carrega em seu sentido original.

Ao conduzir nossa reflexão em direção ao contexto cultural grego, vemos, inicialmente, que a palavra *ethos* não comportava um significado unívoco. Dada essa característica, a palavra poderia ser grafada de duas formas distintas. Assim, de um lado, temos a palavra *éthos* grafada com *épsilon* (ἔθος) e, de outro lado, encontramos o termo *êthos* utilizado com *eta* inicial (ἥθος). Desde já, é importante sublinhar que, embora os termos apresentem grafias diversas, justamente para marcar a distinção entre eles, *éthos* e *êthos* são conceitos complementares e sinalizam para tudo aquilo que é corriqueiro, usual, costumeiro e habitual. A proposta aqui é de apontar para o fato de que, na conjugação de *éthos/êthos*, aparece uma série de significados que a aglutinação moderna do termo *ethos* tende a obscurecer. Por isso, antes de usarmos unicamente o termo *ethos*, faz-se necessário explicitar quais os significados que essa palavra grega pode suportar¹.

Ao realizarmos um mergulho na diversidade semântica da conjugação entre *éthos/êthos*, resgatamos ao menos três sentidos que serão de extrema importância para o desenvolvimento de nosso trabalho. O primeiro é aquele em que *éthos/êthos* aparecem como lugar, território, onde se edifica a morada do indivíduo com seu grupo, com suas tradições, dotes culturais, crenças religiosas. O outro significado que gostaríamos de ressaltar é aquele que representa o modo de habitar o lugar em que se vive, destacando, nesse último caso, não a ideia de habitação, mas o modo de se habitar, ou ainda, o habitar como modo de ser (Spinelli, 2017, p. 88). Em último lugar, temos a noção de hábito, costume, expressando um conjunto de práticas reiteradas que se sedimentam ao longo do tempo, transmitido em forma de herança e recebido como balizador para ações futuras. Uma vez cientes da pluralidade de sentidos, empregaremos a palavra *ethos* aglutinando os sentidos acima destacados. Isso significa que, embora, no pensamento grego antigo, *éthos* e *êthos* estejam inscritos num registro de diferença, usaremos a palavra *ethos* em seu sentido ampliado, trazendo à tona, principalmente, o sentido de morada, habitat, habitação.

Nesse ponto, é preciso atentar para o fato de que nosso exercício interpretativo consiste em

¹ Nossa pretensão não é realizar um estudo minucioso das variações semânticas entre os dois termos, muito menos trabalhar sobre as dificuldades decorrentes da latinização do *éthos/êthos*; derivação essa que resultou nas palavras *mores* e *consuetus*.

trabalhar com um espectro de significados que foram encobertos pela tradição. Quando ouvimos ou lemos a palavra *ethos*, nossos ouvidos e olhos remetem, quase de forma incontornável, para a ideia de ética, prática, costume, regra de conduta. Não ouvimos mais a palavra *ethos* como morada do ser. Nossa pretensão é justamente reavivar o sentido de *ethos* como morada; *ethos* como modo de ser; o habitar como modo de ser. Acreditamos que esse último espectro semântico é o que nos fornecerá uma nova abertura para repensarmos os fundamentos da bioética.

A determinação de *ethos* como morada não deveria causar estranheza. Essa excentricidade do termo só pode ganhar espaço quando nos deixamos conduzir pela força prescritiva da tradição. Por meio dessa força prescritiva, esquecemos que a tradição provoca, dentre outros efeitos, o encurtamento do campo semântico de palavras que mobilizamos em nossa lida cotidiana.

Efetivamente, como Heidegger já havia sinalizado, *ethos*, como morada, remonta à tradição grega, especialmente no dito de Heráclito. É a partir da leitura do fragmento 119 de Heráclito que Heidegger nos dita, segundo o pensar grego, *ethos* como lugar de morada; o *ethos* não somente indica a estada, mas também oferece toda a vivacidade do espaço aberto onde mora o homem (Heidegger, 2009, p. 85). Então, dito de outra maneira, *ethos*, como uma palavra estrangeira, deve se deixar compreender como algo que nos é familiar, habitual, que nos faz “sentir em casa”. A palavra nos liga a uma proximidade que pode ser experimentada pelo vivente (e também na sua relação com o não vivente). Essa experiência se concretiza no articular-se com a morada, a casa, tornando-a o lugar do habitual; enfim, o *ethos* oferece o vislumbre de uma experiência existencial que se exprime como uma porção da vida na qual nos mobilizamos com outros seres e cuidamos do nosso próprio ser.

Ainda em Heidegger, podemos colher outras lições que serão importantes para os nossos propósitos. Na esteira do pensamento grego, e ainda em relação ao *ethos*, Heidegger indica que, no antigo alemão, a palavra usada para designar o construir (*buan*) também significa habitar, permanecer ou morar. Há, segundo o filósofo, um copertencimento entre o construir e o habitar. Mas não é só. Em alemão, a palavra “*bauen*” (construir) é a mesma palavra para “*bin*” (sou), de modo que *ich bin* (eu sou) significa e diz: eu habito, tu habitas. Essa relação entre construir, habitar e ser, permite Heidegger dizer que o modo como somos, sobre essa terra, é o *Buan*, o habitar. Na medida que o homem habita, ele, ao mesmo tempo, constrói. Esse construir (*bauen*) comporta não só a ideia de cultivo e proteção, mas também de produção e edificação. Assim, no sentido de habitar, ou seja, no sentido de ser e estar sobre a terra, construir permanece, para a experiência cotidiana do homem, aquilo que desde sempre é “habitual” (Heidegger, 2006, p. 127). Lembrando que o estar na terra é estar acolhido, ser recebido por ela, antes mesmo de declarar posse, de se dizer proprietário de um lugar, de um território (Derrida, 2015(a), p. 107-118). Assim, começamos a dar um passo para uma ética da hospitalidade, do

acolhimento, uma ética como morada, como *habitat*.

Uma vez assentadas as bases de compreensão do *ethos* como morada, *habitat*, agora devemos avançar e enfrentar uma outra dimensão de problemas que emergem dessa própria compreensão. Vemos que o *ethos*, como morada, congrega, em seu sentido, o habitual, o construir e, talvez o mais importante, o ser. Contudo, é aqui, neste ponto, que reside um ponto crítico de nossa abordagem. Estamos cientes de toda a problemática que percorre a história da metafísica quanto à tentativa de conceituar a palavra “ser”. Não obstante a importância do tema, manteremos, por ora, em suspenso o debate em torno da questão do ser. O que desejamos pensar agora é a vida como uma expressão do *ethos*, como manifestação do ser. Esse caminho também não é isento de problemas. Isso porque, como veremos a seguir, precisamos entender melhor o que designamos enquanto *bios* (vida), quando empregamos a expressão, por exemplo, na palavra bioética. Esse *bios* da bioética aponta para que tipos de vida? Ela abarca todos os viventes de forma indistinta, humanos e não-humanos? Se a resposta for negativa, então, quais são os limites para o uso da palavra *bios*?

Entendemos que é necessário, por mais uma vez, o retorno à língua grega. Nesse regresso às matrizes gregas, vemos que o termo vida, tal como *ethos*, também comportava uma bifurcação semântica. Mas, antes de aprofundarmos na diferença de significados, devemos ter em mente que a tradição, que chega até a nós, tende a obscurecer a diversidade de sentidos que a palavra “vida” representava para os gregos. Por isso, atualmente, quando ouvimos a palavra “*bíos*”, associamos diretamente à “vida”, significando a pluralidade de processos biológicos, crescimento, reprodução, metabolismo, e, em seres mais complexos, consciência, sensibilidade. Se assim for, então, quando refletimos sobre uma *bio-ética*, seremos forçados a colocar em jogo todo e qualquer vivente, sem exceções. Entretanto, não é exatamente o que se passa quando pensamos termos de uma *bioética normativa*, que, em sua forma mais tradicional, não se preocupa com todo e qualquer vivente, mas apenas com as regras, princípios e diretrizes que orientam o comportamento humano em questões relacionadas à vida e à saúde.

Desse modo, para entendermos a problemática em jogo, voltamos a uma significativa distinção já apontada por Giorgio Agamben. Voltando ao pensamento grego clássico, o filósofo italiano indica que os gregos utilizavam dois termos para exprimir o que eles queriam dizer com a palavra “vida”. Assim, entre os gregos, temos o termo *zoé*, que exprimia o simples fato de viver comum a todos os seres vivos (animais, homens ou deuses). Além disso, “vida” poderia ser referida por *bíos*, sendo essa última palavra utilizada para circunscrever a maneira de viver própria do humano (Agamben, 2010, p. 9). Em suma, *zoé* e *bios* definem, respectivamente, o mero fato de viver, um simples viver e uma forma de vida qualificada, que escapa ao âmbito geral do mero viver. Os indicativos dessa cisão são apontados

por Agamben a partir da leitura da *Política* de Aristóteles. Ao contrário do que poderia aparentar, essa distinção não tem repercussão apenas de ordem semântica, mas ela se dissemina com sérias consequências ontológicas, éticas e políticas.

Segundo Agamben, Aristóteles promove uma separação que será fundamental para toda a política do Ocidente. A razão de ser da cisão estabelecida por Aristóteles é justamente garantir um espaço bem delimitado para a dimensão da política, separando-a, assim, do espaço do *oîkos*. Isso é exatamente o que vemos na obra *Política*. O âmbito do *oîkos* é destinado ao desenvolvimento de atividades ligadas à reprodução e à subsistência. Nesse caso, o *oîkos* é o lugar onde se desdobra o simples viver ou, em uma palavra, *oîkos* indica o espaço da *zoé*. De outro lado, a busca do “bem viver”, como ideal de realização de todos os homens, somente poderia ser concretizada na *polis*, o lugar para o exercício de uma vida qualificada, que se distancia do mero viver. Então, o político, ao menos em Aristóteles, representa uma forma de vida qualificada que escapa ao simples subsistir. Para essa forma de vida mais excelente, empregava-se o termo *bíos*.

No entanto, há algo mais interessante para o qual Agamben chama nossa atenção. Trata-se da clássica definição aristotélica que diz: o homem é por natureza um animal político (*zoon politikon*). Isso significa que a vida política (*bios politikós*) constitui um *telos* para todo homem, e isso de tal modo que o homem só pode concretizar seu estatuto ontológico na medida em que ele vive em função da comunidade política (*polis*).

Ainda levando em conta a dicotomia *zoé-bíos*, não é demais lembrar que, na expressão “*politikon zôon*” usada por Aristóteles, o “*zôon*” funciona como designação de gênero (no caso, todo e qualquer vivente), mas “*politikon*” opera no sentido de diferença específica, atinente somente ao vivente humano. O que torna o “*politikon*” diferença específica, em relação à vida em geral, depende de uma propriedade, que é atribuída unicamente ao homem – o *logos*. Assim, somente o homem, possuidor de *logos*, pode ser um animal político. Com isso, no entendimento do filósofo italiano, a política se torna uma realização humana na medida em que está diretamente ligada à linguagem (Agamben, 2010, p. 9).

Ao tomar em consideração a diferença entre *zoé* e *bíos*, principalmente a partir da estruturação feita por Aristóteles, vemos que somente o vivente humano é capaz de linguagem, *logos*; e, como consequência, somente a ele é reservado o espaço da política e da ética. Portanto, a ética e também a política solicitam uma forma de vida qualificada (*bíos*), que é, pelo menos na tradição grega, atribuída exclusivamente ao homem. De outro lado, fora do espectro ético-político, estariam os demais viventes, que assim existem na forma de uma mero subsistir (*zoé*). A importância da compreensão do duplo sentido da palavra vida (*zoé-bíos*) não reside apenas em termos etimológicos, mas, notadamente, nas

consequências ético-políticas em relação a todos os seres vivos. Em outras palavras, tensionar esses termos nos possibilita pensar uma bioética para além do *bios* concentrado apenas no humano, apenas na vida humana e apenas em um tipo de vida.

Resolvemos problematizar os termos que constituem a bioética, bio e ética, porque sabemos que a forma como vamos pensar a bioética, a partir da desconstrução, nos levará para contradições, limites e impossibilidades. Assim, reforçamos que não se trata de negar a herança da bioética, mas, de reconhecer seus limites e suas contradições, de promover aberturas e pensar outras possibilidades para a bioética. Ora, sabemos que a bioética em geral está preocupada com o cálculo, com a aplicação e o resultado, e não poderia ser diferente. Lembrando que a ordem do cálculo não seria apenas um produto, mas o próprio modo de ser da razão. Aqui, empregamos a palavra razão no sentido de *ratio* (de origem latina), significando medida, proporção. Tudo aquilo que está circunscrito ao âmbito da razão nos remete a um sistema de pensamento regido pela necessidade do universal e do necessário, o qual deve, mediante explicações evidentes, não-contraditórias, coerentes e suficientes, prestar contas sobre tudo o que existe. A razão é essencialmente cálculo. Assim, diante de momentos de decisão, em ter que decidir sobre vida ou morte, sobre certo ou errado, melhor ou pior, bom ou ruim, a bioética precisa se posicionar e apostar num cálculo, numa suposta escolha calculada. Nesse sentido, nos preocupa tanto a ética quanto uma bioética assegurada na razão.

Sabemos que a ética, consequentemente, a bioética, opera dentro de um contexto logocêntrico da metafísica ocidental. Isso não é um problema. Porém, é importante ressaltar que a bioética da hospitalidade procura pensar a partir da desconstrução de Jacques Derrida. Nesse sentido, foi preciso pensar os termos que constituem a bioética, para que seja possível uma bioética da hospitalidade. No momento em que nos abrimos para o caráter acolhedor da ética, deixando seu entendimento normalizador e regulador, podemos pensar uma bioética da hospitalidade que tem o habitar como princípio.

A ética, no contexto ocidental que se projeta desde a Grécia antiga, passando por todas as etapas ocidentais, é uma construção sócio-histórica e que se modifica ao longo dos anos. Porém, há uma estrutura de manutenção que se repete ao longo dos anos e que constitui a ética. Na verdade, o pensamento ocidental predominante, em sua estrutura, é constituído de forma dualista e hierarquizada. Essa característica, típica da metafísica ocidental, opera de uma forma em que, a partir da atribuição de valores, certos elementos se organizam nessa estrutura ocupando certas posições. Nesse sentido, e organizado de forma hierárquica, alguns elementos dicotomizados ocupam um lugar superior e outros um lugar inferior, alguns são valorizados e os outros, o seu outro, são desvalorizados ou possuem um valor menor e inferior. Diante disso, a ética ocidental opera na reprodução dessa mentalidade dualista

hierarquizada. Assim, o bem é o bem, o bom é o bom, o certo é o certo, o justo é o justo e o belo é o belo. Por outro lado, os seus contrários também operam na mesma lógica, a saber, o mal é o mal, o ruim é o ruim, o errado é o errado, o injusto é o injusto e o feio é o feio. Essas dualidades estão organizadas de forma hierárquica e atribuídas de valores. Diante desse esquema, não pode haver contradição e nem uma terceira opção. A desconstrução, então, desloca essa estrutura hierarquizada pensando um por vir, pensando as contradições que estão envolvidas nas certezas do princípio de identidade que rege as concepções de ética e de justiça, e, também, de hospitalidade, que são impostas como modos corretos e certos de se viver, deixando-as muitas vezes paralisadas e não sabendo lidar em momentos de contradição.

3 A DESCONSTRUÇÃO DE JACQUES DERRIDA

Antes de entrarmos profundamente na nossa proposta, é importante destacar que estamos pensando a partir da desconstrução de Jacques Derrida. Nesse sentido, por muitas vezes, nosso movimento seguirá o “pensamento” da desconstrução. Então, vale lembrar que estamos falando de desconstrução enquanto um conceito, ou em termos derridianos um quase-conceito. Com isso, destacamos que não estamos falando da ideia comum, muito usual, de desconstrução. Nosso texto, nossa proposta, nossos movimentos de ação e de pensamentos são guiados pelo movimento da desconstrução derridiana.

A desconstrução derridiana é uma proposta de entendimento e de pensamento que possui suas características próprias, não é só a ideia de desconstruir algo para modificar. Desconstrói-se, ou a desconstrução acontece, para que o novo possa chegar. A desconstrução é um acontecimento, ela acontece, diz Derrida (2001). Mas, esse acontecimento pertence à ordem de um por vir, um por vir que não tem dia e hora para chegar, ele chega, ele acontece, quando se menos espera, como um visitante inesperado. Esse acontecimento desconstrução acontece nas estruturas, no texto, nas instituições, na vida. A desconstrução acontece dentro de estruturas hierarquizadas que produzem rebaixamentos e recalques por um lado e privilégios e superioridades aos elementos que nela estão organizados. Nesse sentido, a desconstrução desloca essas estruturas desfazendo as hierarquias que mantêm alguns elementos ocupando um lugar superior, enquanto outros ocupariam um lugar rebaixado nessa hierarquia que é constituída a partir de valores e mantida por relações de poder.

Entretanto, a desconstrução possui algumas características específicas e importantes que precisamos saber nesse texto. A desconstrução não trabalha com o princípio de identidade e com o princípio de não-contradição. Isso quer dizer que a desconstrução não está preocupada com uma argumentação lógica que garanta uma resposta exata firmada na exatidão e no cálculo. A desconstrução

opera pela contradição, pois compreende que há uma força em jogo. Nesse sentido, se algumas vezes um pensamento se parecer da ordem do impossível, é porque, pela desconstrução, uma verdadeira possibilidade só é possível em sua impossibilidade, visto que o possível já está dado. Então, a desconstrução é um movimento que procura trabalhar na ordem daquilo que é impossível, já que esse impossível é condição para que o possível aconteça.

A desconstrução não se garante e nem parte de uma origem fixa e originária, como um comando primeiro inicial. A desconstrução começa por se repetir, na repetição, na diferença. Consequentemente, a desconstrução não possui um fim último, um *telos*. A desconstrução se lança num por vir que nunca vai ser fazer presente. E não se fazer presente é fundamental no pensamento da desconstrução, uma vez que a presença é uma das características do logocentrismo e da metafísica ocidental. Presa e garantida no primado da presença, o que garante um solo seguro para a edificação de uma verdade imutável, a presença representa o ser em seu estado fixo; enquanto a ausência, o seu outro, o seu contrário, representaria uma falta. Nesse sentido, Derrida ao desconstruir esse dualismo característico da metafísica, chamado inclusive, por algumas vezes, de metafísica da presença, por esse filósofo, abre para a chegada de um elemento que não é presente e nem ausente, nem vivo nem morto, a saber o espectro. O espectro que não é nem presente nem ausente, mas presente e ausente ao mesmo tempo, está e não está, é o operador da desconstrução que mais nos auxilia a compreender um pensamento que foge ao princípio de identidade e de não-contradição. A desconstrução é uma filosofia da diferença, e não uma filosofia da identidade. Mas, uma diferença pela diferença, não uma filosofia como diferença da identidade. Diante disso, podemos pensar a desconstrução como uma “filosofia” da alteridade, visto que a desconstrução descentraliza a identidade fixa em um eu, deixando a diferença, o outro, chegar, acontecer. A desconstrução desloca o eu desse lugar privilegiado e centralizado, deixando o outro vir, esse outro que não é o mesmo, que não é o outro de mim, mas um outro que não conheço, que não espero por acolher. A desconstrução, então, acaba por pensar a diferença, e não a identidade; o outro, e não o eu; até mesmo, o outro de mim, pois, como lembra Arthur Rimbaud, o eu é um outro (*Je est un autre*).

A bioética da hospitalidade, com suas heranças da desconstrução de Derrida, lida com a impossibilidade da decisão, com o indecível, com a impossibilidade do cálculo, com o incalculável. O incalculável, então, extrapolaria a ordem do cálculo para se inscrever num registro fora da regra, do controle, do programável e da previsibilidade, permitindo abrir um campo para se pensar a vinda do imprevisível, do incondicional e do impossível. Entretanto, não é fugir da decisão, mas, apontar as aporias e diminuir as violências que toda decisão invoca; não é ficar em cima do muro, mas pensar uma decisão que rompa com o cálculo, que esteja aberta ao novo, ao incalculável, ao inesperado, ao

por vir. Trata-se de uma bioética que opera na lógica da hospitalidade de todos os seres e entes, buscando oferecer um acolhimento sem condições, uma vez que o acolhimento, como ética, é sempre acolhimento do outro (Derrida, 2015(a), p. 42-43).

4 A ÉTICA DA HOSPITALIDADE: ENTRE O CONDICIONAL E O INCONDICIONAL

Esse texto deveria se iniciar por um boas-vindas, mas resolvemos jogar aqui para frente, para demarcar que o boas-vindas vem depois, visto que, sendo o boas-vindas uma característica essencial de uma hospitalidade condicional, iniciar o texto com boas-vindas só reforçaria uma certa autoridade e domínio da soberania dos autores. Essa ressalva é importante porque o bem-vindo marcaria o lugar de quem recebe e de quem chega, colocando-os em posições diferentes, nas quais aquele que deseja boas-vindas se posiciona já como o senhor do lugar. Mas, quem pode se dizer senhor de algum lugar sem cometer uma violência inicial, sem se apropriar de um lugar? Lembrando, como explica Derrida, que quem se acredita dono do lugar, proprietário, é, também, hóspede na sua casa, na sua propriedade (Derrida, 2015(a), p. 42-43). Então, já que o texto começou, desejamos boas-vindas para quem já está no texto, pois sabemos que aquele que acolhe é, também, acolhido, quem convida também é convidado.

A hospitalidade, talvez, seja um tema universal, presente em todas as culturas humanas e não-humanas. A hospitalidade aparece nas narrativas míticas e históricas sobre origens e fundações de muitas sociedades. No mundo grego, podemos pegar dois exemplos, o mito de Eros e Psique e a história da guerra de Tróia. No mundo abraâmico, a história de Noé ou a história de Sodoma e Gomorra. No mundo yoruba, a lenda de Xangô, Obaluaiê e Oxalá. Essas e tantas outras histórias reforçam a ideia de que, se há uma origem do mundo e das coisas, nessa origem, havia a hospitalidade. No entanto, a história das nações, dos estados e das colonizações também apresenta esse enredo da hospitalidade. Assim, seja na história das civilizações ou nos mitos fundadores, a hospitalidade foi uma condição primeira. Além disso, a literatura e o cinema também nos ensinaram muito sobre a hospitalidade, desde invasões alienígenas e ocupações em outros planetas até mesmo as crises de famílias burguesas na Europa. Então, se quando retornamos ao Antigo Testamento, encontramos que no princípio (*arkê*) era o verbo (*logos*), podemos pensar, a partir de Heidegger citando Heráclito, que no princípio era o *ethos*, a morada, a hospitalidade.

A palavra hospitalidade tem sua origem latina, *hospitalitas*. *Hospitalitas* deriva do *hospes* latino. *Hospes* é aquele que hospeda e que é hospedado. *Hospes* tem sua origem nessa dobra, ao mesmo tempo que significa hóspede, significa hospedeiro. Mas, *hospes* também procura explicar o *ksénos* grego, o estrangeiro. Benveniste lembra que *ksénos*, apesar de significar estrangeiro, bárbaro, selvagem etc, está conectado a *ksenía*, ou seja, ao contrato, ao acordo estabelecido entre o anfitrião e o

estrangeiro. Diante desse enredo de acolhimentos, irá surgir, derivada da palavra *hospes*, a palavra *hospitales*, que hoje conhecemos como hospital, o lugar que abriga, mas, também, aquele lugar que mantém. Então, dessa ideia inicial de hospedagem, surgirá, a partir da raiz desse termo, *hospes*, toda uma cadeia de significantes que se abrem ao recebimento e acolhimento de um outro que chega. Assim, desde um país que recebe um estrangeiro até um hotel que recebe um hóspede; da forma como uma cidade acolhe seus cidadãos à forma como deixa de acolher os que não possuem casa; de um estado que garante a moradia à luta por moradia dos movimentos dos sem terra e sem teto; das lutas muitas vezes isoladas dos que defendem direitos à moradia de animais em situação de abandono; passando pelo tribunal de justiça, a casa da Lei, em que, muitas vezes, buscamos por Justiça e nunca adentramos; um hospital que recebe um paciente ou uma casa de repouso que recebe um idoso; além de uma escola que recebe um estudante; um animal que divide uma casa juntamente com uma família humana; o lugar que um objeto ou uma coisa ocupa na casa; essas e tantas outras são cenas de uma hospitalidade que precisam ser pensadas pela bioética.

A questão da hospitalidade está presente em quase tudo, desde o acolhimento de um estrangeiro em uma terra que não é a dele; até mesmo ao corpo que hospedaria a alma; desde a visita que chega em casa sem avisar ao paciente que é recebido em seu consultório ou numa emergência; desde a pessoa que precisa tirar o chapéu para entrar em um determinado recinto ao caramujo que carrega sua própria casa; sem mencionar as cirurgias protéticas e transplantes que permitem que um suplemento estrangeiro ocupe meu corpo; desde a própria língua que nos habita ao que seria próprio da língua; desde o mundo que habitamos aos microrganismos que nos habitam; desde os desejos e vontades reprimidos que habitam meu inconsciente à consciência de outrem que eu habito; desde a forma como um autor habita o texto à maneira como um leitor visita o texto. Dessa forma, talvez a questão da hospitalidade seja universal.

Queiramos ou não, não há nenhuma sociedade humana ou não-humana, cultural e étnica, que não seja atravessada e constituída pelo que podemos chamar, a partir de Derrida, de princípio da hospitalidade. Estar no mundo já é estar sendo atravessado pelo princípio da hospitalidade, seja compreendendo que habitamos o mundo ou que o mundo, ou ainda, mundos nos habitam. Diante disso, não tem como não considerar que a hospitalidade é uma questão ética por excelência. Não é sem motivo que Derrida vai dizer que não há ética sem hospitalidade (Derrida; Dufourmantelle, 2003). Além disso, é preciso reforçar que a hospitalidade não é uma questão apenas humana, de sujeitos, de indivíduos, mas também, do animal, dos animais, dos vegetais, dos microrganismos, dos minerais, das coisas e dos objetos. Lembrando que, para alguns grupos, a hospitalidade é também uma questão religiosa e espiritual.

A questão da hospitalidade, a princípio, está muito associada aos grandes problemas internacionais, de direito internacional, de fronteiras e limites territoriais, de soberania de estado, de imigração, de cidadania e não-cidadania, do estrangeiro, dos sem-terra, *sens papier*, sem teto, sem casa, sem documentos, sem cidadania, do direito à moradia, do direito à permanência em determinado lugar, do direito à terra, à casa, etc. A hospitalidade, então, invocaria, aí nesse momento, a questão de como nos relacionamos com aquele que chega e com aquele que recebe. Sendo assim, as temáticas ligadas ao direito à cidadania, ao problema da xenofobia, às imigrações em massa, etc, são pontos que convocam à hospitalidade. No entanto, a questão da hospitalidade pode e deve ir além desses sujeitos envolvidos e desses espaços. Desde uma escala planetária ao global, a hospitalidade está presente quando outrem chega. Além disso, todo mundo é refém de uma herança, e toda herança tem a potência de buscar alguém, pois trata-se de uma lógica da espectralidade (Derrida, 1994). Nesse sentido, somos herdeiros da hospitalidade, porque fomos acolhidos por outrem e, em algum momento, teremos que acolher um outro inesperado que chega sem avisar.

O debate acerca da hospitalidade transita entre os limites das fronteiras de um Estado-nação aos limites da porta de nossas casas, das fronteiras às soleiras. É preciso, então, problematizar e pensar os limites entre o dentro e o fora, o eu e o outro. Em seguida, deve-se perguntar qual nosso lugar, no globo, na Terra, no mundo, na vida, na vida do outro, no lugar do outro e com o outro. Assim, como me relaciono com o outro em um lugar? Deve-se transitar desde a questão do estrangeiro à questão do vizinho; da questão familiar centrada num núcleo antropocêntrico à questão do animal, da família animal, do animal enquanto aquele que é da família, do animal de família, porque está, vive e é dá família; problematizar os limites entre o público e o privado e em que medida esses limites se confundem ou são ultrapassados; do controle das fronteiras ao controle da língua; da língua nacional à língua popular; dos limites nos quais o Estado pode ou não intervir no privado, no particular. Assim, considerar que espaços como hospitais, escolas, universidades, centros de pesquisa, centros culturais e tribunais estão inseridos no debate da hospitalidade. Vale lembrar a ideia de que o tribunal do trabalho é casa do trabalhador ou que a escola é a segunda casa do estudante, mas, também, as empresas privadas, nacionais e internacionais, legais ou ilegais, sempre criam o ambiente familiar de uma segunda casa.

A hospitalidade é atravessada pela questão da língua, da língua do direito, da língua da ciência, da língua da filosofia à língua do outro que me habita e que não é minha; fora as línguas não faladas e outros modos de língua. Da questão da lei e do direito ou do direito enquanto justiça à questão da lei da rua, do costume, da justiça para além do direito, da justiça popular; da questão do agente de saúde ao paciente; da questão do Estado Laico à questão da religião; do familiar e do não-familiar; do eu e

do outro; do eu e do outro de mim; da questão do animal, do não-humano, das coisas e dos objetos, o lugar que esses ocupam e que ocupamos neles; a questão de como lidamos com a hospitalidade em termos de reação e de relação com os vírus, bactérias, e tantos outros organismos que nos habitam e como nós habitamos outros seres e organismos, uma vez que colocamos a questão da hospitalidade a partir do humano, mas, somos hóspedes, constantemente, de outros hospedeiros. Entre essas e tantas outras, a questão da hospitalidade está em todo lugar. Todos esses elementos e situações estão dentro de um contexto de hospitalidade, pois estão num lugar, ocupam um lugar, se relacionam dentro de um lugar com outros que chegam, que saem, que permanecem, que ocupam, que desocupam, que bagunçam, que mudam e transformam, quando chegam, seja o lugar ou quem recebe, ou, até mesmo, se transformam quando chegam em um lugar.

O lugar e o não-lugar, se for possível falar de não-lugar, uma vez que um não-lugar é, também, um lugar, são questões de hospitalidade. Então, não há um só lugar que não espere para hospedar, para receber, para acolher, mas também, para rejeitar, interferir, obliterar, rechaçar, ignorar quem chega. A própria ideia de espaço já carrega consigo a potência do acolhimento e da exclusão. O horizonte, pensado enquanto medida do que faz algo aparecer, também é potência acolhedora e excludente. Dessa maneira, somos sempre e, ao mesmo tempo, tudo e todos *hôte* (em francês), hóspedes e hospedeiros (Derrida, 2015(a), p. 42-43).

A hospitalidade, tal como estamos trabalhando, não é simples, pode parecer contraditória e, em alguns momentos, até impossível. Mas, como estamos operando dentro do contexto da desconstrução, o impossível é todo e qualquer abertura para o possível e a contradição uma força, um desejo em movimento. Compreendemos a hospitalidade enquanto um conceito, na verdade, um quase-conceito, ou um operador da desconstrução elaborado por Jacques Derrida. Esse conceito de hospitalidade tem suas particularidades e seus sentidos próprios; porém, sem abandonar o sentido comum de hospitalidade, enquanto um substantivo feminino, que significa o ato de hospedar, que se refere ao que é hospitaleiro, acolhedor, etc. No entanto, é preciso questionar e pensar essa ideia comum de hospitalidade e o que está em jogo nesse termo comum, usado cotidianamente, a saber, que a hospitalidade, tal como conhecemos, está comprometida com um certo pensamento e uma certa postura diante do outro. Além disso, a atenção é sempre importante, uma vez que o limite que separa a hospitalidade da hostilidade está sempre por um fio.

A ideia comum de hospitalidade traz em si a condicionalidade e o cálculo no que diz respeito a receber e acolher o outro. A hospitalidade de que tanto falamos é condicional e estabelece limites e regras calculadas e racionalizadas no ato mesmo de receber, acolher e tratar aquele que chega de forma reguladora. Derrida entende essa hospitalidade enquanto uma hospitalidade condicional. Por outro

lado, no contexto da desconstrução, Derrida propõe uma ideia radical de hospitalidade, a saber, a hospitalidade incondicional. Essa ideia de hospitalidade incondicional seria a hospitalidade pura, incondicional, ilimitada, hiperbólica. A hospitalidade incondicional seria a condição para uma hospitalidade condicional. A hospitalidade incondicional consistiria em não colocar condições e limites para aquele que chega. Porém, é importante observar, como alerta Derrida, que, apesar dessas duas hospitalidades serem heterogêneas, elas não se contradizem. Derrida insiste muito no fato de que, a princípio, qualquer hospitalidade teria por projeto acolher quem chega, e que, talvez, não estivesse pensando em termos de imposição de limites. A hospitalidade seria sem reservas e sem cálculos. Porém, o próprio ato de hospedar, de acolher, acaba por trair esse princípio, uma vez que é preciso proteger o seu lugar, o seu espaço, a sua casa, a sua vida e os seus iguais. Nesse sentido, toda acolhida acaba por cair nesse duplo gesto que é acolher e dar o melhor, mas, ao mesmo tempo, para se preservar, impor condições. Em outras palavras, a hospitalidade carrega em si a potência de sua incondicionalidade e a condição para que seja realizada.

A hospitalidade, tal como conhecemos e praticamos, parte quase sempre de dois movimentos, impor as regras da casa e saber quem se recebe. Busca-se sempre acolher e receber um igual, um próximo, um conhecido. Porém, o outro, aquele totalmente outro, para antes de entrar, solicitando que se identifique e perguntando o que deseja. Diante desse primeiro movimento de impedimento de passagem, sigo na decisão de acolher ou não, excluir ou receber, expulsar ou deixar entrar, permanecer ou voltar. Essa é a condição da nossa hospitalidade e de toda a democracia que conhecemos. A democracia é uma hospitalidade condicional (Derrida, 2009, p.133). Já, a hospitalidade pura acolheria sem impor condições, sem parar na entrada, sem porta, sem questionar ou exigir que apresente suas intenções (Derrida, 2004(a), p. 250). É importante lembrar que a hospitalidade incondicional, diz Derrida, não passa por informar ao outro dessa incondicionalidade, mas de criar condições para que a verdadeira hospitalidade, a hospitalidade pura, se constitua naquilo que é ou seria condicional (Derrida, 2015(a), p. 18).

A hospitalidade, portanto, precisa ser desconstruída ou pensada a partir de seu caráter desconstrutor. É preciso perceber os aspectos aporéticos da hospitalidade enquanto termo e enquanto uma ação, um procedimento. Nesse sentido, considerando a possibilidade da desconstrução da hospitalidade, é preciso pensar em que contexto ou em que consiste a hospitalidade tal como a conhecemos e alargar seus limites ou, até melhor, apagar ou transgredir seus limites, uma vez que são supostos limites clara e fortemente demarcados que tensionam o acolhimento e a relação com outrem. Pois, regida pela metafísica ocidental e pelo logocentrismo, a hospitalidade que conhecemos é regulada a partir de uma razão calculadora, de um controle de quem entra e de quem sai, de quanto

tempo fica e não fica. Além disso, há uma compreensão de dentro e fora e de uma postura que remete ao modelo clássico de filosofia e de pensamento ocidental, no qual o outro se situa como coisa e objeto, sendo regulado por um sujeito que ocupa um lugar central de dentro, e que, tal como agentes da alfandega, condiciona e permite quem pode entrar, quanto tempo pode permanecer e quem vai ficar de fora. Em outras palavras, a hospitalidade tem sido e é logocêntrica, pois opera de acordo e em acordo com o acordo, com uma razão estabelecida, quase sempre, com a razão e a lei do mais forte (Derrida; Dufourmantelle, 2003, p. 23).

A experiência da hospitalidade incondicional só é possível quando transgredimos a lei da hospitalidade. Nesse momento, nos tornamos fora da lei. Essa experiência pode possibilitar que uma hospitalidade incondicional aconteça. Se a hospitalidade deve ser comandada por um apelo do incondicional, então, ela não deixa de ser uma lei; porém, ela é uma lei que está inscrita no registro da heteronomia. Assim, a hospitalidade incondicional é uma *lei* fora das *leis*. Para a experiência da incondicionalidade, é preciso romper com as leis, é necessário ultrapassar a medida do cálculo e se deter no instante do incalculável que a incondicionalidade suscita. Em outras palavras, é transgredindo a lei da hospitalidade, em nome de uma lei da hospitalidade, que podemos ser hospitaleiros (Derrida; Dufourmantelle, 2003, p. 77).

No debate sobre a hospitalidade, somos obrigados a entender que uma questão de relação e de alteridade, de alteridade enquanto relação, se coloca como fundamental. Não há hospitalidade sem alteridade. A hospitalidade sempre diz respeito a uma relação, do dentro com o fora e do dentro com o dentro. Então, há, a princípio, aquele que recebe e aquele chega. Essa cena de hospitalidade se manifesta de muitas maneiras, de muitas formas, em muitos espaços e com muitas figuras. O anfitrião é aquele que recebe, aquele que acolhe, é aquele que seria o responsável por receber, por acolher aquele que chega; o anfitrião seria responsável, também, pelo lugar, pelo espaço. Essas responsabilidades exigiriam que certas atenções e controles de regras e de funcionamentos fossem mantidas e preservadas. Esse acolhedor é aquele que, inicialmente, determinaria a lei, a regra do lugar. Soberano, o anfitrião decidiria e determinaria um estado de lei, mas também um estado de exceção. Carl Schmitt nos lembra que soberano é aquele que decide pelo estado de exceção. Numa cadeia lógica determinante, o anfitrião, soberano, na figura do pai, do senhor da casa, senhor da verdade e da razão, é o senhor da lei. Circunscrevendo um limite a partir de si, ele reforça o lugar do eu que determina o movimento do outro, do hóspede, do estrangeiro, assim como, do amigo e do inimigo, já que lembramos de Schmitt.

Tradicionalmente, a soberania só é possível sendo exercida, aplicando os limites que incluem e que excluem. Nesse sentido, o caráter soberano daquele que recebe impõe o limite ao outro, no que

diz respeito à hospitalidade. Porém, falando em soberania, conceito perigoso, porque diz demais, sabemos o que Freud diz do Eu, o senhor da casa, que não é soberano nem na própria casa. Freud aponta essa sensação de sempre se sentir estrangeiro, de não se sentir de um lugar, estrangeiro na própria casa. Dessa forma, sempre visitado, frequentado, dirá Derrida sobre um caráter dos espectros, o outro está sempre colocando em xeque nossa soberania (Derrida; Dufourmantelle, 2003, p. 49).

O visitante é aquele que chega, aquele que pede ou espera acolhimento, abrigo, ajuda, atendimento ou atenção de alguma forma. A visita é aquela que quer, de uma maneira ou outra, chegar ou adentrar num lugar, num outro espaço que, a princípio, não seria seu. O convidado deveria, então, pedir para entrar, fazer uma solicitação, uma consulta se pode ou não ou como pode entrar, se precisa esperar ou não para entrar. Quem busca ser recebido é obrigado a reproduzir, pelo menos para chegar de uma forma que diminua a tensão do encontro com outrem, caso ele queira, o *ethos*, a língua, a lei, a regra da cultura, da casa, da terra, do lugar do anfitrião. Para que possa habitar a terra do outro, é preciso ter bons hábitos, reproduzir os hábitos da casa. Em outras palavras, o visitante precisaria aceitar as condições determinadas pelo dono do lugar.

A hospitalidade incondicional, que compreende aquele que vai, que vem, que pode ou não chegar, que chega sem avisar, que não precisa de convite, visando a uma verdadeira hospitalidade, exige uma relação em que ambas as partes não esperem, uma espera sem horizonte, diz Derrida (2015(a)). Uma hospitalidade pura é aquela de que a espera é um não esperar mais, uma espera sem condição, uma hospitalidade sem restrições, que não está preocupada em fazer valer ou cumprir as regras da casa.

O convidado vive, dessa maneira, um momento de decisão quando chega, porque, se não segue as regras da casa, se torna o inimigo ou um refém daquele que lhe acolhe. A hospitalidade se encerra no jogo do amigo/inimigo; trata-se de uma questão de lei, ou seja, uma questão de quem a obedece ou de quem a subverte. Nesse jogo, vemos uma ambivalência na hospitalidade, que, por uma questão de lei, pode facilmente tornar-se hostilidade. A visita precisa ficar atenta para não se tornar refém. Por essa razão, às vezes, cai nas armadilhas da hospitalidade e acaba por se colocar contra as regras do lugar e tenta colocar o anfitrião como refém. Nesse sentido, o anfitrião se torna um refém retido na própria casa, no próprio território. Assim, podemos pensar nas heranças de Lévinas trabalhadas por Derrida, que o sujeito é hospedeiro e refém, que sempre carregamos um devir-estrangeiro, um devir-hóspede e um devir-hospedeiro na nossa constituição (Derrida, 2015(a), p. 72-74; Derrida; Dufourmantelle, 2003, p. 97). Assim, entendendo que o *ethos* é da ordem do habitar, da habitação, o sujeito, não só ele, carrega sempre essa potência de um vir a ser em si, um eu que habita o outro em si. Em outras palavras, tudo carrega o caráter de hospedar e de se hospedar, de ser refém ou de ser

guardião, visto que esse é o caráter do sujeito, essa estrutura espectral humana que é sempre assujeitada, submetida, subordinada a si e ao outro. (Derrida, 2015(a), p. 130; Derrida; Dufourmantelle, 2003, p. 109).

Sob uma lógica da força, muitas vezes, a força de quem hospeda, de quem acolhe, de quem recebe, é aquela que, na sua ambivalência, protege quem chega, mas também o torna prisioneiro, impossibilitando, nesses dois movimentos, que cheguem até o convidado ou que o impeça de sair. No entanto, quando o movimento é ao contrário, a força do convidado, quando se manifesta, é sempre visando tomar o lugar do anfitrião. As invasões coloniais são um grande exemplo dessa violência do convidado. Por outro lado, é na busca de uma justiça e de uma sobrevivência que muitas vezes o colonizado não encontra acolhida na terra do colonizador. Assim, esse será sempre o visitante perigoso, o imigrante indesejado, o que exigiria do hospedeiro o uso ainda mais radical da força e da condicionalidade do acolhimento pela lei, pela lei do direito, pela lei do mais forte, pela lei da hospitalidade. Em outras palavras, tanto quem recebe quanto quem chega pode mover dois grandes gestos de uma violência da hospitalidade, tornar ou não o hospedeiro refém, tornar ou não o hóspede prisioneiro. Assim, haverá sempre o risco de assistir o anfitrião ou o de se tornar um déspota. Diante disso, não é possível esquecer que, nessa política da hospitalidade, uma lógica de poder, do poder do hospedeiro está sempre espectralando. Essa lógica de poder se manifesta na cena do hospedeiro como senhor de si e do outro, do hospedeiro como senhor do hóspede (Derrida, 2015(a), p. 35).

A tensão, então, acaba por ser uma postura constantemente presente na relação entre hóspede e hospedeiro. A decisão de cada um, que é sempre do outro, mesmo que do outro de mim, é crucial na forma como vai se dar a hospitalidade, se a hospitalidade não vai se tornar hostilidade. A questão da decisão acaba por convocar muitas reflexões, uma vez que acreditar que podemos decidir sozinhos, de forma autônoma ou que o outro decida da mesma maneira, é acreditar muito na capacidade de escolha, de decisão e de responsabilidade de um indivíduo egocentrado em si, autônomo e seguro das escolhas (Derrida; Roudinesco, 2004). Assim, quando a soberania do anfitrião está ameaçada, o hóspede pode se tornar refém ou dependente daquele que o acolhe, que o recebe. Hostil, hostilizado, o hóspede se torna uma ameaça para o anfitrião. Diante disso, os dados estão lançados e, a qualquer momento, um pode se tornar refém do outro. O hospedeiro se torna hóspede do hóspede e, conseqüentemente, o hóspede se torna hospedeiro do hospedeiro. Nessa lógica parasitária de intrusão e de abuso de hospitalidade, a hospitalidade se torna hostilidade (Moraes, 2020; Negris; Moraes, 2025), uma tensão surge e a sua administração não será mais possível, porque não haveria mais um acordo do tipo daquele que aceita o outro em toda sua alteridade (Derrida; Dufourmantelle, 2003, p. 41-49).

Quando pensamos a hospitalidade, levando em conta a lógica da escalaridade (Biteti; Grandi,

2022), percebemos que essa mesma cena, essa estrutura que rege o princípio de hospitalidade se repete nas demarcações limítrofes nas soleiras das casas e nas fronteiras dos países; na relação do público e do privado; na relação de cidadão e não-cidadão; na relação de cidadãos e estrangeiros; na relação do senhor da casa e do convidado; na relação do médico e do paciente; na relação do advogado e do cliente; na relação eu e outro; na relação homem e animal (Derrida; Dufourmantelle, 2003, p. 57).

Os limites quase sempre são uma garantia para que não se possa confundir o dentro e o fora, o lá e o cá. Porém, muitas vezes, não conseguimos delimitar ou impedir a entrada ou a ação de quem chega ou de quem recebe. Nesse sentido, qual o limite que alguém, o estado ou uma empresa pode ou não, de diversas maneiras, exercer, interferir, em termos de controle, em relação as fronteiras em que o outro pode ou não passar? Sob o discurso de liberdade, operamos muitas vezes regidos por uma certa hospitalidade condicionada com uma aparência de liberdade e incondicionalidade, mas em que, na verdade, criam-se mecanismos de controle a partir de informações que disponibilizamos, e muitas vezes até pagamos, fornecendo nossos dados. Assim, o controle realizado das fronteiras, das soleiras, dos territórios, das casas e dos consultórios, se repete pelo controle dos impostos e declarações de renda anuais, nas informações exibidas em perfis na internet, nos controles dos exames de saúde por parte das seguradoras e nas informações que disponibilizamos, usando aplicativos de celular. A lógica da hospitalidade condicional está totalmente conectada com a lógica da sociedade de controle e da sociedade disciplinar que não separa mais o que é público do que é privado. Dessa forma, é preciso se perguntar como escapar desses controles, visto que uma das características da condicionalidade é o controle. E, nos tempos atuais, cada vez mais se produz discursos de liberdade que nos mantêm reféns de nós mesmos (Derrida; Dufourmantelle, 2003, p. 45-53).

Uma hospitalidade sem restrições, pura e incondicional precisaria levar em conta os riscos, deixar de lado todas as maneiras formais de se proteger e de se defender daquele totalmente outro que chega. Seria preciso baixar a guarda e deixar o outro chegar sem convite, sem nem precisar dizer-lhe para ficar à vontade, para não se preocupar em fazer valer a lei da casa, do lugar (Derrida, 2015(a), p. 131). É preciso abandonar a condição dada pelo convite (Borradori, 2004, p. 138). A hospitalidade incondicional, então, estaria radicalmente aberta para esse qualquer um, esse totalmente outro, diferente ou não, conhecido ou não, esperado ou não, convidado ou não, com ou sem nome. A hospitalidade incondicional não coloca e nem espera por um recém-chegado, não posso achar que em algum ponto posso ou não ser esperado ou convidado, porque, por mais que eu espere ou até mesmo acredite saber quem chega ou que em algum momento chegarei, nunca se consegue apreender ou conhecer aquele que chega. Aquele que chega é sempre um segredo, um segredo que se fecha ainda mais quando lhe são apresentadas as regras da casa. Assim, como esperar aquele que não conheço, que

não identifico, mas também que não posso exigir que se identifique? O totalmente outro (*tout autre*) é sempre qualquer um que chega sem previsibilidade. É preciso assumir que somos eternamente estrangeiros, estranhos em nossa terra e na terra do outro (Borradori, 2004, p. 138).

Derrida nos aponta o caráter de impossibilidade dessa hospitalidade incondicional, pura e geral. Porém, ao invocarmos, ao pensarmos na sua possibilidade, nos encontramos diante de uma aporia que não se fecha, mas que se abre à possibilidade de um vir a ser. A hospitalidade incondicional como possibilidade é um projeto, um processo, um vir a ser que é preciso criar, inventar, como deslocamento de todas as estruturas e regras que a impedem de acontecer. Dessa forma, a hospitalidade incondicional só é possível como condição anterior à hospitalidade condicional. É preciso romper, transgredir as leis da hospitalidade condicional como regra, para que se possa deixar vir e acontecer essa hospitalidade pura. Isso quer dizer que, diante desse movimento de transgredir para deixar vir, é preciso estar no jogo das leis da hospitalidade, é preciso entender e conhecer as estruturas que regem e comandam a lógica da hospitalidade. Essa transgressão só é possível rompendo com as leis e as regras da hospitalidade em nome de uma acolhida sem regras, sem condições. Se há uma lei, é a lei de deixar o outro chegar sem impor condições, uma lei acima das leis. Nesse sentido, a lei de hospitalidade incondicional opera na forma de uma *arché*, que comanda e fundamenta as demais leis. Como dissemos anteriormente, no princípio era a hospitalidade (Derrida; Dufourmantelle, 2003, p. 67-73).

A hospitalidade incondicional, então, dispensaria o convite, uma vez que, ao convidar, já me preparo para a chegada do outro e esse, por sua vez, já se guardaria para o que poderia vir a acontecer na sua chegada. No convite, já está estabelecido os limites do que é ou não possível. O convite carrega um caráter calculista e limitador. Assim, não seria uma hospitalidade pura e incondicional. Há uma economia da hospitalidade, regulada pelo caráter da lei e da ordem (Derrida, 2004(a), p. 270). A partir dos sem nacionalidade, dos sem pátria, dos refugiados, dos sem terra, dos sem teto, entre outros, a hospitalidade deve sempre ser dirigida a qualquer um, em qualquer lugar e em qualquer contexto, desde um cenário de guerra, até mesmo uma escolha de mudança, de buscar outros lugares, que leva em conta quem pede asilo, mas também quem só pede para entrar, quem pede ajuda ou quem só quer ser escutado. Uma hospitalidade para qualquer um totalmente outro, totalmente qualquer outro, um estrangeiro que chega, um cachorro que bate à porta.

A hospitalidade possibilita o que podemos chamar de rastros de parasita, na medida em que, abusando das leis da hospitalidade, tanto o hóspede quanto o hospedeiro abusam do seu lugar de acolhido ou de acolhedor. A hospitalidade, então, precisa passar pelo risco do parasitismo. Não se sabe e nem se pode dizer que o hóspede ou o hospedeiro irá abusar das regras casa. Porém, esse risco, próprio de uma hospitalidade incondicional, precisa desse movimento que, não se contradizendo, exige

que se faça o movimento de deixar o outro chegar sem perguntar o seu nome. A hospitalidade incondicional é vulnerável, passiva e exposta (Derrida, 2015(a), p. 71). Essa lei incondicional seria sem condição, sem imperativo, sem ordem e sem estabelecer uma ordem, sem dever. O outro chega sem que se imponha a ele as regras da casa. Não se exige que cumpra ou que se faça as regras da casa nem por dívida nem por condição. Por outro lado, fere a hospitalidade incondicional acolher o outro por obrigação, dívida ou dever. A hospitalidade incondicional precisa desfazer os laços de um imperativo condicional da obrigação de acolher ou de ser obrigado a respeitar as regras da casa (Derrida; Dufourmantelle, 2003, p. 53).

A hospitalidade, tal como conhecemos e praticamos, invoca a questão do lugar, determinando um lugar, os limites de um lugar e de um espaço. Nesse sentido, se dispensaria qualquer relação da hospitalidade em que houvesse movimento. Em outras palavras, a hospitalidade que determina condições e se encerra dentro de um limite, estabelecendo o dentro e o fora, acaba por produzir um interrompimento do movimento, da mudança e da transformação. Operando dentro logocentrismo, a hospitalidade precisa do imobilismo para manter seu lugar e suas regras. O movimento é sempre uma ameaça à ordem da casa. Por isso, tanta preocupação em relação ao ir e vir do outro, tanta preocupação com a chegada ou ida sem pedir permissão. O controle do movimento é de extrema importância para uma hospitalidade condicional. Diante disso, entendemos, também, que um lugar está sempre em movimento, em mudança e em transformação. Até mesmo porque os limites e as fronteiras que determinam o lugar são móveis, porosas e muitas vezes fluidas. Porém, observamos que é preciso tomar cuidado porque muitos discursos de hospitalidade se reforçam numa ideia de um lugar original, originário, de direito. Esses discursos são um dos maiores causadores de violência em relação ao outro, pois no momento em que defendo meu lugar, minha posição, na crença de que aqui quem manda e estabelece as regras “sou eu”, mais uma vez, vemos a irrupção da soberania do “eu”. Por trás de uma hospitalidade condicionada, está uma crença numa essência que implica na relação de posse e de poder com um lugar. Quando não é pelo jurídico ou pelo direito, esse lugar é garantido como um lugar de pertencimento por essência, portanto, de direito.

No contexto ocidental, considerando uma escalaridade do que determina a hospitalidade, uma hospitalidade hostil ou fechada se manifesta desde os nacionalismos radicais, dos etnocentrismos, das xenofobias até as mentalidades do núcleo familiar fechado em si com tríade pai, mãe e filho até o individualismo neoliberal. A hospitalidade no Ocidente é marcada pela categoria jurídica do particular e da propriedade, da propriedade privada, que dá ênfase ao poder garantido pelos pronomes possessivos que sempre se manifestam para reivindicar o meu e o nosso. Não é sem motivo que, para Derrida, a hospitalidade precederia a propriedade (Derrida, 2015(a), p. 61).

Para Derrida, a hospitalidade incondicional é a condição para que não somente a hospitalidade condicional se exerça, como também é o que possibilita que a hospitalidade, em termos jurídicos e políticos, se efetive. A hospitalidade incondicional, não sendo nem jurídica nem política, ainda assim, é a condição para que o político e o jurídico se manifestem. Por outro lado, Derrida vai deixar claro que não há hospitalidade sem ética (Borradori, 2004, p. 139). A hospitalidade sempre passa ou invoca uma questão jurídica, de direito, de leis, leis do direito ou leis religiosas, ou, até mesmo, uma certa lei cultural. Nesse sentido, a hospitalidade acaba se associando a uma questão de justiça.

Assim, não podemos desvincular o debate da hospitalidade do debate da ética. Seja a hospitalidade uma questão de ética ou de direito, de direito mesmo à hospitalidade, é preciso pensar uma hospitalidade que rompa com as condições dadas pela lei, pelo direito, pelo jurídico, pelo direito enquanto justiça. Uma hospitalidade incondicional exige que repensemos as concepções ético-políticas de justiça e de direito. Mesmo sendo a hospitalidade incondicional da ordem do impossível, porque, como explica Derrida, vivemos no limite do risco ao pensarmos uma hospitalidade radical; Ela é necessária se quisermos realmente pensar uma justiça por vir (Derrida, 2004(a), p. 325). Nesse sentido, rompendo com toda uma tradição kantiana, a hospitalidade pura e incondicional não deve ser regulada por dever ou conforme um dever. Ainda para além de Kant, da paz perpétua, a hospitalidade incondicional, se universal – termo arriscado –, seria para além do universal kantiano que é regido pelo direito, pela razão. E, ainda para além de Kant, a hospitalidade incondicional estaria para além de um convite ou de uma passagem regulada, quando se trata de uma hospitalidade na qual a permanência é condicional (Derrida, 2015(a), p. 107-118; Derrida; Dufourmantelle, 2003, p. 73/77); pois, a hospitalidade precisa estar aberta a um outro que invoca uma lei própria, um desejo próprio. Na hospitalidade, a heteronomia, o desejo e a lei do outro, escritas ou não-escritas, criam a tensão no momento do acolhimento. Uma hospitalidade incondicional precisa suspender esse campo de lei reguladora inscrita nas relações para que a hospitalidade realmente aconteça (Derrida; Dufourmantelle, 2003, p. 105).

A partir de Lévinas e Derrida, entendemos que, no momento em que me abro, acabo por acolher o outro, por deixar o outro entrar. Estamos, então, diante de uma questão de hospitalidade. Por outro lado, o me fechar ao outro, seria uma reação posterior a uma primeira abertura. Todas as hostilidades, todas as violências contra outrem, guerra, xenofobia, rejeição, maus tratos, desrespeitos, entre tantas outras, seriam formas de se ocupar do outro, não haveria nada disso se eu já não estivesse aberto ao outro. Antes de mim, diz Derrida, há o outro. Para que eu possa ter uma relação de mim comigo mesmo, com o meu ou com o eu, o outro aparece, chega, e me permite, dessa forma, me colocar diante dele, e me colocar para mim. Assim, se inicialmente acolho, acolho mesmo sem querer, porque o outro sempre

chega sem ser convidado ou sem ser permitido. Em seguida, posso me tornar refém desse outro. Habitar no mundo, então, significa sempre habitar com o outro. O outro, mesmo que eu não queria, já é uma presença que assombra o meu mundo. De alguma forma, eu já hospedo o outro em meu mundo. No entanto, Derrida não nega que há uma tensão na hospitalidade, ele reconhece que não é fácil e, muito menos, serena e tranquila (Derrida, 2004(b), p. 61).

Para Derrida, a ética deve se fundar sob essa estrutura, a estrutura do refém, porque o outro sempre está na relação comigo, e, dessa maneira, sou sempre responsável pelo outro, pois estar aqui já pressupõe que um outro também vai estar. Derrida reconhece que a hospitalidade deve ser infinita e incondicional, deve ser heterogênea ao direito, à lei, à política, uma vez que é preciso lidar com a lei e o desejo do outro, seja aquele que acolhe ou aquele que é acolhido; pois, quem chega também tem sua própria lei, seu desejo de hospitalidade.

Ora, sabemos que não é possível política, amizade ou justiça sem a alteridade, sem a relação com o outro, portanto, sem hospitalidade. Não há democracia sem alteridade, muito menos projetos de educação, de política, de saúde, de formação de sociedade sem a relação com o outro. Mas, também, só há guerra porque há o outro. Porém, essa alteridade, esse outro é incalculável, é inapreensível, não é capturável e sempre escapa. Trata-se de uma alteridade infinita, absoluta e irreduzível a si mesma. Sendo assim, uma vez que a hospitalidade está conectada à questão da alteridade e da ética, é preciso considerar a relação com o outro, com outrem que me escapa, que não conheço, que não posso apreender, mas com quem preciso conviver.

É preciso considerar que todo projeto de hospitalidade e de acolhimento leva em conta um absolutamente outro, um totalmente outro que será recebido e acolhido. Considerar essa alteridade radical é muito importante para pensar como se dá e como posso produzir essa relação de uma maneira menos conflituosa e violenta, perigosa e ameaçadora. A hospitalidade está constituída nessa relação, visto que a relação com outrem exige, sobretudo, uma posição na qual tudo e todos estão colocados e posicionados. Saber e conhecer essas posições é determinante para uma verdadeira hospitalidade. Essa observação é importante para que não moralizemos o discurso sobre o outro, sobre o termo “outro”, como dirá Derrida (2004(b), p 59), uma vez que, por muitas vezes, se fala de outrem com muita facilidade e sempre a partir de um eu (2004(b), p. 60).

Diante da tensão em toda relação de alteridade a partir de suas posições acomodadas nos contextos específicos, o limite entre hospitalidade e hostilidade está sempre fervilhando, prestes a explodir. Por mais que a hospitalidade condicional produza, em alguma medida, algum tipo de violência, a hostilidade seria a violência mais radical no contexto da hospitalidade. Ora, todas as formas de impor uma condição àquele que chega é um tipo de violência. Às vezes, uma violência de ordem

simbólica, outras vezes, de ordem controladora e limitadora. A violência da hospitalidade consiste sempre em dizer e determinar o que outrem deve ou não fazer, onde pode ou não ir, quanto tempo pode ou não ficar, o que deve ou não falar, como deve ou não falar. A hospitalidade está fazendo manifestar essa sua dobra, esse seu espectro que não é o da incondicionalidade, mas o da hostilidade. Na verdade, toda hospitalidade condicional é, ao mesmo tempo, hospitaleira e hostil.

Para pensarmos uma ética da hospitalidade, uma bioética da hospitalidade, é preciso pensar mecanismos e dispositivos que ativam esse caráter hostil da hospitalidade. Uma melhor forma de proporcionar um acolhimento ao que chega é se abrindo de uma maneira em que o primeiro encontro, pelo menos esse, seja o menos hostil e tenso possível, o que é da ordem do impossível. Além disso, encontrar formas de relação em que não se produza uma hostilidade. Acreditamos que isso só é possível deixando chegar quem tem que chegar e deixando que o outro seja outrem em toda sua dimensão.

É importante entender que as aporias da hospitalidade constituem a hospitalidade pura como condição para uma hospitalidade condicional. Para poder alcançar uma hospitalidade incondicional, é preciso transgredir as leis da hospitalidade espectralizadas pelo temor da hostilidade, e rodeada pelo mistério e pelo segredo de outrem, de quem chega e de quem recebe. Tanto aquele que recebe quanto aquele que é acolhido escapam em suas singularidades, carregam um segredo que os espectraliza, que não permite conhecê-los. Assim, o segredo, o mistério de outrem, é o que permite que essa tensão da hospitalidade esteja sempre viva, uma vez que tanto o hospedeiro quanto o hóspede carregam em si a possibilidade de serem reféns, um devir-refém, visto que ambos podem se tornar um déspota soberano que priva o outro de sua liberdade.

Assim, do tempo de permanência num país estrangeiro até mesmo numa consulta a algum especialista de uma área de saúde, passando por aquela visita que nunca vai embora, a hospitalidade invoca uma questão de tempo e de temporalidade. Nesse sentido, a espera, o demorar-se, o apressar-se, a duração ou o prolongamento são tempos de uma hospedagem que são regidos por tempos cronológicos, mas também subjetivos. A incondicionalidade na hospitalidade manifesta uma demora, um demorar na morada, num *continuum* demorar do outro e no outro (Derrida, 2015(b), p. 24). Em tempos de ansiedade e falta de paciência, não acolhemos nem mais a fala do outro. Quando não pedimos para ser rápido, aceleramos nos aplicativos de comunicação, buscamos e oferecemos atendimentos que não se demoram, rápidos, acelerados, sem deixar mesmo que o outro se demore na hospitalidade. Então, a recusa em aceitar a demora, o demorar manifesta uma certa violência, uma ação de não mais suportar a permanência do outro que se demora na morada da hospitalidade. É no recusar que o demorar se torna morada, que acelera o demorar na hospitalidade (Derrida, 2015(b), p. 68).

Quando ou como podemos saber que já deu a hora, a nossa hora, a hora do outro? Seja o tempo

de encerramento de um atendimento, seja o *check-out* de uma hospedagem, ou até mesmo o tempo de moradia do próprio viver, nos conduz a uma impossibilidade de pensar uma hospitalidade que escape ao cálculo do tempo. O cálculo ou a regulação do tempo são formas das mais controladoras de uma hospitalidade condicional, uma vez que toda a tensão, entre ser um hóspede que abusa do tempo de permanência a ser um hospedeiro que não deixa o convidado partir, pode provocar e transformar o que era um acolhimento amigável numa hostilidade tensa entre ambos. Dessa forma, numa possível política da amizade, o tempo vai ser determinante para que o hospedeiro, inicialmente amigo, não se torne inimigo, e que, no que diz respeito à visita, ela não se torne uma convidada indesejável, criando um estado de uma política da inimizade (Derrida; Dufourmantelle, 2003, p. 107).

A hospitalidade vive sempre de uma tensão. Por esse motivo, muitas vezes, será confundida ou condicionada por um discurso de tolerância. No entanto, a hospitalidade não é uma tolerância, e a tolerância, quando opera pela lógica da hospitalidade, é condicional e regida por uma relação de forças. Relembrando seu caráter religioso, Derrida aponta o caráter cristão da tolerância que consistia em receber e acolher o outro enquanto esse outro não lhe fosse um problema (Borradori, 2004, p. 136). Nesse sentido, a tolerância seria o contrário da hospitalidade pura e incondicional. Derrida diz que *se alguém acha que estou sendo hospitaleiro porque sou tolerante, é porque eu desejo limitar minha acolhida, reter o poder e manter o controle sobre os limites do meu “lar”, minha soberania, o meu “eu posso” (meu território, minha casa, minha língua, minha cultura, minha religião etc.)* (Borradori, 2004, p. 137). A tolerância é uma forma de hospitalidade que fiscaliza, vigia, que procura garantir, proteger a soberania do dono lugar. A hospitalidade condicional é aquela que é exercida, sobretudo, *por indivíduos, famílias, cidades ou estados*; que coloca o outro sob a condição de que aja de acordo com as regras e reproduza o que determina o lugar. Assim, se oferece a hospitalidade com a condição *de que o outro obedeça às nossas regras, nosso modo de vida, até mesmo nossa linguagem, nossa cultura, nosso sistema político* (Borradori, 2004, p. 138). Podemos entender, portanto, que a hospitalidade enquanto tolerância, e a tolerância estão inseridas num tempo de duração, pois pode acabar; é exercida por parte de quem possui ou exerce mais poder, por parte do mais forte, da lei e da razão do mais forte.

Dentro do contexto da metafísica ocidental, que é regida pelo seu caráter logocêntrico, a hospitalidade não poderia ser diferente. A lei, a regra, a condição, o cálculo, e tudo aquilo que constitui a hospitalidade condicional, a presença, em toda sua dimensão espacial e temporal, não poderia estar de fora. A hospitalidade condicional é e está operando a partir de uma metafísica da presença. Nesse sentido, ela regula não só a presença física espacial do lugar, como também a presencialidade física de outrem. Assim, caindo nas próprias armadilhas, por operar nessa lógica, não percebe o caráter espectral

dos limites espaciais do seu território e das suas fronteiras, assim como o caráter espectral de si e do outro. Então, aquilo que escapa às fronteiras e aos espaços em sua dimensão espectral e à presença do outro como espectro aponta a limitação do debate da hospitalidade. Lembrando que não há hospitalidade sem a ameaça espectral do outro (Derrida, 2015(a), p. 131). Pois, essa hospitalidade, hospitalidade condicional, paralisa o movimento, o fluxo, o devir, o por vir. Por essa razão, muitas das vezes, o uso da força e da violência em se produzir uma hospitalidade que controle tudo. Mas, algo sempre escapa e isso que escapa é da ordem do por vir e do acontecimento, porque é espectral. Assim, acreditamos que uma bioética da hospitalidade também é uma ética do por vir; considerando que esse por vir pode nunca chegar.

5 BIOÉTICA DA HOSPITALIDADE

Considerando tudo o de que tratamos até aqui, partimos do entendimento de que uma bioética da hospitalidade deve considerar todo esse caráter de duplo gesto, dessa dupla lei da hospitalidade, que busca acolher sem condicionar, mas que, ao mesmo tempo, se fere ao acolher, visto que, ao determinar as melhores condições e preservar o próprio, acaba por colocar limites e condições ao outro. Porém, sempre partindo do movimento geral de que o outro sempre chega e não posso, jamais, nesse primeiro momento, perguntar seu nome, de onde vem, para onde vai. É preciso “deixar” que o outro chegue, que ele chegue sem mesmo eu saber de sua chegada. Diante de tudo isso, para pensar a hospitalidade na bioética, ou melhor, uma bioética da hospitalidade, é preciso pensar e considerar os envolvidos e os espaços.

Acreditamos que todos os espaços públicos e privados, mas, sobretudo, os espaços públicos, em suas estruturas, precisam invocar uma bioética da hospitalidade. Nesse sentido, hospitais, tribunais, escolas, institutos culturais, de pesquisas científicas e acadêmicas, espaços de trabalho e de lazer, consulados e consultórios, clínicas e escritórios, templos religiosos e cemitérios, entre tantos outros, são espaços de alguma forma de acolhimento de quem chega. De uma maneira ou de outra, são lugares que recebem quem chega e quem chega quer ser recebido. Então, como se dá esse acolhimento? Como que se recebe aquele que chega? Como se deve chegar num lugar? Como lidamos com aquele que nos recebe? Além disso, é preciso pensar os envolvidos que estão no contexto de uma bioética da hospitalidade. É preciso pensar não só os sujeitos, mas a relação desses sujeitos nesses espaços, tais como o profissional de saúde e o paciente; o profissional de direito e o seu cliente; o profissional da educação e a comunidade escolar; a família e o recém-chegado; a religião e o religioso, etc. Diante disso, é preciso, também, pensar marcadores de classe, sexo, gênero, idade, etnia e raça. No entanto, uma verdadeira hospitalidade, uma verdadeira bioética da hospitalidade, não pode ficar circunscrita

apenas aos sujeitos humanos e suas diferenças. Até para essa delimitação, seria preciso até mesmo se perguntar o que é um sujeito. Sendo assim, é preciso pensar os seres não-humanos, os animais, os vegetais, os microrganismos, as coisas, os objetos. Uma bioética da hospitalidade precisa entender que tudo no mundo é regulado pelo princípio de hospitalidade, e que tudo passa pela relação de acolhimento. A base desse princípio é a relação de alteridade.

Para pensarmos uma bioética da hospitalidade considerando sua incondicionalidade, é preciso entender que essa noção de hospitalidade, que está no contexto da desconstrução do filósofo Jacques Derrida, convoca movimentos e posturas que não são muito comuns e que expressam posturas que rompem com a ética e a bioética tradicional. Como já vimos, a hospitalidade na qual estamos pensando a partir de Jacques Derrida, é incondicional, em outras palavras, trata-se de uma hospitalidade que não impõe condições a ninguém quem chega. Diante dessa incondicionalidade a quem chega por parte de quem recebe, seria preciso repensar os valores em jogo, seria preciso, em um primeiro momento, suspender qualquer tipo de condicionalidade imposta por algum valor, crença ou moral a qualquer um que chegue, mesmo sabendo do risco de se tornar refém de quem chega. Assim, uma bioética da hospitalidade não poderia jamais exercer qualquer tipo de violência, seja ela concreta ou simbólica, a quem chega, a qualquer um que chegue. Portanto, a bioética da hospitalidade não pode reproduzir nem exercer nenhum tipo de violência xenofóbica, racial, transfóbica, sexista, classista, religiosa, capacitista, política e especista.

Por muito tempo, a ética médica, mas também a bioética foi voltada para o humano, para um tipo de humano com raça, gênero e classe definida; foi voltada para a manutenção de uma hierarquia entre os envolvidos nos atendimentos e nas pesquisas com humanos e não-humanos. Trabalhos como os de Fátima Oliveira, Roland Schramm e Fábio Oliveira, entre outros, têm contribuído nos últimos anos para a descentralização de sujeitos que ocupavam um lugar privilegiado e de poder dentro das áreas em que a bioética opera. Assim, a partir desses três autores, podemos começar a pensar uma bioética voltada para a mulher, para o negro, para o pobre, para os vulneráveis e os animais. Inspirados nesses autores, pensamos uma bioética que acolha qualquer um, um qualquer totalmente outro, humano ou não-humano, vivo ou não-vivo, sem impor ou colocar condições que seriam reguladas por um imperativo moral e normalizador que colocaria condições para o que chega, começando por deixar entrar e sair quando quiser.

Uma bioética da hospitalidade tem uma certa desconfiança da ética tal como conhecemos e que reconhecemos como importante. Mas, não podemos esquecer que a ética tem uma história, tem sujeitos e grupos específicos em cada momento da sua história. Além disso, não podemos esquecer que a ética possui um devir e que, nesse devir, ela carrega suas heranças. Nesse sentido, é importante lembrar que

a ética predominantemente ocidental tem suas raízes na Grécia antiga, tem seus valores constituídos pelo cristianismo, pelo iluminismo, pelo capitalismo. Compreendemos que a ética, tal como conhecemos, é uma construção social que acaba por impor, talvez, uma certa vontade da maioria ou para o bem da maioria (também temos nossas dúvidas sobre essa maioria). Entendemos que a ética é formada, então, a partir de um duplo gesto de violência, pois impõe uma verdade para que possamos conviver num melhor nível de harmonia. Desde Nietzsche, passando por Freud, até Fatima Oliveira, sabemos do caráter violento da ética, a saber, uma forma de normatização e regulamentação das ações humanas em sociedade. Porém, uma bioética da hospitalidade tem a hospitalidade como princípio ético, e, como não coloca regras e nem regula a chegada de outrem, pois é incondicional, a bioética da hospitalidade procura promover um acolhimento que não condene o outro, num primeiro momento, a partir de um valor moral inscrito em suas regras. Se há uma regra na bioética da hospitalidade, seria a de que a porta está sempre aberta a quem chega, a qualquer um que chegue. Nesse sentido, a bioética da hospitalidade não é uma bioética da tolerância, porque entendemos que a tolerância é sempre por parte do mais forte que condiciona o outro às suas regras mesmo em momento de exceção. A bioética da hospitalidade também não é uma bioética do cuidado se entendermos esse cuidado como aquilo que ofereço ao outro, a partir de uma condição ou de uma crença numa essência humana acolhedora.

É importante também destacar que essa bioética da hospitalidade procurar retirar certas centralidades e superioridades que mantêm uma certa hierarquia ou centralização de certos seres em relação a outros que estariam marginalizados ou subalternizados. Sendo assim, se tradicionalmente a bioética procura valorizar e proteger a dignidade humana, a bioética da hospitalidade, a partir de Derrida e outros autores, suspende um certo juízo sobre o conceito de dignidade e atua pensando que tudo e todos possuem uma dignidade, não apenas o humano. A bioética da hospitalidade é radicalmente uma filosofia da alteridade.

A bioética da hospitalidade está completamente comprometida com a alteridade. Nesse sentido, a bioética da hospitalidade precisa operar na forma de incondicionalidade com qualquer outriedade, seja ela humana ou não-humana, viva ou não viva. Pensando sempre as aberturas radicais, de qualquer fronteira ou limite, a bioética da hospitalidade promove uma relação na qual nem aquele que recebe nem o lugar em que se recebe se apresentem na forma de uma imposição ou de condicionamento a quem chega, procurando promover toda e qualquer abertura de acolhimento a quem chega, sem que o outro precise pedir para entrar. Nessa realidade ética da hospitalidade, a bioética da hospitalidade busca suspender todos os elementos, signos, posturas, práticas e discursos que apareçam como uma lei da condicionalidade. Pensar uma bioética da hospitalidade é considerar uma realidade incondicional das relações que visam à justiça e ao acolhimento. Para que isso seja possível, é preciso aceitar o outro em

toda sua alteridade, por mais estranha e não-familiar que ela seja, por mais que precisemos abrir mão de dizer que esse é o meu lugar.

A bioética da hospitalidade precisa estar atenta à questão da língua, pois, em todos os contextos da hospitalidade, acaba por se manifestar e se fazer muito presente a questão da língua, exigindo que o outro fale, que o outro responda, que responda na minha língua, na minha língua falada ou na minha língua do direito. Ora, é interessante lembrar que Sócrates recusou-se a se defender em seu julgamento, porque não falava a língua do direito, mas a língua da filosofia. Assim, quando se chega em terra estrangeira, em que se fala uma língua diferente daquela que o visitante fala, são múltiplos os cenários em que hospitalidade e língua aparecem, desde pedir uma informação até mesmo licença para entrar, desde manifestar um desejo ou solicitar um direito, um visto de passagem ou de permanência.

Há uma tensão, uma violência da língua no contexto da hospitalidade que se dá nas relações de alteridade com outrem e de mim comigo mesmo. Como lembra Derrida, a língua que falo é sempre uma língua do outro, mas também a língua que não falo é a língua do outro. Nesse sentido, seja a língua enquanto idioma falado, ou a língua como aquilo que me constitui e que movimenta toda uma cadeia de relação entres seres, a língua acaba por criar um cenário específico da hospitalidade. Seja a língua que me habita e que me comanda ou a língua daquele que chega e que me deixa sem entender, a hospitalidade só é possível se eu apagar a violência inata da língua que nos habita e que acaba por estabelecer um entendimento e um jogo, um acordo e uma permissão de hospitalidade. Então, desde o momento em que estamos lançados no mundo, na relação com o mundo e com outrem, nosso convívio de hospitalidade é garantido por uma certa língua, falada ou não. O acolhimento do outro estará sempre espectralizado pela possível violência da língua, de não falar ou de não aceitar a língua do outro. Diante disso, para evitar qualquer mal-estar ou desentendimento na hospitalidade, procuramos manter uma certa sintonia entre as línguas, criando formas de equilibrar e lidar com a língua do outro (Derrida; Dufourmantelle, 2003, p. 115-117). Nesse sentido, a bioética da hospitalidade, além de estar aberta de forma incondicional ao outro, recebendo o outro sem sua diferença, a cultura do outro como diferente, precisa estar aberta à língua do outro. Nesse contexto, inúmeros foram os trabalhos de autores da bioética que colocaram em xeque não só lugar do anfitrião, como também o seu lugar de privilégio na fala, procurando, muitas vezes, se abrir à fala do outro, à língua do outro. Essa situação, por consequência, traz uma outra questão, a saber, o lugar da escuta. Uma bioética da hospitalidade precisa estar atenta do seu lugar de escuta, aberta a uma escuta, sobretudo, de uma língua que ela não fale, a língua do outro.

Já que falamos de língua, e não tem como não falar, a questão da língua invoca também a escuta. A escuta é fundamental numa bioética da hospitalidade, pois não só preciso deixar o outro

chegar com sua língua, seu idioma, sua lei, como também preciso saber escutar, e escutar de forma incondicional. Dessa maneira, é preciso uma escuta por vir, que não se feche e que não coloque condições à fala do outro no momento de receber, de acolher pela escuta esse que chega. Nesse sentido, a bioética da hospitalidade, enquanto uma ética da escuta, precisa saber escutar. Essa escuta não pode estar condicionada e nem direcionada apenas à escuta do humano, mas de tudo e todos que não são humanos e que não falam a língua humana; é claro, também, não apenas condicionada a uma escuta da fala, da língua falada, mas de várias outras formas de falar, várias outras formas de língua. Diante disso, é preciso estar atento às múltiplas formas de língua e de fala, de maneiras diferentes de escritura, daquelas que estão para além da escrita fonética ou das escritas dos números, dos dados, etc.

No âmbito da pesquisa, que também é uma forma de língua, é preciso se perguntar como acolho o outro da pesquisa, enquanto outro, enquanto objeto, objetificado. Em que medida deixo entrar na pesquisa esse outro em sua alteridade? Levando em conta que o outro sempre escapa, aquele que recebo seria o mesmo que deixei entrar? Ora, esse outro que acolho, que quero pesquisar, trabalhar, conhecer, será mesmo que conheço? Será possível conhecer qualquer alteridade? Até a minha mesma enquanto aquele que acolhe e recebe? E como uma alteridade convoca quem vem de fora, como esse outro se lança ao anfitrião pesquisador? Como chega e quer ser recebido ou espera ser recebido esse convidado, esse visitante? A bioética da hospitalidade precisa estar atenta a essa cena de hospitalidade, ou seja, de acolhimento no que tange pesquisas com humanos e não-humanos.

A nossa relação com a tecnologia, a tecnologia no campo das ciências e das pesquisas, a tecnologia como determinante nos modos de vida, também não escapam de uma observação da bioética da hospitalidade, uma vez que sabemos que é preciso considerar o caráter ético do uso dessas tecnologias e o quanto essas tecnologias nos usam. É preciso se questionar em que medida a hospitalidade se manifesta nessa relação, visto que, muitas vezes, acreditamos estar no controle dessas tecnologias, seguros para efetivar nossas decisões, mas, podemos estar sendo reféns dessas que acreditamos estar no controle.

A bioética da hospitalidade ajuda a pensarmos a tensão dessa relação no que diz respeito ao quanto ela se manifesta nas nossas casas, nos nossos centros de pesquisas e no nosso cotidiano. A relação com a tecnologia não deixa de interferir nas nossas vidas e decisões. Problematicar essas interferências não é apenas uma questão de ética ou bioética como política, visto que acolhemos a tecnologia que faz parte de uma convivência cotidiana. Se essa convivência é saudável ou não, se ela está desequilibrada ou não, é necessário pensar por que essas interferências influenciam diretamente nas escolhas produzidas em sociedade. A presença do outro sempre influencia nas nossas decisões. Sendo assim, qual é a relação de hospitalidade que possuímos com a tecnologia? A Internet, a robótica,

as IA, os melhoramentos humanos, toda tecnologia produzida em nossa sociedade precisa ser pensada pela bioética no que diz respeito à sua aplicação, como também ao seu uso. Entretanto, considerar a relação de acolhimento nos conduz a pensar e problematizar como estão se dando as manutenções dessas relações. Em outras palavras, em que medida nos tornamos ou não reféns da tecnologia? É possível localizar o limite que precisa ser estabelecido entre nós e a tecnologia? Uma coisa é certa, não é possível abandonar a tecnologia, ou melhor, as novas tecnologias, porque a tecnologia não é uma novidade na humanidade, porém, é preciso pensar o lugar que ela ocupa ou que ocupamos nela.

Um outro ponto importante, que não podemos deixar de lado, diz respeito à morte. Entre uma boa morte e uma má morte, principalmente em tempos de necropolítica (Mbembe, 2018), a bioética sempre se preocupou com o fim da vida. Diante disso, a bioética da hospitalidade está atenta para a questão dos limites entre as fronteiras entre o vivo e o não vivo, a vida e o fim da vida. Uma das marcas dessa dificuldade e dos limites de nossa sociedade se dá na relação de como lidamos com a morte. Assim, desde uma constante ameaça da chegada da morte até o luto pós morte, passando pelos espaços de sepultamento e de velamento, uma questão de hospitalidade sempre se manifesta na forma como lidamos com o outro.

Desde o leito de morte até o cemitério como o lugar do fim, da última morada, - muitas vezes em um lugar isolado da cidade – a relação com a morte, esse outro absoluto, não é simples. Muitas vezes, acaba por ser aquela visita indesejada, que chega e transforma tudo, o lugar, as pessoas e o amanhã. Dessa maneira, uma bioética da hospitalidade nos convoca a pensar outras formas de relação com a morte a partir dos termos de uma hospitalidade. No contexto das sociedades ocidentais, a morte, em seu caráter espectral, sempre assusta e sempre a desejamos distante. Muitas vezes, tentamos até mesmo ludibriá-la, a saber, *O sétimo selo* de Ingmar Bergman ou *A substância* de Coralie Fargeat, isso para não falarmos de uma lógica predominante de estetização voltada para a manutenção da juventude. Produzimos muitas maneiras de lidar com ela, mas nada muda quando ela chega. Sem pedir licença, a morte chega à casa de qualquer um, fazendo valer a lei da aporia. O cemitério, enquanto instituição, condiciona para entrar e permite ficar sem colocar condições; talvez, imponha condições apenas aos vivos. É importante, então, se perguntar e pensar como lidamos ou podemos lidar com a morte quando chega, quando ronda, quando espectral ou quando dá sinais de que pode chegar, em termos de hospitalidade, visto que a forma como a acolhemos nem sempre é acolhedora, é quase sempre hostil, pois a morte carrega em si um caráter de um visitante indesejado.

Esse debate traz à tona não só quem tem que lidar diretamente com a morte, mas também os que ficam depois que ela se vai. Dessa maneira, a tensão que sentimos em sua presença – espectral é claro – nos impede de colocar condições. A morte é realmente o elemento, em sua espectralidade, que,

por mais que tentemos, de algumas maneiras, adiar sua chegada, evitar, não se abalar, chega sem pedir licença e vai deixando um rastro de parasita, que chegou sem ser convidado, que modificou e transformou uma realidade e depois se foi, sem ao menos se despedir. Uma ética da hospitalidade pura, talvez, pudesse nos ajudar a lidar melhor com a hospitalidade quando esses elementos espectrais surgem para colocar em xeque a soberania do hospedeiro. Não somos donos nem de nós mesmos. Assim, acolher a morte é uma forma de lidarmos com ela sem nos tornarmos reféns dela e de qualquer outro que chegue, porque uma chegada, enquanto acontecimento, é imprevisível e incalculável. Nesse sentido, sociedades não-ocidentais teriam muito a nos ensinar.

6 BIOÉTICA DA HOSPITALIDADE: ENTRE A JUSTIÇA E O DIREITO

Há uma relação que não podemos negar da bioética, a saber, sua relação com o direito. Diante disso, é preciso se perguntar como a bioética da hospitalidade se posiciona diante da constante tensão que se dá entre os campos do direito e da própria bioética? A relação entre a bioética e o direito não se dá de forma pacífica. Isso porque, cada qual possui natureza e funções próprias e distintas. Os valores e princípios da bioética podem orientar a construção, a reordenação ou a aplicação do sistema jurídico em prol desses mesmos valores e princípios; mas isso não significa que a lei, o direito, deva necessariamente traduzir em regras jurídicas as prescrições apontadas pela bioética. Dessa forma, pode-se concluir que não há uma identificação necessária de conteúdo entre a bioética e o direito em geral, da mesma maneira em que o poder de coerção das normas jurídicas não é conferido às normas éticas.

O direito pode ser considerado um sistema de princípios e regras que, em última instância, se volta para a consecução da justiça. A questão é que o direito busca a justiça não como valor ético, mas sim a partir e por meio de normas jurídicas (princípios e regras). Essas normas são orientadas sob a perspectiva de determinados valores que são acolhidos pelo ordenamento jurídico, mas as normas, elas mesmas, não são valores. Dessa forma, os valores (tal como a justiça) podem servir de parâmetro hermenêutico para a solução de casos difíceis. No entanto, quando nos situamos no plano da aplicabilidade, a solução ou a decisão de um caso concreto será sempre determinada pelas normas jurídicas e não pelos valores. Nesse sentido, não é raro que o judiciário venha a ser chamado para solucionar casos difíceis (*hard cases*), operando, assim, como uma espécie de árbitro de impasses bioéticos. Diante de casos complexos, geralmente não há nenhuma regra que se ajuste adequadamente para a solução do caso concreto, o que dá ensejo à resolução do conflito mediante a aplicação de princípios contemplados pelo ordenamento. Diante disso, é importante questionar se é possível a aplicação direta de valores e princípios bioéticos para a solução de casos jurídicos. A pergunta se faz

pertinente na medida em que a proposta da bioética parte da reflexão filosófica sobre pesquisas, práticas e teorias. Embora a bioética proponha a construção de valores e princípios, eles certamente não possuem o estatuto de normas jurídicas, muito menos a força coercitiva que é inerente às leis e ao sistema jurídico.

A bioética da hospitalidade, tal como estamos tratando, aparece justamente nesse espaço de tensão entre o direito e a bioética. Dissemos que ela acontece no “entre” porque a bioética da hospitalidade, enquanto abertura incondicional para o outro, tem como seu “duplo” o que podemos chamar de justiça hiperbólica. Essa justiça, pensada como outro da hospitalidade, aponta para a ideia de acolhimento de uma alteridade absoluta (totalmente outro). No entanto, e isso talvez seja o mais significativo, a justiça pensada pela bioética da hospitalidade é uma justiça hiperbólica, pois ela excede o direito; é uma justiça que está para além do direito, mas que, ao mesmo tempo, é a possibilidade de desconstrução e perfectibilização do próprio direito. Assim, entendemos que a justiça é uma “outra face” da bioética da hospitalidade e que essa justiça ultrapassa o direito. No entanto, é preciso ficar claro que não se trata de uma simples contraposição entre esses dois termos (justiça e direito), mas de uma persistente tensão entre âmbitos heterogêneos que, antes de se excluírem, se requisitam mutuamente em direção a uma perfectibilidade ou aperfeiçoamento da infinita responsabilidade para com o *Outro*.

Ao pensarmos uma bioética da hospitalidade, logo perceberemos que não podemos deixar de lado os direitos e deveres que se impõem de forma incontornável com vistas à concretização da incondicionalidade da hospitalidade. Isso significa dizer que uma hospitalidade hiperbólica necessita de outras leis (e do direito) para se constituir. Assim, podemos estabelecer que o tema da justiça-hospitalidade, a justiça enquanto hospitalidade, opera necessariamente em cumplicidade com o direito. Trata-se de uma relação extremamente sutil e tensa, na medida em que o direito pode tanto otimizar quanto esvaziar as noções de justiça e hospitalidade.

Com essa tríade (*justiça-direito-hospitalidade*), almejamos demonstrar que a justiça e a hospitalidade são essencialmente tributárias ao *Outro*; elas são noções que atuam como uma espécie de *apelo* na relação para com aquele que chega sem dizer seu nome, sem qualquer outro tipo de identidade ou identificação. Dito de outro modo, refletir a co-pertinência *justiça-hospitalidade* é pensar o *ethos*, ou seja, a morada, a casa própria, o lugar de residência 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.

Para refletirmos sobre essa noção de justiça-hospitalidade que excede o direito, tomamos como ponto de partida a compreensão de que o sistema jurídico é o espaço privilegiado de aparecimento da justiça, ou ainda, o lugar para “fazer a justiça”. Então, podemos dizer que há uma justiça que se faz no

direito e dele depende de forma essencial. Da mesma maneira, pensamos igualmente que o direito é um gesto performativo que se instaura sem recorrer a qualquer outro fundamento que transcenda a ele mesmo. Nesse sentido, o direito é a expressão do exercício do poder político, que se origina e se sustenta mediante suas próprias forças, sem a necessidade de se apoiar em alguma base de sustentação fora do próprio direito. Se é assim, o direito também deve ser considerado um ato performativo de violência que, em seu fundamento último, não tem fundamento. Não por outro motivo, Derrida (2007) dirá que o direito é uma força legítima, mas também violência. Não é à toa que claramente reconhecemos que o Estado, por meio das leis e do direito, possui o monopólio da violência (Benjamin, 1986; Derrida, 2007). Tanto é assim que toda violência que não está autorizada pela lei deve ser reprimida pelo direito. Então, a violência sempre assombra o exercício do poder e, portanto, ela também espectra o direito.

Dessa forma, a justiça como direito, ou aquela justiça que aparece com a aplicação do direito, a justiça entendida como a justeza na aplicação da regra jurídica no caso concreto, só pode se fazer mediante força e, por isso, decisões têm “força de lei”. Entretanto, na medida em que as leis, bem como o direito, são construídas sobre estratos textuais interpretáveis e transformáveis, como diz Derrida (2007), seja porque sua base última é, por definição, infundada, essa noção de justiça como direito, e o próprio direito, pode ser desconstruída. Em outras palavras, o direito é uma construção histórica, social e fundada a partir de valores morais ocidentais

De outro lado, a justiça, no registro da bioética da hospitalidade, se constitui como uma proposta efetiva de desconstrução da relação entre bioética e direito. Mas, é preciso partir da premissa de que a justiça na forma do direito é conquistada na medida em que a regra universal da lei, a força da lei, é aplicada para atender um outro; um outro que se faz parte de um processo judicial. Cada parte em um processo é vista como um "outro" em potencial para o sistema jurídico, a quem o juiz deve atender. Assim, ciente de que fazer a justiça é aplicar a regra da lei ao caso concreto, vemos que a justiça é uso da força para fazer a lei na especificidade de um caso, para atender a demanda de um outro. Além disso, temos que notar que a generalidade da lei é uma espécie de violência representacional, uma vez que a lei aplicada ao caso concreto visa a atender um outro, mas sem a certeza de que essa aplicação da força de lei estará em harmonia ou compatibilidade com a singularidade do outro, do totalmente outro como propõe a bioética da hospitalidade. Nesse sentido, fazer justiça, a partir da aplicação da lei, é o gesto representado pela tomada de uma decisão que visa executar um programa preestabelecido, de modo que a subsunção da lei ao caso não é nada mais do que a realização de um cálculo ou de uma programação.

Na bioética da hospitalidade, intencionamos deslocar o registro tradicional dessa concepção de

justiça conforme o direito, pensando numa justiça que está para além da ordenação jurídica. Trata-se de uma justiça acima das leis, ilegal, fora-da-lei (*a-nómos*). Essa justiça, por mais estranho que isto pareça, se perfaz como um apelo voltado não para uma singularidade compreendida como um “sujeito de direito” (o que depende das categorias de soberania, subjetividade, autonomia, racionalidade, inerentes apenas ao humano), mas para todo e qualquer Outro (vivente, não vivente). Uma justiça pensada de tal forma que não pode ser encontrada na forma do direito, pois ela é um excesso, um transbordamento da justiça como direito.

Ao tomar essa justiça como “fora-da-lei”, fora do cálculo do direito, ela mostra-se na forma do incalculável, transformando-se numa experiência de alteridade absoluta e incondicional, que desarticula a soberania do sujeito e exige uma exposição radical ao Outro, mas em um sentido que precede e torna possível a própria existência do ser e da lei. Ao pensarmos num tipo de justiça que seja da ordem do incalculável, é tentador pensar que isso nos leva a uma espécie de paralisia completa, já que a justiça, conforme o direito, pede um cálculo de aplicação da lei. Então, como entender essa justiça hiperbólica da ética da hospitalidade que excede o cálculo? Como diria Derrida (2007), como calcular o incalculável?

Entendemos, como reflete Derrida (2007), que essa justiça hiperbólica e incalculável, de fato, nos conduz a uma forma de aporia ou indecidibilidade. Há, diríamos, uma suspensão do cálculo do direito. Contudo, essa suspensão não significa paralisia e ela também não deve levar a nenhum tipo de niilismo. Uma justiça para além do direito, que escapa a toda condicionalidade da lei, não seria hiperbólica se não devesse se tornar efetiva, concreta. A justiça incondicional tem necessidade das leis que, no entanto, dada a sua condicionalidade, podem, a todo momento, ameaçar, corromper ou perverter essa justiça.

Então, essa justiça da bioética da hospitalidade não é o cálculo do direito. Contudo, apesar de ela não ser o cálculo, nem o seu produto, ela é uma justiça que manda calcular, pede o cálculo do direito e das leis. Ela é uma espécie de “força fraca” que necessita, para se perfazer como justiça, da força da lei e do cálculo, mesmo que, por meio deles, ela corra o risco de ser pervertida ou não atendida. Essa justiça incalculável forma uma economia geral que pede a concretização das leis e o direito como modo de uma economia restrita e calculável.

A aplicação dessa justiça como dobra da bioética da hospitalidade não pode decorrer diretamente de um sistema legal, pois essa justiça sempre se retira da lei. Mas, ela exige que o sistema jurídico se exponha à abertura ao Outro, pensado como alteridade absoluta e incomensurável. A lei e o direito sempre irão apreender, categorizar e posicionar o outro; por isso, a justiça como hospitalidade suspende a regra do direito para que ele seja exposto à alteridade radical que é o Outro. Entretanto,

para fazer justiça à incondicionalidade do Outro é preciso a condicionalidade das leis e do direito. Assim, uma justiça como hospitalidade manda que se refaça o cálculo com vistas ao atendimento do apelo ao Outro.

De modo mais efetivo, queremos dizer que um juiz, para fazer justiça, não pode simplesmente aplicar uma regra a um caso, mas deve haver uma suspensão da lei e uma reinvenção dela em cada caso, sempre em atenção ao apelo do totalmente *Outro* que a ética da hospitalidade apresenta. Isso se deve ao fato de que cada caso é um apelo específico e único do Outro. Por esse motivo, cada decisão deve ser diferente e exigir uma interpretação absolutamente única, que nenhuma regra codificada existente pode ou deve garantir absolutamente. É importante reforçar que essa estrutura não deixa o juiz sem critérios, mas exige muito mais do que a simples aplicação de regras. O juiz, lembra Derrida (2007), deve conservar a lei e suspendê-la o suficiente para a reinventar em cada caso, rejustificando-a. Se há apenas cálculo, não há justiça – pelo menos nos termos descritos pela ética da hospitalidade.

Assim, sabemos que os valores construídos pela bioética podem ou não ser acolhidos pela lei ou pelo direito. No entanto, pensando com a bioética da hospitalidade, vemos que estamos pensando em uma justiça que suspende as regras jurídica e manda atender ao apelo de valores específicos de toda e qualquer alteridade. Isso significa que ela é uma justiça fora do direito, que, para ser efetiva, ela depende do direito. Esse gesto não implica em paralisia, mas trata-se de uma justiça que pede a cada vez uma nova reinterpretação das leis e um novo cálculo da aplicação do direito. Nesse sentido, os valores da bioética podem ser lidos como verdadeiros operadores da desconstrução do direito, o que não significa destruir ou acabar com o direito (muito menos subtrair os direitos ou as leis), mas toda a chance de perfectibilização das leis e do direito em função da alteridade que vem sendo inscrita no registro da bioética da hospitalidade.

A justiça na forma da bioética da hospitalidade, na medida em que se abre à alteridade absoluta, impõe igualmente uma extrema responsabilidade. Essa responsabilidade se traduz na exortação de todos os operadores do direito ao reinterpretem a lei, o que envolve tanto uma descoberta quanto uma invenção de normas jurídicas. Essa responsabilidade não é uma repetição precisa da memória das normas, mas uma refutação de que o que "foi" possa ser confundido com a justiça. O julgamento exige que o juiz lembre o futuro, ou seja, projete um "deve ser" que vai além das convenções estabelecidas, sem reduzir a justiça à mera replicação do que já foi decidido.

A responsabilidade que advém dessa justiça exige uma abertura para o que quer que venha ou para quem quer que venha, desvinculando as leis e o direito da centralidade humanista que os ordena e comanda. Basta pensar que conceitos fundamentais do direito como sujeito, direitos, deveres, vontade, responsabilidade, entre outros; são destinados ao vivente humano, e só. Assim, a justiça como

hospitalidade manda romper com as leis, com o *nomos* e, em última instância, com toda espécie de antropocentrismo. Essa ruptura não significa condenação ou oposição, mas sim toda a chance de renovação e progresso da hospitalidade *de* (e *do*) direito.

Num plano ainda mais afirmativo, registramos que a justiça, como operadora da desconstrução do direito, é essencial para que a cada vez se faça jus à alteridade proposta pela bioética da hospitalidade. Isso porque as instâncias encarregadas de solucionar os conflitos que emergem do meio social buscam incessantemente o estabelecimento de sentido único de interpretação do texto legal, perpetuando um dogmatismo hermenêutico e fechando o horizonte para a exploração de novas possibilidades de interpretação da lei.

Assim, a bioética da hospitalidade, enquanto uma justiça-hospitalidade, pode se tornar um efetivo instrumento democrático, na medida em que sustenta uma abertura interpretativa do texto da lei, fazendo com que o apelo de cada alteridade (o totalmente outro) seja respeitado e atendido em cada caso concreto. Esse gesto de justiça e acolhimento nos permite escutar e atender ao infinito apelo à justiça, mas cientes de que tal apelo só pode ser efetivado enquanto o direito estiver aberto e orientado para o atendimento à experiência da alteridade absoluta que a justiça nos impõe.

Diante disso, por exemplo, a correlação entre a biomedicina e a biotecnologia dá ensejo a novas práticas que, mesmo apresentando diversos benefícios, podem, na mesma medida, oferecer diversos riscos para a existência dos seres vivos. O pensamento da bioética da hospitalidade entra em cena justamente para apresentar uma reflexão filosófica sobre o fundamento dessas práticas, bem como suas consequências e seus riscos. Dessa reflexão ética, pode surgir a urgência de regulamentar determinadas práticas. Para atender a essa demanda de regulamentação, lançamos mão do direito, das normas jurídicas, que, de modo coercitivo, fixam regras de conduta para as novas exigências práticas da sociedade.

A emergência de novos saberes, alinhada à produção de novas tecnologias, leva à proliferação de novas práticas que são percebidas de forma mais célere pela reflexão ética do que a regulamentação dessas práticas pelo direito. Entretanto, temos que lembrar que, em nossa sociedade, há uma crescente tendência a legislar e judicializar essas novas práticas, principalmente aquelas que já foram objeto de debate pela bioética. Assim, embora a bioética e o direito caminhem juntos, o direito extravasa a esfera ética, dado o caráter imperativo e coercitivo de suas normas. Acreditamos que uma bioética da hospitalidade permite que possamos repensar esse *ethos* do direito que acolhe a justiça e o outro de forma condicional em sua morada.

7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esse ensaio é uma proposta, uma proposta lançada ao por vir. Esperamos que seja acolhida, ou não, que, talvez, ela aconteça a partir de um acolhimento incondicional, em que, quando se menos esperar, o texto chegue. Entendemos que a ideia de uma hospitalidade incondicional de Derrida pensada a partir da bioética é uma forma de se abrir a uma justiça por vir, que possibilite que a democracia aconteça. Diante disso, nossa tentativa é de pensar como uma bioética da hospitalidade pode contribuir para sociedades mais justas e democráticas, mais plurais e diversas. Assim, assumindo nossas heranças derridianas, acreditamos que uma bioética da hospitalidade voltada para a alteridade é uma possibilidade para acolhimentos descentralizantes, desierarquizados e incondicionados, aberta ao outro de mim e ao outro enquanto outro, a qualquer outro, qualquer totalmente outro, uma diferença que se apresenta a uma hospitalidade sem condições. Por uma bioética sem condições, nos abrimos a qualquer diferença para que uma democracia por vir seja possível.

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, G. Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.
- BENJAMIN, Walter. Crítica da violência: crítica do poder. In: Documentos de cultura, documentos de barbárie: escritos escolhidos. Tradução de Willi Bolle. São Paulo: Cultrix/ EdUSP, 1986.
- BITETI, Mariane; GRANDI, Matheus. Corpo-escala e as estratégias espaciais do margear: proposições preliminares. Espaço e Cultura, Rio de Janeiro, v. 1, n. 51, 2024. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/espacoecultura/article/view/63140>. Acesso em: 14 set. 2025.
- BORRADORI, Giovanna. Filosofia em Tempo de Terror. Tradução: Roberto Muggiati. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2004.
- DERRIDA, Jacques. A besta e o soberano. Tradução: Marcos Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2016.
- _____. Demorar. Tradução: Flavia Trocoli; Carla Rodrigues. Florianópolis: Editora UFSC, 2015(b).
- _____. Dar a Morte. Tradução: Fernanda Bernardo. Coimbra: Palimage editores, 2013.
- _____. Violência e metafísica: Ensaio sobre o pensamento de Emanuel Lévinas. In. A Escritura e a Diferença. Tradução: Maria Beatriz. São Paulo: Editora Perspectiva, 2011.
- _____. Força de Lei. Tradução: Leyla Perrone-Moisés. Rio de Janeiro: Editora Martins Fontes, 2007.
- _____. Adeus a Emanuel Lévinas. Tradução: Fábio Landa. São Paulo: Perspectiva, 2015(a).
- _____. Papel Máquina. Tradução: Evando Nascimento. Rio de Janeiro: Editora Estação Liberdade, 2004(a).
- _____. Sob palavra. Tradução: Miguel Serras Pereira. Lisboa: Fim de século, 2004(b).
- _____. Espectros de Marx. Tradução: Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.
- DERRIDA, Jacques & DUFOURMANTELLE, Anne. Da hospitalidade. Tradução: Antonio Romane. Da Hospitalidade. São Paulo: Editora Escuta, 2003.
- DERRIDA, Jacques; Roudinesco, Elisabeth. De que amanhã. Tradução: André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.
- DINIZ, Debora; GUILHEM, Dirce. O que é bioética? São Paulo: Brasiliense, 2012.
- HADDOCK-LOBO, Rafael. Para um pensamento úmido: a filosofia a partir de Jacques Derrida. Rio de Janeiro: Nau: Ed. PUC-Rio, 2011.
- _____. Da existência ao infinito: ensaios sobre Emmanuel Lévinas. Rio de Janeiro: Edições Loyola, 2006.

Heidegger, Martin. Ser e tempo. Tradução: Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008.

_____. Ensaios e conferências. Tradução: Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2006.

_____. Sobre o Humanismo. Tradução: Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Editora Tempo Brasileiro LTDA. 2009

MBEMBE, Achille. Políticas da Inimizade. Tradução: Marta Lança. Lisboa: Antígona, 2017.

MORAES, Marcelo José Derzi. Democracias espectrais: por uma desconstrução da colonialidade. Rio de Janeiro: Nau editora, 2020.

_____. A escuta por vir. Revista Ensaios Filosóficos, 2021(a).

_____. Comer bem como experiência de encantamento. ABATIRÁ – Revista de Ciências Humanas e Linguagens, v. 2, n. 4, 2021(b).

_____. A desconstrução da colonialidade. Revista Ítaca, UFRJ, Dossiê Derrida vol. I - n.41, 2024.

NEGRIS, Adriano; MORAES, Marcelo José Derzi. Pensamento da hospitalidade: ética, alteridade e violência. Curitiba: CRV, 2025.

OLIVEIRA, Fátima. Bioética: uma face da cidadania. São Paulo: Moderna, 2004.

_____. Engenharia genética. O sétimo dia da criação. São Paulo: Moderna, 1995.

PEGORARO, Olinto. Ética e bioética. Da subsistência à existência. Petrópolis: Editora Vozes, 2002.

POTTER, Van Rensselaer. Bioética: Ponte para o futuro. Tradução: Diego Carlos Zanella. São Paulo: Edições Loyola, 2016.

OLIVEIRA, Fabio A.G, 2021. Especismo estrutural: os animais não humanos como um grupo oprimido. [em linha]. Em: PARENTE, Ádna; DANNER, Fernando; SILVA, Maria Alice da (orgs). Animalidades: fundamentos, aplicações e desafios contemporâneos, 2021. [Acesso em 4 março de 2022]

REGO, Sérgio; PALÁCIOS, Marisa; SIQUEIRA-BATISTA, Rodrigo. Bioética para os profissionais da saúde. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2009.

SCHRAMM, Fermin Roland. Três ensaios de bioética. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2015.

SOLIS, Dirce. SOLIS, Dirce Eleonora Nigro. Desconstrução e Arquitetura: uma abordagem a partir de Jacques Derrida. Rio de Janeiro: Ed UAPÊ, 2009.

SPINELLI, Miguel. Ética e política: a edificação do éthos cívico da paideia grega. São Paulo: Edições Loyola, 2017.