

**DA VIOLÊNCIA BIOPOLÍTICA À POLÍTICA DA ESTRANGEREIDADE: O
DESAFIO DOS DIREITOS HUMANOS POR VIR NO PENSAMENTO DE JACQUES
DERRIDA**

FROM BIOPOLITICS VIOLENCE TO FOREIGN POLICY: THE CHALLENGE OF HUMAN RIGHTS TO COME IN JACQUES
DERRIDA'S THOUGHT

Gustavo Oliveira de Lima Pereira¹

Resumo

O presente artigo tem como ponto de partida a seguinte tese, a saber, os direitos humanos, em tempos atuais, necessitam retomar a dimensão de seu fundamento para poder afirmar-se na vida prática das pessoas. Nesse sentido, pretende-se demonstrar a fragilidade de alcance dos direitos humanos a partir da questão dos apátridas e refugiados no momento atual. Para tanto, inicia-se a discussão sobre a *naturalização da violência*, fundamentando-a no pensamento de Hannah Arendt e de Giorgio Agamben. Na sequência, discute-se, como contraponto, a ideia da *hospitalidade incondicional*, no pensamento de Jacques Derrida. Desse modo, pretende-se mostrar que a problemática dos apátridas e dos refugiados é o ponto cego dos direitos humanos e que os pressupostos da tradição dos direitos humanos são equivocados para oferecer outra tonalidade ao problema.

Palavras-chave: Hospitalidade. Biopolítica. Direitos Humanos.

Abstract

This article takes as its point of departure the following thesis, namely, the human rights nowadays needs to recover the dimension of their foundation to be able to assert itself in the practical life of the people. In this sense, I intend to show the fragility of the scope of human rights from the issue of stateless persons and refugees at the present time. To do so, I will begin the discussion about the *naturalization of violence*, grounding it on the thought of Hannah Arendt and Giorgio Agamben. In the sequence, I will discuss the idea of *unconditional hospitality* by Jacques Derrida, as counterpoint. Thus, I shall show that the problem of stateless persons and refugees is the blind spot of human rights and that the assumptions of the human rights tradition is wrong to offer another key to the problem.

Keywords: Hospitality. Biopolitics. Human Rights.

Introdução

O escopo do presente ensaio tem um ponto de partida, a saber, a premissa de que os direitos humanos, em tempos atuais, precisa retomar a dimensão de seu fundamento para

¹ Doutorando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, PUCRS. Bolsista CNPq. Mestre em Direito pela UNISINOS. Professor de Direito Internacional Público, Teoria e Sociologia do Direito da PUCRS. Professor de Direitos Humanos de diversos cursos de extensão e pós-graduação no Rio Grande do Sul. Contato: gustavo.pereira@puers.br

poder afirmar-se na vida prática das pessoas. O ponto, onde pretendo demonstrar a fragilidade de alcance dos direitos humanos remete a questão dos apátridas e refugiados no momento atual. Para isso, organizarei a discussão a partir daquilo que fora pensado por Hannah Arendt e Giorgio Agamben, em termos daquilo que chamo de *naturalização da violência*, para depois oferecer o contraponto, a partir da ideia de *hospitalidade incondicional*, no pensamento de Jacques Derrida. O ponto cego dos direitos humanos, a meu ver, compreende-se, primordialmente, na questão dos apátridas e refugiados, e os pressupostos da tradição dos direitos humanos são equivocados para dar outra tonalidade ao problema.

Para melhor compreendermos o chamado ponto cego dos direitos humanos no âmbito dos refugiados e apátridas como aqui se propõe, é preciso retroceder no tempo e expor a questão desde a sua origem, a partir de uma esmiuçada análise dos acontecimentos que impulsionaram o barril de pólvora experimentado pelo mundo ocidental, durante a segunda guerra mundial, até chegarmos ao desenvolvimento da biopolítica nos dias de hoje. Para isso, é preciso delimitar meu ponto de partida: a racionalidade humana é ancestralmente uma vontade totalizante de exorcizar a realidade.² A lógica da totalidade está remontada sobre a questão dos apátridas e refugiados e sua contextualização com o panorama mundial atual, tema em que proponho desenvolver neste breve ensaio.

Darei atenção a esta questão desde seu limiar para, enfim, procurar estabelecer uma alternativa de compreensão e posicionamento. Remontamo-me aos eventos totalitários do século da catástrofe – o século XX – e tudo aquilo que se pode considerar como banalidade do mal³, ou seja, a normalização da violência; a conspurcação de qualquer ideia de dignidade que se possa conceber; a desumanidade sem timidez.

1. Os restos da história e a banalidade do mal

O recorte que aqui proponho desenvolver na questão dos apátridas e refugiados⁴ e nas limitações da concepção tradicional de direitos humanos terá como ponto de partida a profundidade filosófica de Hannah Arendt, na obra “*Origens do totalitarismo*”, escrita em 1951, nos meandros do problema. O presente entrave, definitivamente, não faz parte do

² Cf. SOUZA, R. T. de. *Levinas e a ancestralidade do mal. Por uma crítica da violência biopolítica.*

³ Cf. ARENDT, H. *Eichmann em Jerusalém. Um relato sobre a banalidade do mal.* p. 310-311.

⁴ Discuto longamente o tema dos apátridas e refugiados também em: PEREIRA, G. O. de L. *A pátria dos sem pátria: direitos humanos & Alteridade.*

passado e, por isso, uma reflexão nesta direção se revela pertinente para compreender a raiz histórica do problema.⁵

Meu ponto de partida será o consagrado texto de Hannah Arendt, problematizando a questão do “declínio do Estado-nação e o fim dos direitos do homem” na obra acima mencionada. A autora relata o surgimento da condição mundana de inúmeros grupos de pessoas que passaram a ser caracterizados como “minorias” perante o resultado de entraves étno-políticos das guerras mundiais do século XX. A constante instabilidade de uma Europa sempre a beira de um colapso de destruição em massa, resultou na migração de diversos grupos humanos que, na esperança de consolidar suas liberdades de expressão ou simplesmente a manutenção de suas sobrevivências, abandonavam seus países de origem. Isso determinou um destino insólito a esses grupos: além de não terem mais lares, agora já não detinham mais qualquer espécie de direito, por terem perdido sua própria condição de humanidade.⁶

A vida dos apátridas e refugiados na Europa tornou-se a vida exposta à morte, já que os Estados-nação não davam conta da tamanha demanda de solicitantes em busca de amparo internacional e delegaram o problema para as autoridades policiais. A criminalização da tentativa de sobrevivência destes grupos de indesejados acabou sendo a primordial manifestação da indiferença para com a humanidade. Hannah Arendt relata com precisão a condição do apátrida sob este prisma:

Estava sujeito a ir para a cadeia sem jamais cometer um crime. Mais que isso, toda a hierarquia de valores existentes nos países civilizados era invertida nesse caso. Uma vez que ele constituía a anomalia não-prevista na lei geral, era melhor que se convertesse na anomalia que ela previa: o criminoso.⁷

Aqui se observa a grande crise de sentido em que atravessava o ideário dos direitos humanos já naquele período. A melhor forma de melhorar a condição mundana de diversas pessoas estava no cometimento de crimes. Quando pequenos furtos favorecem a posição legal de alguém, não precisamos temer em afirmar que esta pessoa está plenamente destituída de direitos humanos.

O crime estabelece, simbolicamente, um patamar de igualdade humana, mesmo que seja reconhecida como exceção à norma. Na qualidade de criminoso, o apátrida não poderia ser tratado pior do que qualquer outra pessoa na mesma situação. Esta proposição nos direciona inevitavelmente a uma reflexão paradoxal: nesta situação, a única forma de ser

⁵ Cf. SOUZA, R. T. de. *Em torno à diferença*.

⁶ Cf. ARENDT, H. *Origens do totalitarismo*. p. 300.

⁷ ARENDT, H. *Origens do totalitarismo*. p. 319.

reconhecido pela lei é se tornando um fora da lei. Era reconhecido algum aspecto de cidadania a quem atentasse contra as leis da cidade. Durante o período de julgamento, o infrator apátrida estava protegido dos domínios arbitrários da polícia. Uma vez mais trago a tona o pensamento de Arendt.

O mesmo homem que ontem estava na prisão devido à sua mera presença no mundo, que não tinha quaisquer direitos e vivia sob ameaça de deportação, ou era enviado sem sentença e sem julgamento para algum tipo de internação por haver tentado trabalhar e ganhar a vida, pode tornar-se um cidadão completo graças a um pequeno roubo. Mesmo que não tenha vintém, pode agora conseguir advogado, queixar-se contra os carcereiros e ser ouvido com respeito. Já não é o refúgio da terra: é suficientemente importante para ser informado de todos os detalhes da lei sob a qual será julgado. Ele torna-se pessoa respeitável.⁸

A Declaração Universal dos Direitos do Homem e do Cidadão, marco histórico referencial que influenciou e conferiu muitas das diretrizes da Declaração de 1948, trouxe para boa parte da humanidade à percepção de que todas as leis futuras se baseariam nos seus ideais e que nenhuma lei especial seria necessária para proteger pessoas ameaçadas por arbitrariedades estatais. Mas a aporia já se instaura desde sua confecção, pois no próprio título da Declaração já se está, implicitamente, instituída uma diferenciação, dando margem a uma interpretação que sugere a concepção de “homem” e a concepção de “cidadão” como duas realidades dissociadas. Não está claro se o intento da Declaração seria o de estabelecer um sistema unitário, onde um termo está contido no outro, ou qual tipo de relação existe entre nascimento e nacionalidade.⁹

Como se pode perceber, a questão dos apátridas e refugiados representa, desde a primeira grande guerra, uma crise na percepção de Estado-nação, pois sua condição produz um curto-circuito na ficção que enseja a transição do nascimento à nacionalidade, demonstrando a vida nua que está obscurecida na criação do estado de direito. Tal fato demonstra a fragilidade e a ambivalência da Declaração Universal de Direitos do Homem. Neste entendimento, os personagens em tela acabam cometendo o infortúnio de violar o laço que une cidadania e nascimento. Acabam, assim, sendo vistos como criminosos e inimigos em potencial.¹⁰

Por um lado, o intento da Declaração seria levar em conta a vocação da nacionalidade biopolítica desenvolvida nos séculos XIX e XX com seu fundamento determinado não apenas pela ideia de homem como sujeito político livre e dotado de consciência, mas sim na sua vida

⁸ ARENDT, H. *Origens do totalitarismo*. p. 320.

⁹ Cf. AGAMBEN, G. *Homo sacer. O poder soberano e a vida nua I*.

¹⁰ Cf. DUARTE, A. *De Michel Foucault a Giorgio Agamben. A trajetória do conceito de biopolítica*. p. 84.

nua, pelo simples nascimento. Esta ficção aborda a ideia de que a simples condição do nascimento confere nacionalidade a alguém,¹¹ como já mencionamos anteriormente. Jacques Derrida percebe que “não existe nacionalidade, ou nacionalismo, que não seja mitológico, digamos em sentido amplo, “místico””.¹²

No entanto, a proposta da Declaração primordialmente se refere a um ser humano “abstrato”, que não existia em parte alguma. O homem emancipado e venerador do racionalismo era um homem isolado e fechado em si próprio. Hannah Arendt¹³ atenta a esse paradoxo percebendo que até os selvagens viviam dentro de algum tipo de ordem social. E se uma comunidade tribal ou grupo “atrasado” não gozava de direitos humanos, é porque obviamente não havia ainda atingido aquele estágio de civilização, o estágio da soberania popular e nacional, sendo oprimida por déspotas estrangeiros e nativos. Como a humanidade, desde a revolução francesa era conhecida à margem de uma família de nações, tornou-se gradualmente evidente que o povo, e não o indivíduo, representava a imagem do homem.

A ideia de “refugiado-apátrida”, sinônimos quando recaem na “vigência sem significado” da norma, torna-se o conceito-limite daquilo que se reconhece como Estado-nação e sua relação com os direitos humanos.¹⁴ Este outro, tido como “nada”, em dimensões biopolíticas, é retratado por aquilo que Giorgio Agamben classificou como “vida matável”, “vida nua”, ou seja, a vida do *homo sacer*.¹⁵

A calamidade não está nos velhos problemas dos direitos humanos, ou seja, direito à vida, a liberdade de expressão, igualdade perante a lei ou qualquer espécie de direito específico; mas no fato de essas pessoas, desprovidas de pátria, já não pertencerem a nenhuma comunidade. “Sua situação angustiante não resulta do fato de não serem iguais perante a lei, mas sim de não existirem mais leis para eles; não de serem oprimidos, mas de não haver ninguém mais que se interesse por eles, nem que seja para oprimi-los”.¹⁶

Esta percepção denota o fracasso das concepções que relacionam os direitos humanos a uma suposta existência de um “ser humano em si”, domado pela sua essência, pois *este homem puro, como vimos, perdeu todas as suas qualidades específicas e relacionais ao se tornar um ser meramente humano*. “O conceito de direitos humanos [...] desmoronou no

¹¹ Cf. AGAMBEN, G. *Homo sacer. O poder soberano e a vida nua I*. p. 135.

¹² DERRIDA, J. *Espectros de Marx. O Estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional*. p. 123.

¹³ Cf. ARENDT, H. *Origens do totalitarismo*. p. 325.

¹⁴ Cf. AGAMBEN, G. *Homo sacer. O poder soberano e a vida nua I*. p. 141.

¹⁵ “[...] homem sacro [...] uma obscura figura do direito romano arcaico, na qual a vida humana é incluída no ordenamento unicamente sob a forma de sua exclusão (ou seja, de sua absoluta matabilidade)” (AGAMBEN, G. *Homo sacer. O poder soberano e a vida nua I*. p. 16).

¹⁶ ARENDT, H. *Origens do totalitarismo*. p. 329.

mesmo instante em que aqueles que diziam acreditar nele se confrontaram pela primeira vez com seres que haviam realmente perdido todas as outras qualidades e relações específicas – exceto que ainda eram humanos. O mundo não viu nada de sagrado na abstrata nudez de ser unicamente humano”.¹⁷ Esta afirmação confirma a insuficiência da abstração conceitual “dignidade da pessoa humana” em um âmbito onde ter a dignidade meramente reconhecida, sem que isso implique alguma relação prática ao universo das relações, acaba soando como um mero adorno retórico e uma saída tangencial que não abarca a profundidade do problema. Não podemos falar em “dignidade” como uma categoria de essência atribuída a todos os homens na terra, por mais nobre que essa ideia nos possa parecer.

Neste sentido, as palavras de Giorgio Agamben são mais uma vez apropriadas na sua já clássica afirmação que descreve bem a dimensão do problema a se enfrentar.

Auschwitz marca o fim e a ruína de qualquer ética da dignidade e da adequação a uma norma. A vida nua, a que o homem foi reduzido, não exige nem se adapta a nada: ela é a única norma, é absolutamente imanente. E o “sentimento último de pertencimento à espécie” não pode ser, em nenhum caso, uma dignidade.¹⁸

2. A Organização das Nações Unidas e a proteção internacional para apátridas e refugiados

A questão dos refugiados permanece presente no panorama mundial atual. Em 1951, a ONU criou o Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados, ACNUR, órgão responsável para prestar assistência humanitária para apátridas e refugiados no mundo. De acordo com o orçamento anual das Nações Unidas, o ACNUR recebe contribuições voluntárias, principalmente de governos, além de organizações intergovernamentais de empresas e de pessoas físicas. O órgão recebe um subsídio ilimitado de menos de dois por cento de seu orçamento das Nações Unidas para custos administrativos e aceita contribuições de outra espécie, incluindo itens como barracas, medicamentos, caminhões e transportes aéreos.¹⁹ Em 2013, o ACNUR vem contando com quinhentos e cinquenta milhões de dólares em doações para as suas operações. Este valor representa apenas uma parcela destinada as operações do órgão internacional, cujas necessidades orçamentárias para 2013 estão estimadas em três bilhões e noventa e dois milhões de dólares.²⁰ Os países que mais contribuem com o

¹⁷ ARENDT, H. *Origens do totalitarismo*. p. 333.

¹⁸ AGAMBEN, G. *O que resta de Auschwitz?* p. 76.

¹⁹ Cf. ALMEIDA, G. A. de. *Direitos Humanos e não-violência*. p. 10.

²⁰ Cf. <<http://www.acnur.org/t3/portugues/noticias/noticia/doadores-prometem-us-550-milhoes-para-operacoes-do-acnur-em-2013/>>, acesso em agosto de 2013.

ACNUR são, primeiramente, os Estados Unidos e após, de uma maneira geral, os 28 países da União Europeia.²¹ Apesar de serem os maiores contribuidores do ACNUR, Estados Unidos e os países hegemônicos da Europa, como tentarei analisar em capítulo oportuno, são os Estados que mais desenvolvem políticas anti-estrangeiros, tornando sua ação humanitária no cenário internacional, no mínimo, digna de questionamentos.

É importante observar que 3% da população global, ou seja, 214 milhões de pessoas são migrantes²² em busca de melhores condições de trabalho, fugitivos de um conflito armado, ou ainda, suplicantes pela sua própria sobrevivência. Dentre estes, estima-se que 1/3 sejam migrantes irregulares.²³

Segundo a referência orçamentária dos últimos anos do ACNUR,²⁴ uma característica peculiar dos grupos de refugiados diz respeito à vulnerabilidade social em relação às suas composições. A ONU calcula que mais de 70% deles seja formado por crianças, mulheres e idosos, os quais são, em tese, mais suscetíveis à violência.

Por mais que se deva louvar e reconhecer o papel do ACNUR²⁵ na tarefa de assistência, o problema permanece. A imigração constante, em virtude de conflitos, vem acumulando um preocupante sentimento de “nacionalismo” que prontamente direciona o nosso pensar aos episódios etnocêntricos vivenciados no período das guerras mundiais. O culto à identidade nega o reconhecimento e o respeito a culturas diferenciadas, alargando ainda mais os patamares de intolerância.

No ano de 2012, o número de refugiados nos arredores do mundo, segundo informações do ACNUR, é superior a 45 milhões de pessoas.²⁶ Segundo o último relatório de tendências globais, o Paquistão assenta o maior número de refugiados em todo o mundo (1,6 milhões), seguido pelo Irã (868.200), Alemanha (589.700) e Quênia (565.000).²⁷ Ainda acompanhando os dados atuais, vemos que mais da metade (55%) dos refugiados do mundo tem procedência de cinco países: Afeganistão, Somália, Iraque, Síria e Sudão.²⁸

No que tange aos apátridas, em 2003, o número de pessoas que perambulavam o mundo sem pátria era de 22 milhões, e até o final de 2012, segundo estimativa do ACNUR, este número baixou para uma estimativa de 10 milhões (metade deles crianças), demonstrando

²¹ Ao final de julho de 2013, a Croácia tornou-se o mais novo integrante da União Europeia.

²² IOM. *The Future of Migration*. p. 115.

²³ IOM. *The Future of Migration*. p. 120.

²⁴ UNITED NATIONS. *Annual Programme Budget*. p. 102.

²⁵ Para maiores informações históricas e procedimentais do ACNUR, ver a interessante obra de: ALMEIDA, G. A. de. *Direitos Humanos e não-violência*. p. 97-167.

²⁶ Cf. <<http://www.acnur.org/t3/portugues/recursos/estatisticas/>>, acesso em maio de 2013.

²⁷ Cf. <http://unhcr.org/globaltrends/june2013/Tendencias_Globales_2012_baja.pdf>, acesso em agosto de 2013.

²⁸ Cf. <http://unhcr.org/globaltrends/june2013/Tendencias_Globales_2012_baja.pdf>, acesso em agosto de 2013.

a importância do papel da ONU neste entrave mundial. Segundo o ACNUR, esta é uma estimativa grosseira, pois os países em geral são relutantes em divulgar informações precisas sobre os índices de apátridas, circunstância que dificulta as organizações internacionais de recolherem informações detalhadas sobre o número de apátridas no mundo, e também porque o assunto não é uma prioridade na agenda da comunidade internacional.²⁹

Mas, no âmbito dos apátridas e refugiados, todos os litígios que envolvem a violação da Convenção de 1951 são da competência da Corte Internacional de Justiça (CIJ), principal órgão judiciário da Organização das Nações Unidas, o qual atua na resolução pacífica dos conflitos. Porém, a atuação da Corte depende da denúncia de algum país signatário ao pacto. Isso muitas vezes se torna uma moeda política entre os países, resultando em absoluta inocuidade, o que sustenta o ponto que pretendo enfrentar aqui: *a mera formalização jurídica não resolve o problema*. Veremos que faz parte do problema.

É evidente que a atuação da ONU e do ACNUR são fundamentais para a proteção internacional dos apátridas e refugiados, porém o problema permanece e deve ser enfrentado a partir de uma reconstrução do fundamento dos direitos humanos. Talvez reconhecendo que ainda existam lacunas na fundamentação dos direitos humanos, (que se traduz na fundamentação do próprio agir humano) é que talvez consigamos entender a sua debilidade de eficácia.

A construção de uma nova percepção de justiça, capaz de dar conta do problema evidenciado pelos apátridas e refugiados, reivindica levar a sério a questão do fundamento dos direitos humanos. Quando Norberto Bobbio³⁰ afirmou que o problema da fundamentação dos direitos humanos era um problema secundário, permitam-me repetir este argumento, já que estavam positivados como *Universais*, e que todo arsenal reflexivo deveria se debruçar para a sua concretização, a comunidade jurídica internacional, de uma maneira geral, abriu mão de discutir o fundamento dos direitos humanos e destinou seu foco integral de atenção à análise das regras estabelecidas pelas Convenções e Tratados Internacionais e as possibilidades de sua concretização. Bobbio recai no mesmo erro de Marx, quando, na sua famosa 11ª tese sobre Feuerbach de 1845, afirmou que o papel dos filósofos não é só o de interpretar o mundo, mas sim de mudá-lo. No entanto, a demanda por uma mudança objetiva do mundo, evidentemente, é antecedida por uma mudança de concepção do próprio mundo em que se objetiva mudar, e essa mudança só é atingida com base em uma interpretação que a venha sustentar. Assim, a proposta de Marx já é antecedida por uma certa compreensão do mundo

²⁹ Cf. <http://www.ipu.org/PDF/publications/nationality_p.pdf>, p. 03, acesso em maio de 2013.

³⁰ Cf. BOBBIO, N. *A era dos direitos*. p. 24.

que deseja construir, e que dá propriamente sustentabilidade a esta mudança. A sentença de Marx é, portanto, o que Heidegger³¹ definiria como uma sentença sem fundamento, provocando a falsa impressão de que tal afirmativa é uma afronta à filosofia, quando na verdade pressupõe a própria filosofia para sustentar-se.

É momento de retornarmos ao fundamento dos direitos humanos, que em larga medida significa também o momento de retornar a questão da fundamentação do próprio direito. A proposta aqui é pensá-lo a partir da ideia de uma hospitalidade incondicional, na esteira da proposta de Jacques Derrida.

3. A hospitalidade incondicional em Jacques Derrida

A hospitalidade incondicional e a desconstrução da ficção da nacionalidade são os pontos decisivos, a meu ver, no pensamento de Jacques Derrida, para a estruturação de rotas alternativas para rearticularmos a compreensão dos direitos humanos. A tradição dos direitos humanos é concebida a partir da ideia iluminista de “liberdade”, ancorada pelas teorias do contrato social. No ideário iluminista desenhado por Rousseau, a liberdade é comparável a concepção da monadologia leibniziana. Para Leibniz, assim como para Rousseau, apenas existem realidades individuais independentes uma das outras, ou seja, a percepção das mônadas não possuem janelas que possam ser permeadas entre si, a não ser por uma espécie de *contratualismo relacional*. Sendo assim, a mudança de subjetividade de cada individualidade não passa de um dinamismo interno e a submissão livre de uma lei constituída por cada mônada, em um mundo paralelo solitário, bastando a si mesma e regulada pela sua própria natureza.

Liberdade e igualdade não são binários opostos na percepção aqui proposta. A premissa – lugar comum – que evoca que “a liberdade de um termina quando começa a do outro”³², nada mais é do que a expressa representação moderna de mônadas solitárias. Expressa a ideia de liberdade solitária, esculpida pelo legado iluminista. De uma liberdade que nos permite pensar que tudo é possível, conforme se traduz a liberdade na modernidade recente. Mas a liberdade não pode ter a última palavra porque não estamos sozinhos no mundo.³³ Na maioria das vezes, esta premissa é tida como uma verdade inquestionável porque já impregna a corrente sanguínea do imaginário social comum, que atua incessantemente em

³¹ Cf. HEIDEGGER, M. *Seminário Le Thor*.

³² LEVINAS, E. *Totalidad y infinito*. p. 54.

³³ Cf. LEVINAS, E. *Totalidad y infinito*. p. 123.

uma dimensão contratológica. Presenciamos “contratos de mais e contatos de menos”. A subversão da lógica contratológica desconstrói sua dimensão desde a raiz, pois a ética inverte os termos dessa proposição: só há liberdade de um quando há liberdade do outro. Só sou livre se livre o outro é.

O esgotamento que constato está na concepção tradicional de direitos humanos, que tem como um de seus alicerces a “liberdade” e a concepção de “indivíduos” idealizados pela revolução francesa, tendo em Rousseau um de seus principais expoentes. Esta condição está explicitada pela Declaração Universal dos Direitos do Homem e do Cidadão, na perspectiva iluminista, caracterizada por sua visão abstrata de ser humano e pela filosofia do sujeito, calcada pela liberdade contratualista.

Uma das principais formulações que sustentam a concepção tradicional dos direitos humanos e a democracia moderna, pelos mais variados graus de sofisticação, se dá pelas teorias contratualistas do estado civil. O contratualismo parte da fundamentação do estado de direito a partir de um pacto consensual da sociedade, idealizado pelo modelo liberal burguês. A proposta conciliadora do contratualismo busca eliminar a origem violenta do Estado, a partir do pacto social que em absolutamente nada condiz com a realidade. Pois, com base nestas teorias, a formalização da sociedade teria como base a concepção de indivíduo burguês, que entra em relação com os demais por força do contrato social. O consenso, na formação do estado civil, não pode ser admitido.

O consenso, nos dias atuais, é compreendido a partir da ideia de “tolerância”. A tolerância tornou-se a palavra de ordem no horizonte da filosofia política. Muito se fala em tolerância nos dias atuais. Muitas construções filosóficas concentram-se na ideia de tolerância como aposta primordial para se pensar as relações internacionais, o direito internacional e a filosofia política atual. Como se todo mal-estar da cultura contemporânea pudesse ser solvido por uma espécie de pactos de convivências que mantivessem uma distância segura entre os viventes da comunidade global. Em verdade, a discussão a respeito da tolerância, da ampliação do nível da tolerância em relação ao diferente, não toca a questão central do problema aqui proposto. Na verdade, o discurso da tolerância, ampliado no formato do multiculturalismo, é uma estratégia para desviar o foco da questão central.

É evidente que devemos preferir a tolerância, frente à intolerância. Mas falar nesses termos, levar a discussão nesses termos, significa retirar o alvo da questão política. Falar em tolerância é o mesmo que despolitizar o problema, a amplitude grandiosa do problema, e transformá-lo em algo meramente, virtualmente, cultural; a ponto de ser corrigível pelo

mesmo mecanismo que criou como alternativa primordial. Despolitizar a questão da recepção da estrangeiridade a partir da estratégia da tolerância é construir um esboço de proposta sem analisar as condições legais e econômicas que criaram a ideia de que “tolerar o outro” seja uma alternativa suficientemente consistente para lidar com o problema relacional, com o problema das relações internacionais, ou com, até mesmo, uma simples relação situacional entre vizinhos.

Trago como tese que a construção filosófica iluminista da ideia de “tolerância” é atualmente o conceito-limite no plano da teoria política ocidental. A ideia de tolerância não pode ser vista como a panaceia ou o fundamento decisivo para o prisma de violência, luta e guerra, que ainda se insurge no mundo contemporâneo. Como nos alerta Ricardo Timm de Souza³⁴, só toleramos aquilo que, em sede inicial, não toleraríamos. Assim, *quando tolero, ainda tenho a última palavra e decido se sou clemente com a diferença que me traz desconforto*. Sou um juiz no tribunal da relação. Ao tolerar o outro assumo um patamar de hierarquia. Ainda sou senhor da razão e modelo o outro àquilo que minha representação cognitiva conduz. *Impeço-o de sua outridade*. Despedaço aquilo que primordialmente configura a possibilidade do Encontro ético.

4. A lei e as leis da hospitalidade

A tolerância traduz-se, assim, como a “razão do mais forte”, ou seja, é pensada, segundo as insinuações de Derrida, como um conceito ainda na encosta do falo-logo-onto-teo-teleo-centrismo disseminado pelo Ocidente, ansioso pela presença, pela busca da origem unívoca, pela luz e pela visão.³⁵ Já a hospitalidade pressupõe a multiplicidade de origem³⁶ e a renúncia (ou abandono) da pretensão de encontrar o ponto de partida.³⁷

A lei da hospitalidade reivindica e representa esta renúncia. Derrida traduz a lei da hospitalidade como uma lei incondicional e ilimitada, como o oferecimento do lar a quem chega de fora, ao estrangeiro da subjetividade. Mais que isso, a lei da hospitalidade oferece a si própria, o seu próprio si, “sem pedir a ele nem seu nome, nem contrapartida, nem preencher a mínima condição”.³⁸ A lei da hospitalidade está em contraponto às leis da hospitalidade, que se dirigem a direitos e deveres sempre condicionados e condicionais, como tratam os Tratados

³⁴ Cf. SOUZA, R. T. de. *Da tolerância à hospitalidade*. p. 9-15.

³⁵ Cf. DERRIDA, J. *Memórias de cego*. p. 20.

³⁶ Cf. ROSENZWEIG, F. *El nuevo pensamiento*. 1989.

³⁷ Cf. DERRIDA, J. *Mal de arquivo. Uma impressão freudiana*.

³⁸ DERRIDA, J. *Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar da hospitalidade*. p. 69.

e Convenções das relações entre nações. A hospitalidade, vista de modo condicional, remonta toda a tradição da cultura ocidental, desde seus primórdios greco-romanos, de todo judaísmo e cristianismo; de todo o direito e de toda filosofia do direito até Hegel.³⁹

Já a *lei* da hospitalidade se concentra em pensar o político para além do político, a partir de uma nova internacionalidade; a partir de um cosmopolitismo reinventado. Um cosmopolitismo para além do cosmopolitismo político pensado pelo ideário iluminista, pois este cosmopolitismo está ainda condicionando pela soberania do Estado. Está estruturado pelos limites jurídico-políticos.⁴⁰ E este cosmopolitismo jurídico, guiado pelas *leis* da hospitalidade condicional, revelou-se e revela-se incapaz de responder aos inúmeros conflitos internacionais envolvendo seres humanos incluídos no sistema pela sua exclusão.

A ideia de tolerância pressupõe um distanciamento e uma barreira cultural que impede o contato entre diferentes culturas, apesar de ser impossível se pensar cultura alguma sem relação com o outro, já que nenhum costume tem origem solitária. A crítica se estende aqui também a ideia concebida ao multiculturalismo que, apesar de sua boa vontade, mantém-se ainda no registro metafísico do contrato social, pois supõe a mera coexistência pacífica de culturas ou identidades culturais em um espaço de tolerância recíproco. É, segundo Fernanda Bernardo⁴¹, uma espécie de consenso apaziguador “ou a crença confiante (e arrogante!) de uma dada “identidade” ou “comunidade sociocultural” que, generosamente, se abre a outras”. *No acordo multicultural, não há espaço para a sombra (ou a “assombração”) da efetiva mestiçagem. Para a experiência própria da estrangeiridade.*

Assim, a ideia de tolerância, herança do ideário iluminista e um dos conceitos-chave da construção teórica da ideia de globalização, ainda está longe de se configurar como aquilo que entendemos, em um cosmopolitismo por vir, ser a recepção efetiva da filosofia da hospitalidade, pois aquela está sempre do lado do mais forte. “É uma marca suplementar de soberania, que fala ao outro sobre a posição elevada do poder, estou deixando que você exista,

³⁹ Apesar de sempre manifestar seu apreço ao pensamento de Hegel, filosofia que “não concluiremos jamais a leitura ou a releitura” (Derrida. *Posições*. p. 85) de seus escritos, o autor também expõe o seu ponto de ruptura. Derrida deixa aflorar o parentesco semântico entre a sua *différance* e a *Aufhebung* hegeliana, apesar de aquela ainda conter uma tentativa de superação desta: “A *différance* deve assinalar, em um ponto quase absoluto com Hegel”. No entanto, há “o ponto de ruptura com o sistema da *Aufhebung* e da dialética especulativa. Uma vez que esse caráter conflitivo da *différance* (...) não se deixa jamais supressumir totalmente (...) não se deixa jamais comandar por um referente no sentido clássico, por uma coisa ou por um significado transcendental que regaria todo o seu movimento” (Derrida. *Posições*. p. 50-51). A crítica é também permanente quanto ao linearismo historicista, associado ao falocentrismo e ao logocentrismo, presente em Hegel (cf. Derrida. *Posições*. p. 57).

⁴⁰ Cf. BERNARDO, F. *A ética da hospitalidade, segundo J. Derrida, ou o porvir do cosmopolitismo por vir a propósito das cidades-refúgio, re-inventar a cidadania*. p. 437.

⁴¹ Cf. BERNARDO, F. Entrevista para o jornal “O Globo”. Prosa & verso: Rio de Janeiro. Publicado em 11 de junho de 2011.

você não é inaceitável, estou lhe deixando um lugar em meu lar, mas não se esqueça de que este é meu lar...”⁴²

Percebemos em Jacques Derrida a possibilidade do deslocamento conceitual para a desconstrução da concepção da tolerância, a partir da ideia de “hospitalidade”, não traduzindo-a como um oposto binário à ideia de “tolerância”, pois isto seria propriamente avesso à ideia de desconstrução trabalhada pelo autor. Seria uma traição ao pensamento do autor.

A tolerância, para Derrida, é a zona-limite entre a *lei* e as *leis* da hospitalidade.⁴³ É o jogo da razão solitária. Com efeito, a tolerância torna-se uma ação cautelosa, fiscalizada; uma hospitalidade condicional condicionada à obediência de regras e imposições.⁴⁴ A esta hospitalidade condicional, Derrida contrapõe com aquilo que denomina de “hospitalidade pura e incondicional”⁴⁵ – uma manifestação de loucura e verdadeira transgressão da lógica do contrato, pressupondo a recepção da alteridade; onde abrem-se as portas para alguém que não é esperado nem convidado, para o “absolutamente estrangeiro”, para o sem destino ou sem pátria, para o “imprevisível, em suma, totalmente outro”.⁴⁶ Mas o drama se traduz por este *status* de hospitalidade ser impossível de se legislar ou organizar institucionalmente; embora somente a partir desse conceito seja possível se pensar jurídica e politicamente. A possibilidade de se pensar a hospitalidade é o que permite compreender o mundo de forma cosmopolita, ou em um cosmopolitismo por vir. Nesse sentido, esclarece Derrida:

Sem essa ideia de hospitalidade pura (...) não teríamos sequer a ideia do outro, a alteridade do outro, ou seja, de alguém que entra em nossas vidas sem ter sido convidado (...) a hospitalidade incondicional, que não é jurídica nem política, ainda assim é condição do político e do jurídico. Justamente por essas razões, não estou nem seguro de que seja ético, à medida que não chegue a depender de uma decisão. Mas o que seria da “ética” sem hospitalidade?⁴⁷

Pela instigação provocada pelo autor, não há receio em se afirmar que a hospitalidade incondicional transcende para muito além a fronteira do contrato social. Na verdade o esfacela, por estabelecer um novo enfoque de estruturação de racionalidade que

⁴² DERRIDA, J. *Filosofia em tempo de terror. Diálogos com Habermas e Derrida*. p. 137.

⁴³ “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...)” (DERRIDA, J. *Filosofia em tempo de terror. Diálogos com Habermas e Derrida*. p. 137).

⁴⁴ Cf. DERRIDA, J. *Filosofia em tempo de terror. Diálogos com Habermas e Derrida*. p. 138.

⁴⁵ DERRIDA, J. *Filosofia em tempo de terror. Diálogos com Habermas e Derrida*. p. 138.

⁴⁶ DERRIDA, J. *Filosofia em tempo de terror. Diálogos com Habermas e Derrida*. p. 137.

⁴⁷ DERRIDA, J. *Filosofia em tempo de terror. Diálogos com Habermas e Derrida*. p. 139.

não obedece a normas ou imposições territoriais e políticas.⁴⁸ A possibilidade da hospitalidade, aos moldes propostos por Derrida, em verdade, pressupõe a própria ruptura com o ideário solipsista de liberdade monádica, traduzida pela concepção da tolerância. Trata-se de uma *hospitalidade de visitação* e não uma *hospitalidade de convite*. Um acolhimento de quem chega de forma inesperada a minha casa. Que me retira do conforto ontológico da minha *Hütte* (cabana) na colina. Uma hospitalidade que reinventa a linguagem (desde sempre ação, para Derrida⁴⁹) e se situa na ordem pré-filosófica, pré-moral, pré-jurídica, pré-política e até mesmo pré-humana.⁵⁰

Você deve agora estar se perguntando sobre a ameaça que este hóspede pode significar àquele que o acolhe. Este hóspede do qual não espero reciprocidade, mas espero algo. Não esperar nada não seria, de algum modo, trair a *lei* da hospitalidade? O que espero deste hóspede que pode vir a ser hostil? Como proceder a hospitalidade incondicional se, ao que tudo indica, é inescapável recebê-lo como hóspede e como inimigo? Há como fugir desta tensão? Da tensão dissimétrica de estar ao mesmo tempo na *lei* e nas *leis* da hospitalidade?

Como distinguir entre um hóspede (*guest*) e um parasita? Em princípio, a diferença é estrita, mas para isso se exige um direito; é preciso submeter a hospitalidade, a acolhida, as boas-vindas, a uma jurisdição estrita e limitativa. Nenhum que chega é recebido como hóspede se ele não se beneficia do direito à hospitalidade ou do direito ao asilo, etc. Sem esse direito ele só pode introduzir-se “em minha casa” de hospedeiro, no *chez-soi* do hospedeiro (*host*), como parasita, hóspede abusivo, ilegítimo, clandestino, passível de expulsão ou detenção.⁵¹

A esta incalculável e formalizável, perfeita e insuficiente, plena e pueril, desejante e que deixa a desejar relação entre a *Lei* e as *Leis*, Derrida chamou de *hospitalidade*.⁵² Mas é deste abandono ao binarismo que se torna possível pensar a hospitalidade incondicional. É de sua impossibilidade que se torna possível. Dito sem rodeios: é do ininterrupto e disseminador dizer da *lei* da hospitalidade incondicional, de sua prática imperfeita, de seu desejo sempre a desejar, de uma economia da violência – que germinará uma maior abrangência e sensibilidade às *leis* da hospitalidade. *É pelo além do jurídico e para além do político que tateia a promessa da democracia por vir. O porvir da democracia por vir.*

⁴⁸ “Esta hospitalidade infinita, portanto incondicional, esta hospitalidade à abertura da ética; como será ela regulamentada numa prática política ou jurídica determinada? Como, por sua vez, regulamentará ela uma política e um direito determináveis?” (DERRIDA, J. *Adeus a Emmanuel Levinas*. p. 66).

⁴⁹ Cf. DERRIDA, J. *Limited Inc*. p. 170ss.

⁵⁰ Cf. BERNARDO, F. *Mal de hospitalidade*. p. 196.

⁵¹ DERRIDA, J. *Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar da hospitalidade*. p. 53.

⁵² DERRIDA, J. *Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar da hospitalidade*. p. 41.

Reinsisto na questão da economia para finalizar este capítulo em um dos conceitos centrais do pensamento de Derrida. O conceito de “economia” recorta o pensamento do autor desde o início de sua carreira. Não somente no sentido político-monetário do termo, onde o autor deixa mais explícito o quanto esta dimensão reverbera de forma concreta na vida das pessoas em obras como *Espectros de Marx* e *Políticas da amizade*, mas também como o conceito que, definitivamente, contra-assina o pensamento de uma de suas principais influências: Emmanuel Levinas.⁵³ Pensador que não propõe uma ética prescritiva, mas sim uma Ética da Ética para além de toda a prescritibilidade.⁵⁴

Derrida, no ensaio *violência e metafísica*, além de demonstrar algumas aproximações do pensamento levinasiano com Scheler e Hegel⁵⁵, supostamente contrários ao pensamento anti-totalizante que o filósofo lituano sempre afirmou propor, critica também a possibilidade do encontro puro da alteridade, do abrigar ao outro que sempre continuará a ser outro, do trauma transformado em acolhimento absoluto, no pensamento de Levinas. Se somente o discurso é capaz de produzir o encontro ético – o desejo metafísico da justiça – e não o contato cognitivo, como pensar este discurso fora do jogo entregue ao tempo e, *ainda*, entregue ao mesmo sem produzir, originalmente, violência?⁵⁶

Não há guerra senão após a abertura do discurso, e a guerra só se extingue com o fim do discurso. A paz, como silêncio, é a vocação estranha de uma linguagem chamada para fora de si por si. Mas como o silêncio *finito* também é o elemento da violência, a linguagem não pode nunca senão tender indefinitivamente para a justiça, reconhecendo a guerra em si. Violência contra violência. Economia da violência. Economia que não pode reduzir-se ao que visa Levinas sob essa palavra. Se a luz é o elemento da violência, é preciso combatermos a luz com uma outra luz para evitarmos a pior violência, a do silêncio e da noite que precede ou reprime o discurso. Essa vigilância é uma violência escolhida como violência menor por uma filosofia que leva a história, isto é, a finitude, a sério.⁵⁷

Nesse sentido, o pensamento de Derrida sustenta que estamos imersos em um universo de inescapável violência. O outro, de algum modo, estará sempre contaminado pela visão do mesmo. Sempre já estamos inscritos em uma “economia da violência”, onde ambos são excludentes e sendo excluídos. Nenhuma posição pode ser autônoma ou absoluta, mas fundamentalmente ligada a outras posições que viola e pela qual é violada. A luta pela justiça não pode, assim, ser uma luta pela paz, mas apenas para o que podemos chamar de uma “menor violência”. Derrida utiliza apenas brevemente este termo no seu

⁵³ Derrida tem outras contra-assinaturas ao pensamento de Levinas, ao que consta a questão da feminilidade, da natureza e da animalidade, temas que aqui não terei espaço para explorar.

⁵⁴ Cf. DERRIDA, J. *Violência e metafísica*. p. 158.

⁵⁵ Cf. DERRIDA, J. *Violência e metafísica*. p. 140-141.

⁵⁶ Cf. DERRIDA, J. *Violência e metafísica*. p. 165-166.

⁵⁷ DERRIDA, Jacques. *Violência e metafísica*. p. 166-167.

referido ensaio, mas aqui é preciso desenvolvê-lo de forma cirúrgica. O ponto de partida para aqui argumentar é de que todas as decisões tomadas em nome da justiça são feitas em vista do que é considerada a menor violência. Se há sempre uma economia da violência, as decisões que envolvem a justiça não podem traduzir-se em uma questão de escolher o que é não-violência. Isso não significa que as decisões tomadas em vista da menor violência são, na verdade, menos violentas que a violência na qual se opõem. Pelo contrário, mesmo os atos mais horrendos são justificados em vista do que é considerada a menor violência. O ponto angustiante está no fato de *todas as decisões da justiça estarem envolvidas na lógica da violência*. O desejo de menor violência nunca é inocente, já que é um desejo de violência, de uma forma ou de outra, não podendo haver garantia de que ele está a serviço de perpetrar o melhor.⁵⁸

A utopia da ideia de hospitalidade incondicional – ideia que permite pensar o político e o jurídico – escandaliza os políticos enlatados nas “propostas de conciliação que não entendemos”. Pressupõe o desapego das velhas certezas, o desapego da binaridade⁵⁹ – *um desafio da subjetividade*, sem pressupor um messianismo. Talvez uma certa “messianicidade sem messianismo”, uma “fé sem dogma”, como nos auxilia a pensar Derrida.⁶⁰

A ideia de paz que subjaz à percepção de hospitalidade incondicional transborda e excede as possibilidades da política, ultrapassa a perspectiva meramente política. Ou seja, enseja uma pré-ética ou ética para-além do político, tornando-se “a reviravolta paradoxal na qual a fenomenologia encontrar-se-ia assim “jogada””.⁶¹

Para Ricardo Timm de Souza, tentar refundar a ética a partir de ideias políticas momentâneas, apesar de bem estruturadas e bem organizadas filosoficamente, não passa de postergar a própria questão da justiça, que está no ponto da relação entre humanos, ultrapassando a dimensão dos dilemas sócio-políticos, porque se dá anterior a eles. Está no originário da subjetividade e deságua no campo político. Pois “*política é a capacidade de conceber uma estrutura ética de convivência que permita a cada ser relacionar-se o mais saudavelmente possível com cada outro ser*”.⁶²

⁵⁸ Cf. HÄGGLUND, M. *The necessity of discrimination disjoining Derrida and Levinas*. p. 47ss.

⁵⁹ Cf. DERRIDA, J. *Khôra*. p. 9-10.

⁶⁰ “Messianicidade sem messianismo. Isso seria a abertura ao futuro ou à vinda do outro como advento da justiça, mas sem horizonte de expectativa nem prefiguração profética” (DERRIDA, J. *Fé e saber. As duas fontes da “religião” nos limites da simples razão*. p. 29).

⁶¹ Cf. DERRIDA, J. *Adeus a Emmanuel Levinas*. p. 81.

⁶² SOUZA, R. T. de. *Justiça em seus termos. Dignidade humana, dignidade do mundo*. p. 72.

Política seria o questionamento incessante dos pressupostos de uma Democracia de instituídos. A isto, Derrida chamou de “democracia por vir”, ou seja, a necessária e ininterrupta desconstrução das bases do político e do jurídico para ser aquilo que permite se pensar e ansiar uma aprimorabilidade ininterrupta da democracia de hoje e não a sua negação ou a negação das instituições. Afinal, a “democracia por vir” não retrata uma democracia que está na iminência de existir ou se concebe como algum dia passível de existência.⁶³ Mas isso, não nos é permitido tratar a concepção derridiana de “democracia por vir” como um pessimismo exagerado ou um processo anacrônico de pensamento político, mas sim como um alerta da responsabilidade infundável que há em se manter acesa a lavareda da *différance*, na necessária e urgente revolução do político e de uma nova internacional. De permitir a temporização *entre o pré-dado e o agora vivido* nas democracias constituídas pela política, em seu sentido original, já que “a democracia por vir não é um conceito político em termos de filosofia política tradicional”.⁶⁴ Perceber a democracia como um por vir é assumir a retomada sem fim de tentar dizer o indizível, assumir a herança de uma promessa. É o pensamento instaurado na dobra. No que sobra do dito. É o necessário “talvez” que age frente a qualquer prelúdio direcionado ao pensamento da justiça. Historicamente nunca se pôde verificar uma democracia que atenda os requisitos do que seu ideal supõe.

O desvio entre o fato e a essência ideal não aparece somente nas formas ditas primitivas de governo, de teocracia e de ditadura militar (...). Mas esse fracasso e esse desvio caracterizam também, *a priori* e por definição, todas as democracias, inclusive as mais velhas e as mais estáveis dentre as democracias ditas ocidentais. É o caso do conceito mesmo de democracia, como conceito de uma promessa que não pode surgir senão em tal diastema (desvio, fracasso, inadequação, disjunção, desajuste, estar “*out of joint*”). É por isso que propomos sempre que se fale de democracia por vir, e não de democracia futura, no presente futuro, não mesmo de uma ideia reguladora, no sentido kantiano, ou de uma utopia. (...) A ideia, caso ainda seja uma ideia, de democracia por vir (...) é a abertura deste desvio entre uma promessa infinita (sempre insustentável, quando menos, porque exige o respeito infinito pela singularidade e a alteridade infinita do outro assim como pela igualdade contável, calculável e subjectal entre as singularidades anônimas) e as formas determinadas, necessárias, mas necessariamente inadequadas, do que se deve medir com essa promessa.⁶⁵

⁶³ “A “democracia por vir” não significa uma democracia futura que um dia será “presente”. A democracia nunca existirá no presente; ela não é presentável e tampouco uma ideia regulativa no sentido kantiano. Mas existe o impossível, cuja promessa de democracia inscreve – uma promessa que corre e sempre deve correr o risco de se perverter em ameaça (...) o conceito herdado de democracia é o único que acolhe bem a possibilidade de ser contestado, de contestar a si mesmo, de se criticar e aperfeiçoar indefinidamente” (DERRIDA, J. *Filosofia em tempo de terror. Diálogos com Habermas e Derrida*. p. 130).

⁶⁴ Cf. BERNARDO, F. Entrevista para o jornal “O Globo”. Prosa & verso. Publicado em 11 de junho de 2011.

⁶⁵ DERRIDA, J. *Espectros de Marx. O Estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional*. p. 93.

O apreço ao modelo de democracia atual não é aqui demonizado e sim questionado. Reitera-se a importância das construções que se valem a procurar estabelecer rotas de fuga no intuito de fazer valer a eficácia das garantias fundamentais calcadas pela democracia moderna. Devemos acreditar nas instituições democráticas. Isso já é afirmado insistentemente inclusive por Jacques Derrida, ao referir que uma crítica da ideologia procedimental/institucional não significa jamais negligenciá-la.⁶⁶

Conclusão

Toda a argumentação que aqui expus não intenciona fazer terra arrasada com o procedimentalismo e com a democracia liberal vivenciada pela maioria dos países do Ocidente. A crítica reconhece sua importância, porém denuncia sua insuficiência. A democracia por vir e a *lei* da hospitalidade, em sentido derridiano, reivindicam o retorno ao fundamento da democracia e o dar-se conta de que a democracia só se dá como vontade de democracia, como o assumir uma loucura por aquele que me interroga em um espaço para além do espaço democrático. Por um retorno as bases pré-institucionais, pré-políticas e pré-jurídicas.

Pode parecer uma reivindicação ao impossível. E Derrida deixa claro que é! Impossível no sentido de uma consagração procedimental universal ou alguma proposta de purismo ético relacional. No entanto, é no perpétuo e inacabável desenvolvimento de uma hospitalidade sem dogmas, sem lei, sem requisitar do outro nem ao menos seu nome – uma relação desprocedimentalizada, desformalizada – é que será possível a ampliação dos níveis de reconhecimento da singularidade, no âmbito procedimental e formal. Em outras palavras, a ampliação do sentimento de cosmopolitismo é insuficiente pela via dos Tratados internacionais, das constituições, da tolerância entre os povos ou de espaços de fala consensuais.

O reconhecimento da *lei* sem lei poderá respingar nas *leis*. Deixar seu rastro. Sua sombra. Pode assombrar sua vontade de sistema e a vontade de liberdade solitária e contratual que o liberalismo tolerante nos legou. Tal assombração só é possível em um espaço mínimo de democracia. Só há desconstrução onde há democracia. Só há espaço para o questionamento

⁶⁶ Cf. DERRIDA, J. *Força de lei. O fundamento místico da autoridade*. p. 24.

incondicional e a reivindicação pelo por vir de uma democracia perfeita na imperfeição das democracias do aqui e agora.

Referências

- AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer. O poder soberano e a vida nua I**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.
- AGAMBEN, Giorgio. **O que resta de Auschwitz?** São Paulo: Boitempo, 2008.
- ALMEIDA, Guilherme Assis de. **Direitos Humanos e não-violência**. São Paulo: Atlas, 2001.
- ARENDT, Hannah. **Eichmann em Jerusalém. Um relato sobre a banalidade do mal**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- BENJAMIN, Walter. **Obras escolhidas. Magia e técnica, arte e política**. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1996.
- BERNARDO, Fernanda. “A ética da hospitalidade, segundo J. Derrida, ou o porvir do cosmopolitismo por vir a propósito das cidades-refúgio, re-inventar a cidadania”. In: **Revista Filosófica de Coimbra**. Nr. 22, p. 421-446, 2002.
- BERNARDO, Fernanda. “A crença de Derrida na justiça: para além do direito, a justiça”. In: **Revista ágora**. Vol. 28, Nr. 2, 2009.
- BERNARDO, Fernanda. **Entrevista para o jornal “O Globo”. Prosa & verso**. Rio de Janeiro. Publicado em 11 de junho de 2011.
- BERNARDO, Fernanda. “**Mal de hospitalidade**”. In: NASCIMENTO, Evandro (Org.). **Jacques Derrida. Pensar a desconstrução**. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.
- BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. Rio de Janeiro: Campus, 1992.
- BORRADORI, Giovana (org.). **Filosofia em tempo de terror. Diálogos com Habermas e Derrida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 2003.
- DERRIDA, Jacques & ROUDINESCO, Elisabeth. **De que amanhã...diálogo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 2004.
- DERRIDA, Jacques & VATTIMO, Gianni. “**Da violência e da beleza. Diálogo entre Jacques Derrida e Gianni Vattimo**”. In: <http://revistaalceu.com-puc-rio.br/media/alceu_n13_DossieDerrida.pdf>, acesso em agosto de 2013.
- DERRIDA, Jacques. **Khôra**. Campinas: Papyrus, 1995.
- DERRIDA, Jacques. **Mal de arquivo. Uma impressão freudiana**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.
- DERRIDA, Jacques. **A escritura e a diferença**. São Paulo: Perspectiva, 2009.
- DERRIDA, Jacques. **Adeus a Emmanuel Levinas**. São Paulo: Perspectiva, 2004.
- DERRIDA, Jacques. **Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar da hospitalidade**. São Paulo: Escuta, 2003.

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

DERRIDA, Jacques. **Fé e saber. As duas fontes da “religião” nos limites da simples razão.** In: DERRIDA, Jacques & VATTIMO, Gianni. **A religião.** São Paulo: Estação liberdade, 2004.

DERRIDA, Jacques. **Força de lei. O fundamento místico da autoridade.** São Paulo: Martins fontes, 2007.

DERRIDA, Jacques. **Limited Inc.** Campinas: Papyrus, 1991.

DERRIDA, Jacques. **Margens da filosofia.** São Paulo: Papyrus, 1991.

DERRIDA, Jacques. **Memórias de cego. O auto-retrato e outras ruínas.** Lisboa: Fundação Colouste Gulbenkian, 2010.

DERRIDA, Jacques. **Posições.** Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

DERRIDA, Jacques. **“Violência e metafísica. Ensaio sobre o pensamento de Emmanuel Levinas”.** In: DERRIDA, Jacques. **A escritura e a diferença.** São Paulo: Perspectiva, 2009.

DUARTE, André. **“De Michel Foucault a Giorgio Agamben: A trajetória do conceito de biopolítica”.** In SOUZA, Ricardo Timm de & OLIVEIRA, Nythamar Fernandes. **Fenomenologia hoje III: bioética, biotecnologia, biopolítica.** Porto Alegre: Edipucrs, 2008.

HÄGGLUND, Martin. **“The necessity of discrimination disjoining Derrida and Levinas”.** In: **Diacritics.** Nr. 34; vol. 1; p. 40-71.

HEIDEGGER, Martin. *Seminário Le thor.* In: http://www.heideggeriana.com.ar/textos/le_thor.htm, acesso em agosto de 2013.

http://unhcr.org/globaltrends/june2013/Tendencias_Globales_2012_baja.pdf, acesso em agosto de 2013.

<http://www.acnur.org/t3/portugues/noticias/noticia/doadores-prometem-us-550-milhoes-para-operacoes-do-acnur-em-2013/>, acesso em agosto de 2013.

<http://www.acnur.org/t3/portugues/recursos/estatisticas/>, acesso em maio de 2013.

http://www.ipu.org/PDF/publications/nationality_p.pdf, p. 03, acesso em maio de 2013.

International Organisation for Migration, *World Migration Report 2010, The future of migration: Building Capacities for Change.* (REPORT IOM, 2010). Disponível em http://publications.iom.int/bookstore/free/WMR_2010_ENGLISH.pdf, p. 115, acesso em agosto de 2013.

LEVINAS, Emmanuel. **Totalidad y infinito. Ensayo sobre La exterioridad.** Salamanca: Sígueme, 1999.

MARTINS, Rui Cunha. **O ponto cego do direito. The brazilian lessons.** Rio de Janeiro: Lumen juris, 2011.

PEREIRA, Gustavo Oliveira de Lima. **A pátria dos sem pátria: direitos humanos & Alteridade.** Porto Alegre: Editora Uniritter, 2011.

ROSENZWEIG, Franz. **El nuevo pensamiento.** Madrid: La balsa de La medusa, tradução: Isidoro Reguera. 1989.

SOUZA, Ricardo Timm de. **Da tolerância à hospitalidade: esboço de uma metamorfose ético-política.** Comunicações do ISER. As máscaras de guerra da intolerância. Porto Alegre. N. 66 - ano 31 - 2012. p.9-15.

SOUZA, Ricardo Timm de. **Em torno à diferença. Aventuras da alteridade na complexidade da cultura contemporânea.** Rio de Janeiro: Lúmen júris, 2008.

SOUZA, Ricardo Timm de. **Levinas e a ancestralidade do mal. Por uma crítica da violência biopolítica.** Porto Alegre: edipucrs, 2012.

SOUZA, Ricardo Timm de. **Justiça em seus termos. Dignidade humana, dignidade do mundo.** Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2010.

UNITED NATIONS. **Annual Programme Budget.** New York, EUA: United Nations Press, 2007. p. 102.

Recebido em 23 Ago. 2013

Aceito em 21 Nov. 2013