

A DESCONSTRUÇÃO E O OUTRO-ESTRANGEIRO: DA NATURALIZAÇÃO DE UMA SUB-HUMANIDADE À FORÇAGEM DOS DIREITOS HUMANOS A UM NOVO COSMOPOLITISMO E À REDEFINIÇÃO DO ÉTICO-POLÍTICO-JURÍDICO NO MUNDO CONTEMPORÂNEO*

DECONSTRUCTION AND THE FOREIGN OTHER: FROM THE NATURALIZATION OF A SUB-HUMANITY TO THE FORCING OF HUMAN RIGHTS TO A NEW COSMOPOLITISM AND THE REDEFINING OF ETHICAL-POLITICAL-LEGAL IN THE CONTEMPORARY WORLD

Martha Luiza Macedo Costa Bernardo**

RESUMO

Este artigo pretende tratar da questão do estrangeiro no pensamento da desconstrução, particularmente do outro-imigrante, e de suas implicações na reflexão derridiana sobre o ético, o político e o jurídico. Em relação à ética, se pensará a hospitalidade, um quase conceito não antropológico que se apresenta como um imperativo das relações com o outro, devendo-se distinguir entre hospitalidade condicional e hospitalidade incondicional, distinção essa imprescindível, para Derrida, na reorientação do direito internacional contemporâneo. Também se debruçará sobre a criação das cidades-refúgio, um experimento prático portador de uma nova forma de pensar a cidade além dos fundamentos políticos da modernidade, calcados na soberania dos Estados e na definição do humano como cidadão. Defendo que é por meio dessas reformulações do ético, do político e do jurídico – cuja força se dá com o problema das imigrações – que Derrida vê a emergência de um novo cosmopolitismo e de uma solidariedade internacional do que ele denomina “os amigos da democracia”.

PALAVRAS-CHAVE: Derrida; desconstrução; estrangeiro; hospitalidade; imigrantes.

ABSTRACT

This article aims to address the issue of the foreigner in deconstruction thinking, particularly the immigrant-other, and its implications for Derrida's reflection on ethics, politics, and law. In relation to ethics, we will consider hospitality, a non-anthropological quasi-concept that presents itself as an imperative in relations with the other, and we must distinguish between conditional hospitality and unconditional hospitality, a distinction that is essential, for Derrida, in the reorientation of contemporary international law. We will also focus on the creation of refuge-cities, a practical experiment that carries a new way of thinking about the city beyond the political foundations of modernity, based on the sovereignty of States and the definition of the human as a citizen. I argue that it is through these reformulations of ethics, politics, and law – forced by the problem of immigration – that Derrida sees the emergence of a new cosmopolitanism and an international solidarity of what he calls “the friends of democracy.”

KEY-WORDS: Derrida; deconstruction; foreigner; hospitality; immigrants.

* Artigo recebido em 20/05/2025 e aprovado para publicação em 10/06/2025.

** Doutora em Filosofia pela UFRJ. Mestre em Filosofia pela Université Paris 8. Graduada em Filosofia pela USP.
E-mail: martha.luiza2017@outlook.com.

Como se chama teu país?
Por trás das montanhas, por trás dos anos?
Eu sei como ele se chama [...]
Ele emigra por toda parte, como a língua, relance-a, relance-a
E a terá novamente, como ele, o seixo da bacia Morave
Que teu pensamento portava em Praga¹[...]
(Celan *apud* Derrida, 1986, p. 53; Celan, 1999, p. 199, tradução nossa).

Multiplicidade e migração das línguas, certamente, e na língua. Teu país, diz ele [Celan] emigra por toda parte, como a língua. O país mesmo emigra e transporta suas fronteiras. Ele se desloca como esses nomes e essas pedras que nos damos em penhor, de mão em mão, e a mão também se dá, e o que ela recorta se abstrai, se rasga para se reunir de novo no símbolo, no penhor, na promessa, na aliança, a palavra partilhada, a migração da palavra partilhada²
(Derrida, 1986, p. 52, tradução nossa).

INTRODUÇÃO

A questão do outro, do chegante (*arrivant*) enquanto estrangeiro³, emerge, em Derrida, portando consigo o apelo de uma transformação radical na injunção entre o ético, o político e o jurídico no mundo contemporâneo, requerendo uma revisão profunda de conceitos que guiaram a constituição desses campos – como os de soberania, Estado, cidadania, direito internacional, solidariedade, entre outros – e inaugurando nas últimas décadas, talvez de forma sem precedentes na história moderna da humanidade, uma cena que exige uma reformulação do que se compreende por humano, principalmente no que toca à conjunção paradoxal entre direitos humanos e cidadania, sendo esta última uma exigência para a concessão dos primeiros, sendo que os direitos humanos, descritos na *Declaração universal dos direitos do homem e do*

¹ “comme s’appelle-t-il ton pays?/ Derrière les monts, derrière l’année?/ Je sais comment il s’appelle/ [...] il émigre partout, comme la langue, rejette-la, rejette-la,/ et tu l’auras de nouveau, comme lui, le caillou du bassin Morave/ que ta pensée portait à Prague [...]” (Celan *apud* Derrida, 1986; p. 53); “¿cómo se llama tu país detrás de la montaña, detrás del año?/ Yo sé cómo se llama [...] / emigra por doquier, como la lengua, arrójala, arrójala/ entonces la volverás a tener, como a él, al guijarro de la cuenca del Morava,/ que tu pensamiento llevó a Praga [...]” (Celan, 1999, p. 199).

² “Multiplicité et migration des langues, certes, et dans la langue. Ton pays, dit-il, émigre partout, comme la langue. Le pays même émigre et transporte ses frontières. Il se déplace comme ces noms et ces pierres qu’on se donne en gage, de main en main, et la main se donne ainsi, et ce qui se découpe, s’abstrait, se déchire peut se rassembler de nouveau dans le symbole, le gage, la promesse, l’alliance, le mot partagé, la migration dumotpartagé” (Derrida, 1986, p. 52).

³ Derrida lembra que estrangeiro não é apenas aquele que não pertence a um território que se autodetermina em sua ipseidade, mas também o não familiar dentro desses mesmos territórios, a que ele chamará de enclaves ou zonas (por exemplo, a relação dos Estados com as periferias pobres): “a zona no enclave, o enclave na zona; eis aí o que pertencendo sem pertencer ao território, à morada, logo, ao *ethos*, permanece *unheimlich*, *uncanny*, estrangeiramente inquietante, estrangeiramente familiar, familiarmente estranho: o estrangeiro na família, mas também o familiar ou familiar no estranho” (Derrida, 2021, p. 278, tradução nossa). “La zone dans l’enclave, l’enclave dans la zone, voilà ce qui appartenant sans appartenir au territoire, au séjour, donc à l’*ethos*, reste *unheimlich*, *uncanny*, étrangement inquietant, étrangement familier, familièrement étrange: l’entranger dans la famille ou tout aussi bien le familial ou le familier dans l’étrange” (Derrida, 2021, p. 278).

cidadão, de 1948, deveriam ser universais, mas esbarram, na prática político-jurídica, no fundamento nacionalista da forma-Estado baseada no conceito de cidadania.

Tendo em vista o que Derrida denomina como uma “mutação do espaço político-jurídico” provocada pelas imigrações – que recolocam novamente o problema da naturalização de uma sub-humanidade⁴, desprovida de direitos e vulnerável a múltiplas formas de violência, condição que ganhou corpo progressivamente após a Segunda Guerra Mundial⁵ e segue sendo um móvel de barganha política alheio a todas as prescrições do direito internacional – desenvolveremos a ideia de Derrida de *hospitalidade incondicional* e como esta se precipitou na experimentação prática das chamadas cidades-refúgio, que visavam justamente dar um estatuto humano, com pleno gozo de direitos políticos e sociais, a todos os imigrantes – exilados, expatriados, apátridas, refugiados, etc. – que nelas viessem se estabelecer. Esta seria a possibilidade de *humanização do problema*: o acolhimento apesar da perda de toda referência à pátria, ao Estado, à nação, à religião (Derrida, 2021, p. 188).

Essa “conjuntura” (pois essa análise do presente opera de maneira não totalizante ou unitária, mas por disjunções e injunções) tende também a reinscrever as ideias de identidade e subjetividade humanas:

em-casa-na-casa-do-outro não pertence mais à ordem do eu, do ego, de uma identidade do ego ou do sujeito consciente, de tudo que se possa chamar sujeito [...]. Sua ipseidade não é egológica ou mônado-egológica. Não é também, não pode ser uma identidade, qualquer que seja, individual ou coletiva⁶ (Derrida, 2021, p. 292, tradução nossa).

⁴ Derrida (2021, p. 187) dá também o exemplo de homens e mulheres que, após certos acordos após a primeira guerra mundial, não possuíam nenhum estatuto reconhecido pelo direito (nem pelas legislações nacionais, nem pelo direito internacional), não eram cidadãos de país algum, nem eram considerados apátridas, pois qualquer referência à pátria havia se perdido, e cujo estatuto seria totalmente novo na história da humanidade, nas palavras de Hanna Arendt que ele retoma: os párias, a borra da terra.

⁵ Uma das principais referências desse debate é o texto de Hannah Arendt, “O declínio do Estado-nação e o fim dos direitos do homem”, em *A origem do totalitarismo*, de 1951 (Arendt, 1989), em que ela observa duas grandes mudanças nesse processo de deslocamentos de pessoas entre as duas grandes guerras, mencionadas em *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort! (Cosmopolitas de todos os países: mais um esforço!)*: 1) a crescente compreensão do direito de asilo, antes ligado a uma história sagrada que remonta ao princípio medieval *quid est in territorio est de territorio* (o que está no território é também do território), como algo anacrônico e incompatível com o direito internacional, o que, segundo Derrida, teria evoluído desde o momento em que Arendt escreveu, nos anos cinquenta; 2) o choque e mesmo o traumatismo com a chegada massiva de refugiados que impedia o emprego dos recursos clássicos: o repatriamento ou a naturalização, sem que nada tenha sido colocado no lugar. O problema legado por Arendt a nós seria, então, o seguinte: “como redefinir e desenvolver o direito de asilo sem repatriamento e sem naturalização? Será que a Cidade, um direito das cidades, uma nova soberania das cidades abriria um espaço original que o direito inter-estado-nacional fracassou em abrir?” (Derrida, 1997b, p. 21, tradução nossa); “comment redéfinir et développer le droit d’asile sans rapatriement et sans naturalisation? Est-ce que la Ville, un droit des villes, une nouvelle souveraineté des villes ouvrirait ici un espace original que le droit inter-étatnational a échoué à ouvrir? (Derrida, 1997b, p. 21).

⁶ “chez-soi-chez-l’autre n’appartient pas à l’ordre du moi, de l’ego, d’une identité de l’ego ou du sujet conscient, de tout qu’on peut appeler sujet [...]. Son ipseité n’est pas égologique ou monado-égologique. Ce n’est pas non plus, cela ne peut pas être une identité, quelle qu’elle soit, individuelle ou collective” (Derrida, 2021, p. 292).

Com efeito, Derrida apela, em *Hospitalité I* (2021), à ultrapassagem do conceito humanista de hospitalidade (legado por Kant), da aspiração de uma amizade estritamente humana, para uma hospitalidade hiperbólica que excede o campo antropológico, pondo em relação não apenas o humano entre si, mas o divino, o espectral, o animal, o vegetal⁷, etc. Além disso, Derrida lembra que essa extensão da hospitalidade para além do campo estritamente humano é também um problema importante na questão das imigrações, pois um imigrante traz consigo seu deus. Ou seja, em se tratando de hospitalidade, “a questão do humano está, de fato, no centro” (Derrida, 2021, p. 185).

Apesar de a questão dos imigrantes atravessar alguns momentos dos escritos de Derrida (veja-se, por exemplo, *Veritéen peinture (Verdade em pintura, em tradução livre, 1978)*, dentre outros escritos anteriores aos anos 90, é nessa década que a questão toma sua forma filosófica, quer dizer, também sua forma ético-política, aquela da hospitalidade. Ele afirma, por exemplo, em *Papier machine*: “o tema da hospitalidade concentra hoje em si as urgências mais concretas, e mais próprias para articular o ético sobre o político”⁸ (Derrida, 2001a, p. 276), assinalando uma reproblemática dos ditos direitos humanos e a proposição de um novo cosmopolitismo, avançando as teses kantianas⁹ sobre o direito cosmopolita em direção à elaboração de um outro direito internacional. Em relação a essa hospitalidade dos “cidadãos do mundo”, defendido por Kant, Derrida escreve que tal formulação constitui e implode a ideia mesma de hospitalidade:

A hospitalidade [...] [é] um direito, um dever, uma obrigação, uma lei, é o acolhimento do outro estrangeiro como amigo, mas na condição de hóspede [...], [que] aquele que recebe ou hospeda ou dá asilo permaneça o patrão, o mestre da casa,

⁷ Aceno brevemente aqui, que a hospitalidade é, para Derrida, uma estrutura do vivente, indissociável do caráter autoimunitário que o força a entrar em contato com o outro, abrindo suas próprias barreiras orgânicas de proteção – nesse tópico, enfatizo apenas a ideia de hospitalidade em relação ao outro-estrangeiro no contexto mais recente das imigrações (Derrida, 1996, p. 67).

⁸ “Le thème de l’hospitalité concentre aujourd’hui en lui lês urgences les plus concrètes, et les plus propres à articuler l’éthique sur le politique” (Derrida, 2021, p. 276).

⁹ Na leitura de Derrida, Kant (2020) traz incomparáveis contribuições ao direito cosmopolítico, que ele considera como condição para a paz perpétua entre todos os homens, e como um direito natural, originário no seu fundamento, imprescritível e inalienável, garantida pela posse em comum da superfície da Terra (Derrida, 1997b, p. 50). No entanto, ele restringe esse direito, sob o nome de *hospitalidade universal*, em três proposições: 1) a hospitalidade universal deve ser mediada por determinadas condições (enquanto, para Derrida, o ponto de partida da hospitalidade é a incondicionalidade): “Kant atribui a ela [à lei de hospitalidade] condições que a fazem depender da soberania estatal, sobretudo quando se trata do direito de residência. Hospitalidade significa aqui publicidade do espaço público, como é sempre o caso para o jurídico no sentido kantiano; a hospitalidade da cidade ou a hospitalidade privada são dependentes e controladas pela lei e pela polícia do Estado” (Derrida, 1997b, p. 56, tradução nossa); 2) a exclusão da hospitalidade como direito de residência; 3) a limitação da hospitalidade ao direito de visita. A citação no original: “Kant lui assigne des conditions qui le font dépendre de la souveraineté étatique, surtout quand il y va du droit de résidence. Hospitalité signifie ici publicité de l’espace public, comme c’est toujours le cas pour le juridique au sens kantien; l’hospitalité de la ville ou l’hospitalité privée sont dépendantes et contrôlées par la loi et par la police de l’État” (Derrida, 1997b, p. 56).

na condição que ele guarde a autoridade de sua casa, que ele se guarde e guarde e observe o que o observa e, então, afirme a lei de hospitalidade como lei da casa, *oikonomia*, lei de sua casa, lei do lugar (casa, hotel, hospital, hospício, família, cidade, nação, língua, etc.), lei da identidade que delimite o lugar *mesmo* da hospitalidade oferecida e guarde autoridade sobre ela¹⁰ (Derrida, 2021, p. 23, tradução nossa).

Também em *Spectres de Marx* (1993), ele afirma que a questão das migrações assume uma importância capital na “nova ordem mundial”: com a exclusão massiva dessa parcela da humanidade no que diz respeito à participação da vida democrática dos Estados-nação, abre-se também “uma nova experiência das fronteiras e da identidade – nacional ou civil”¹¹ (Derrida, 1993, p. 135). Veremos, em seguida, que Derrida desloca o problema das imigrações, em sua maioria oriundas dos países pobres para os países ocidentais, através de uma perspectiva histórica que recupera as consequências do imperialismo e do colonialismo dos países do Centro em relação ao Sul, tornando-o irreduzível a uma questão local ou restrita a um Estado-nação, mas que envolve necessariamente uma responsabilidade internacional que não deve ser reduzida a uma abordagem econômica ou policial do problema.

1 DA HOSPITALIDADE CONDICIONAL À HOSPITALIDADE INCONDICIONAL

Buscando a etimologia da palavra *hospitalidade* no seminário *Hospitalité I* (1995-1996) e apoiando-se, para isso, sobretudo, em *Le vocabulaire des institutions indo-européennes* (*O vocabulário das instituições indo-europeias*), de Émile Benveniste (1969), encontra-se como termo de base na formação da palavra o prefixo latino *hospes*, que, por sua vez, se divide em *hostis/hostes* (cujo significado transita entre hóspede e inimigo, entre o “bom” e o “mau” estrangeiro) e *pet/pot* (mestre): *hosti-pet-s* (mestre do hóspede). A hospitalidade seria, então, a observância das regras pelo chegante do mestre da casa, um penetrar sem penetrar, ela implica um limite – uma série de condições – dado pela ipseidade (a propriedade ou identidade a si) do mestre acolhedor, seria um limitante “sinta-se em casa”, denotaria um poder. Por isso, seria preciso pensar além desse sentido herdado de hospitalidade, uma hospitalidade outra, absoluta, diferente daquela dada pela pulsão de poder do mestre da casa e que envolve, portanto, um certo

¹⁰“l’hospitalité [...] [est] un droit, un devoir, une obligation, une loi, c’est l’accueil de l’autre étranger en ami, mais à la condition que l’hôte [...], celui qui reçoit ou héberge ou donne asile reste le patron, le maître de la maison, à la condition qu’il garde l’autorité du chez soi, qu’il se garde et garde et regarde que le regarde, et donc affirme la loi de l’hospitalité comme loi de la maison, *oikonomia*, loi de sa maison, loidulieu (maison, hôtel, hospital, hospice, famille, cité, nation, langue etc.), loi de l’identité que délimite le lieu *même* de l’hospitalité offerte et garde l’autorité sur elle” (Derrida, 2021, p. 23).

¹¹ “[...] une nouvelle expérience des frontières et de l’identité – nationale ou civile” (Derrida, 1993, p. 135).

impoder. Essa herança conduz hoje à ideia de que o estrangeiro recebido por um Estado-nação, enquanto mestre da casa, deve permanecer ou reconhecer seu lugar, ser pacífico, o que se pretende assegurar por meio de uma série de instâncias jurídicas e, mesmo, subjetivas: a hospitalidade se transforma em seu contrário – o estrangeiro é tratado como inimigo. Uma das grandes modificações que Derrida propõe nas leis de hospitalidade é que estas sejam motivadas pela *hospitalidade incondicional*.

A hospitalidade talvez impossível que avalio aqui, essa hospitalidade de direito, é uma hospitalidade infinita, renunciando, diante da singularidade do absolutamente outro recebido, a toda prerrogativa, talvez a toda inviolabilidade da ipseidade, a todo poder, se preferem, uma hospitalidade infinita na qual o hóspede que recebe tornar-se-ia também um convidado entregue ao convidado, o hóspede do hóspede, senão o refêem [...] ¹² (Derrida, 2021, p. 87, tradução nossa).

A hospitalidade incondicional é, assim, uma abertura sem reserva ao outro, e ela se aplica ao estrangeiro sem lhe impor nenhuma condição (identidade, origem, família, classe, nação, religião, cultura, etc.). Trata-se de um movimento, sem qualquer tipo de impedimento, de abertura ao outro. Ou como ele explica em *Papier machine*:

A hospitalidade pura consiste em acolher o chegante antes de lhe colocar condições, antes de saber e de perguntar o que quer que seja, seja um nome ou um “papel” de identidade. Mas ela supõe também que nos dirijamos a ele, singularmente, que o chamemos, pois, e que para ele reconheçamos um nome próprio: “Como você se chama?” A hospitalidade consiste em tudo fazer para se dirigir ao outro, para com ele entrar em acordo, talvez mesmo para lhe perguntar sobre seu nome, evitando sempre que essa questão se torne uma “condição”, uma inquisição policial, um registro ou um simples controle de fronteiras. Diferença ao mesmo tempo sutil e fundamental, questão que se coloca sobre o limite do “em minha casa”, e no limite entre duas inflexões. Disso dependem uma arte e uma poética, mas também toda política, toda uma ética aí se decide (Derrida, 2001a, p. 275, tradução nossa) ¹³.

¹²“l’hospitalité peut-être impossible à laquelle je mesure ici cette hospitalité de droit est une hospitalité infinie, renonçant, devant la singularité du tout autre reçu, à toute prerrogative, voire à toute inviolabilité de l’ipseité, à tout pouvoir, se vous préférez, une hospitalité infinie dans laquelle l’hôte qui reçoit deviendrait ainsi l’invité livré à l’invité, l’hôte de l’hôte, sinon l’otage [...]” (Derrida, 2021, p. 87).

¹³“L’hospitalité pure consiste à accueillir l’arrivant avant de lui poser des conditions, avant de savoir et de demander quoi que ce soit, fût-ce un nom ou un ‘papier’ d’identité. Mais elle suppose aussi qu’on s’adresse à lui, singulièrement, qu’on l’appelle donc, et lui reconnaisse un nom propre: ‘Comment t’appelles-tu, toi?’ L’hospitalité consiste à tout faire pour s’adresser à l’autre, à lui accorder, voire à lui demander son nom, tout en évitant que cette question ne devienne une ‘condition’, une inquisition policière, un fichage ou un simple contrôle des frontières. Différence à la fois subtile et fondamentale, question qui se pose sur le seuil du ‘chez soi’, et au seuil entre deux inflexions. Un art et une poétique, mais toute une politique en dépend, toute une éthiques’y décide” (Derrida, 2001a, p. 275).

No entanto, Derrida logo reconhece que há na hospitalidade incondicional um perigo iminente, já que não há critério de escolha ou de avaliação do que se acolhe:

É necessário não ignorar a objeção de bom senso que não podemos deixar de fazer à ideia ou ao movimento dessa hospitalidade absoluta [...]. [Ela] pode abrir um espaço selvagem de violência pura que a faria perder até seu sentido, seu aparecer, sua fenomenalidade de hospitalidade [...]. Não devemos ignorar esse risco, nem também desprezar aqueles que querem estabelecer os contrafogos ou as muretas do direito contra essa loucura da hospitalidade absoluta. Mas, o que creio que não podemos deixar de pensar, de pensar e de viver, e de suportar, é que a possibilidade de uma inversão, logo, da perversão, deve permanecer aberta [...] ¹⁴ (Derrida, 2021, p. 88, tradução nossa).

Assim, a hospitalidade incondicional é elaborada num plano ideal, embora esteja sempre, na prática, impregnada de condicionalidades no campo ético-político-jurídico, fazendo progredir o *direito e os pactos de hospitalidade*, que estabelece trocas, direitos e deveres entre o hóspede e o estrangeiro. Haveria, então, dois regimes de leis, cuja articulação é uma antinomia insolúvel: a Lei da hospitalidade incondicional, enquanto abertura absoluta ao outro, e as leis de hospitalidade, ou seja, os direitos e os deveres de hospitalidade. A lei da hospitalidade incondicional é superior hierarquicamente às leis condicionantes: ela é ilegal, transgressiva, fora da lei, um *nomos a-nomos*, lei acima e fora da lei (Derrida, 2021, p. 147). Mas essa lei incondicional requer leis condicionais, precipita-se nelas, exige-as: sendo incondicional, ou seja, estando já implicada independentemente de qualquer condição, ela se efetiva, se concretiza, se determina nas leis. Também as leis de hospitalidade não seriam ditas de hospitalidade se não fossem guiadas, se não aspirassem a, se não se inspirassem na hospitalidade incondicional (Derrida, 2021, p. 147). A antinomia entre elas não repousa, no entanto, em uma natureza ou em um fato empírico – trata-se de um regime de leis não empírico (mas quase-transcendental), pois não se trata, nessa formulação, de verificar a aplicação efetiva das leis de hospitalidade (condicional), mas de sua elaboração. Há, assim, entre A lei e as leis, um *regime de mútua inclusão e exclusão*, sem sincronia possível: tanto a lei de hospitalidade incondicional, em sua singularidade absoluta, se opõe às leis condicionais (mútua exclusão); quanto essa oposição se desfaz, à medida que essa instância que é a lei e o fora da lei entra nas leis do direito (mútua

¹⁴“Il ne faut pas ignorer l’objection de bons sens qu’on ne peut pas manquer de faire à l’idée ou au mouvement de cette hospitalité absolue [...]. [Elle] peut ouvrir à un espace sauvage de violence pure qui lui ferait perdre jusqu’à son sens, son apparaître, sa phénoménalité d’hospitalité [...]. Nous ne devons pas ignorer ce risque, ni donc mépriser ceux qui veulent établir les contre-feux ou les garde-fous du droit contre cette folie de l’hospitalité absolue. Mais ce que je crois que nous ne pouvons pas tenter de penser, de penser et de vivre, et d’endurer, c’est que la possibilité d’une inversion, donc de la perversion, doit rester ouverte [...]” (Derrida, 2021, p. 88).

inclusão). É nesse caráter assincrônico, sem síntese possível, sem horizonte de chegada ou teleologia determinável, que tornar-se-ia possível um progressivo avanço das leis de hospitalidade no reconhecimento das alteridades.

2 A LEI DE HOSPITALIDADE E AS CONDICIONALIDADES POLÍTICO-JURÍDICAS DO MUNDO CONTEMPORÂNEO

Abdicando de qualquer moralidade no reconhecimento do outro enquanto outro, a hospitalidade incondicional, reforça ele em *Écographies de la télévision*, de 1996, coloca-se num espaço além daquele do direito e da política (Derrida, 2002, p. 12). No entanto, a concepção de uma abertura *aspirante* a uma incondicionalidade desse chegante absoluto é politicamente inaceitável atualmente, pois tal política encontra-se já condicionada pela legitimação econômica ou pela política monetária, a partir das quais a questão dos imigrantes torna-se aquela da conjunção entre o nacionalismo e a extrema direita. Ironicamente, essa política econômica neoliberal apoia-se no consenso de uma eliminação de impostos aduaneiros de importação e exportação para as mercadorias (“free-trade-ism”), que se conforma a uma economia libertariana (libertarianismo sendo o nome empregado pelo economista Friedrich Hayek para reformular o liberalismo no que se denomina hoje neoliberalismo), mas opõem-se à livre circulação e residência de pessoas (Derrida, 1993, p. 14). A hostilidade em relação à hospitalidade com os imigrantes não é, escreve Derrida, mas constitui-se cada vez como um quiasma entre a direita e a esquerda (por exemplo, na França, principalmente durante as eleições), mesmo esta última sendo tradicionalmente crítica do capitalismo e da ortodoxia monetária.

Há, hoje, um neoprotecionismo na esquerda e um neoprotecionismo na direita, tanto em economia como em problemas de fluxo demográfico, um livre-comercianismo na direita e um livre-comercianismo na esquerda, um neonacionalismo de direita e um neonacionalismo de esquerda. Também todas essas lógicas “neo” cruzam, sem nenhum controle possível, a membrana protetiva de seus conceitos para formar alianças desonestas no discurso ou em atos políticos e eleitorais. Reconhecer essa permeabilidade, essa combinatória e suas cumplicidades, não é afirmar uma posição apolítica, nem é declarar o fim das distinções entre esquerda e direita ou o “fim das ideologias”. Ao contrário, é chamar à responsabilidade nosso dever de corajosamente formular e tematizar essa combinatória terrível, o que é uma preliminar indispensável não apenas para outra política, para outro discurso sobre o político, mas também para outra delimitação do *socius* – especificamente na relação do cidadão e do não cidadão ao Estado-nação em geral, e numa generalidade ainda maior, da identidade ou subjetividade¹⁵ (Derrida, 2002, p. 19, tradução nossa).

¹⁵“Today, there is a neoprotectionism on the left and a neoprotectionism on the right, in economics as in matters of demographic flux, a free-trade-ism on the right and a free-trade-ism on the left, a neonationalism on the right and a neonationalism on the left. All these ‘neo’ logics, too, cross, without any possible control, the protective

Assim, a política é falsamente interpretada como a identidade inviolável de um corpo chamado Estado-nação, nas ideias do “*chez soi*” (na *minha casa* – na *minha* língua, cultura, religião, família), de proximidade, semelhança, pertencimento, senão, de forma ainda mais grave, de origem, sangue e solo (que estão na base dos novos nacionalismos extremistas, inclusive aqueles de tendência fascista), ou seja, na ideia de *próprio* e de *propriedade*. Não raro, essas ideias se coadunam, por meio de manobras partidárias e tele-tecnológicas, a argumentos biologistas, organicistas e higienistas¹⁶ (como a proposta de criação de “cordões sanitários”). Tal concepção do político autoriza e comanda as inúmeras formas de controle e de monitoramento das fronteiras, impõe limitações e uma série de condições à imigração (geralmente compreendida como um processo de assimilação), suspensões e deportações de imigrações ilegais – mas, trata-se muito mais de um determinado conceito de fronteira que aí opera que da formulação de um outro pensamento das fronteiras, de uma outra limitofia. Mais especificamente: essa compreensão do político considera o conceito de fronteira como secundário em relação ao princípio político de unidade nacional.

Além da justificativa de manutenção da unidade nacional, outro argumento que se impõe contra os fluxos de imigração é o econômico. Defende-se, aí, que os países de destino das imigrações (particularmente dos Estados Unidos e da Europa) não possuem condições

membrane of their concepts to form shady alliances in discourse or in political and electoral acts. To acknowledge this permeability, this combinatory and its complicities, is not to take an apolitical position, nor is it to pronounce the end of the distinction between left and right or the ‘end of ideologies’. On the contrary, it is to appeal to our duty to courageously formulate and thematize this terrible combinatory, what is an indispensable preliminary not just to another politics, to another discourse on the political, but to another delimitation of the socius – specifically in relation to citizenship and to nation-statehood in general, and more broadly, to identity or subjectivity” (Derrida, 2002, p. 19).

¹⁶Sobre essa tendência na Europa, Derrida menciona justamente as estratégias políticas de Marine Le Pen, candidata francesa à presidência: “Para a ideia clássica de fronteira territorial como linha de defesa, Le Pen desde então prefere a figura, ao mesmo tempo apta e fora de moda, da ‘membrana viva que admite só o que é benéfico’. Se fôssemos capazes de calcular essa filtragem de antemão, um organismo vivo poderia alcançar a imortalidade, mas para tal, ele teria que já ter morrido, deixado-se morrer ou ter-se suicidado, pelo medo de ser alterado pelo que vem de fora, pelo outro, ponto. Por isso, o teatro da morte ao qual são dados os racismos, biologismos, organicismos, eugenismos e, às vezes, as filosofias da vida” (Derrida, 2002, p. 18, tradução nossa). “To the classical idea of the territorial border as line of defense, Le Pen henceforth prefers the figure, at once apt and old-fashioned, of a ‘living membrane that admits only what is beneficial’. If it were capable of calculating this filtration in advance, a living organism might achieve immortality, but in order to do so, it would have to die in advance, to let itself die or kill itself in advance, for fear of being altered by what comes from outside, by the other, period. Hence the theater of death to which racisms, biologisms, organicisms, eugenics are so often given, and sometimes philosophies of life” (Derrida, 2002, p. 18). E mais à frente entre parênteses: “O fronte (os soldados que protegem, nesse caso, as fronteiras, mas também o Front National, partido de Le Pen à época) é uma pele, ‘membrana’ seletiva, admitindo apenas o homogêneo ou homogeneizável, o assimilável ou, melhor ainda, o que é heterogêneo, mas considerado ‘benéfico’: o imigrante apropriável, o imigrante que é limpo ou aceitável” (Derrida, 2002, p. 19, tradução nossa). “The front is a skin, a selective ‘membrane’ admitting only the homogeneous or the homogenizable, the assimilable, or rather, that which is heterogeneous but considered to be ‘beneficial’: the appropriable immigrant, the immigrant who is clean or proper” (Derrida, 2002, p. 19).

financeiras de acolher os miseráveis vindos de toda parte, e que os recursos destinados a seus próprios cidadãos seriam desviados para o acolhimento de um problema exterior a esses territórios. Exemplo dessa retórica, a que Derrida faz menção na passagem que citarei adiante de *Papier machine*, foi o discurso de Michel Rocard, político francês, que afirmou que a França “não poderia acolher toda a miséria do mundo”, sentença que o entrevistador antepõe ao desconstrutor:

Acredito lembrar-me que Michel Rocard retirou essa frase infeliz. Pois ou bem é um truísmo (quem alguma vez pensou que a França, ou não importa qual outro país, alguma vez pôde “acolher toda miséria do mundo”? Quem alguma vez pediu?), ou bem é a retórica de uma tirada destinada a produzir efeitos restritivos e a justificar a reinvestida, a proteção, a reação (“como não podemos acolher toda a miséria, não é?, que não nos reprovemos nunca de não o fazer bastante ou mesmo de não mais o fazer absolutamente”)¹⁷ (Derrida, 2001a, p. 276, tradução nossa).

Para Derrida, no entanto, esse argumento economicista é uma hipocrisia, pois a globalização neoliberal e todos os processos históricos que a acompanham – imperialismo, colonizações, guerras, etc. – foram o que deram ao mundo atual sua paisagem com todos os tipos de desigualdades, particularmente a econômica e particularmente nos países mais pobres. Os países ricos devem, portanto, assumir suas responsabilidades em relação a esse processo. Por isso, o aumento dos movimentos migratórios não pode ser pensado como a expressão local de más políticas manejadas no interior dos países mais pobres, mas deve ser considerado como o resultado dessa “nova ordem” imposta pelos países mais ricos:

Afinal, o desemprego num país estrangeiro é uma disfunção da democracia e uma espécie de perseguição política. Além disso, e isso também é obra do mercado, países ricos são sempre parcialmente responsáveis (mesmo se apenas através do interesse na dívida externa e em tudo que esta simboliza) pela situação político-econômica que força as pessoas ao exílio ou emigração¹⁸ (Derrida, 2002, p. 18, tradução nossa).

¹⁷“Je crois me souvenir que Michel Rocard a retiré cette phrase malheureuse. Car ou bien c’est un truisme (qui a jamais pensé que la France, ou n’importe quel autre pays, a jamais pu ‘accueillir toute la misère du monde’? qui l’a jamais demandé ?), ou bien c’est la rhétorique d’une boutade destinée à produire des effets restrictifs et à justifier le repli, la protection, la réaction (‘comme nous ne pouvons pas accueillir toute la misère, n’est-ce pas, qu’on ne nous reproche jamais de ne pas le faire assez ou même de ne plus le faire du tout’)” (Derrida, 2001a, p. 276).

¹⁸“After all, unemployment in a foreign country is a dysfunction of democracy and a kind of political persecution. What is more, and this, too, is the work of the market, rich countries are always partly responsible (even if only through interest on foreign debt and all that it symbolizes) for the politico-economic situations that force people into exile or emigration” (Derrida, 1996, p. 18).

O acolhimento dos imigrantes não é, portanto, uma questão de filantropia (de um “amor dos homens” como queria Kant, que implicaria um direito de hospitalidade do estrangeiro de não ser tratado como um inimigo, ou seja, tratava-se apenas de uma não hostilidade (Derrida, 2021, p. 22)), mas de direito.

Em resumo, a motivação da hospitalidade na França (no pós-guerra), para citar um entre outros exemplos, não é ético-política, mas demográfico-econômica: com a baixa taxa de natalidade, sobrevém a necessidade de trabalhadores imigrantes que serão explorados como mão de obra barata (Derrida, 1997b, p. 31). Ou seja, trata-se de uma perversão, pois essa hospitalidade não permitia o acesso real à política, mas reenviava a motivações eleitorais, senão à ordem da polícia, dos fantasmas nacionalistas e do mercado (Derrida, 1997b, p. 33). A precariedade desse conceito de Estado-nação revela-se, por exemplo, numa espécie de transferência de soberania da legislação nacional para a polícia, que extravasa o âmbito de sua competência e abusa de seu poder para garantir o controle e a fiscalização das fronteiras, o que deveria ser subordinado às instâncias que velam pelos direitos humanos¹⁹. Derrida lembra, para exemplificar como a questão das migrações tornou-se caso de polícia e não de direitos, o denominado delito de hospitalidade na França, que criminaliza quem abriga estrangeiros em situação irregular e, na época em que Derrida escreveu, estava sendo reformulado como crime de terrorismo: “o Estado-nação, incapaz de fornecer uma lei para aqueles que tinham perdido a proteção de um governo nacional, recoloca o problema nas mãos da polícia”²⁰ (Derrida, 1997b, p. 39, tradução nossa). A essa perversão ineficaz do conceito de hospitalidade, Derrida também indica em *Papier machine* (2001a) o jogo entre incondicionalidade e condicionalidade na qual aquela poderia se mover, mas que essa transformação, como indicamos acima, envolve uma

¹⁹Dentre as várias violências observadas, Derrida chama atenção, em *Papier machine* (2001a), para a violência linguística, o fato de muitos chegantes não saberem a língua do local em que chegam: “é, talvez, a primeira violência sofrida pelo estrangeiro: a saber, a de fazer valer seus direitos numa língua que ele não fala. Suspende essa violência é quase impossível, é uma tarefa interminável em todo caso. Uma razão a mais para trabalhar urgentemente para transformar as coisas. Um imenso e inquestionável dever de tradução se impõe aqui e que não é simplesmente pedagógico, “linguístico”, doméstico e nacional [...]. Isso passa por uma transformação do direito, das línguas do direito. Por mais obscuro e doloroso que seja, esse progresso está em curso. Ele toca na história e nos axiomas mais fundamentais do direito internacional” (Derrida, 2001a, p. 275, tradução nossa); “c’est peut-être la première violence subie par l’étranger: avoir à faire valoir ses droits dans une langue qu’il ne parle pas. Suspendre cette violence, c’est presque impossible, une tâche interminable en tout cas. Raison de plus pour travailler d’urgence à transformer les choses. Un immense et redoutable devoir de traduction s’impose ici qui n’est pas seulement pédagogique, ‘linguistique’, domestique et national [...]. Cela passe par une transformation du droit, des langues du droit. Si obscur et douloureux qu’il soit, ce progrès est en cours. Il touche à l’histoire et aux axiomes les plus fondamentaux du droit international” (Derrida, 2001a; p. 275).

²⁰“L’État-nation, incapable de fournir une loi pour ceux qui avaient perdu la protection d’un gouvernement national, remet le problème entre les mains de la police” (Derrida, 1997b, p. 39).

ultrapassagem do fechamento pelo medo e pela insegurança, para uma abertura, que ele qualifica como messiânica²¹, para o que vem:

É verdade que as problemáticas da “imigração” não recobrem com todo rigor, é preciso lembrar, aquelas da hospitalidade, que conduzem além do espaço cívico ou propriamente político. [...] Analiso que, entre o “incondicional” e o “condicional” não há, entretanto, uma oposição. Se os dois sentidos de hospitalidade permanecem irreduzíveis um ao outro, é sempre em nome da hospitalidade pura e hiperbólica que se deve, para torná-la o mais efetiva possível, inventar as melhores disposições, as condições menos ruins, a legislação a mais justa. Deve-se fazê-lo para evitar os efeitos perversos de uma hospitalidade ilimitada da qual tentei definir os riscos. Calcular os riscos, sim, mas não fechar a porta ao incalculável, quer dizer, ao porvir e ao estrangeiro, eis aí a dupla lei da hospitalidade. Ele define o lugar instável da estratégia e da decisão. Da perfectibilidade do mesmo modo que do progresso. Esse lugar é o que se busca hoje nos debates sobre imigração. Esquecemos frequentemente que é em nome da hospitalidade incondicional (aquela que dá sentido a todo acolhimento do estrangeiro), que se deve tentar determinar as melhores condições, a saber, tais limites legislativos e, sobretudo, tal aplicação das leis. Esquecemos sempre disso em função da xenofobia, por definição: mas podemos também esquecê-lo em nome de uma certa interpretação do “pragmatismo” e do “realismo”²² (Derrida, 2001a, p. 274, tradução nossa).

²¹Essa aproximação entre os chegantes e o messianismo, também é feita em *Direl'événement – est-ce possible? (Dizer o acontecimento, é possível?)*, em tradução livre, 2001b). Derrida afirma que essa vinda do outro não pode ser reduzida à ideia – geralmente próxima da esquerda – de horizontalidade: “Estou consciente que se deve ter em conta essa horizontalidade, e de tudo isso que ela requer de nossa parte. Por verticalidade, gostaria de dizer que o estrangeiro, o que há de irredutivelmente chegante no outro – que não é simplesmente trabalhador, nem cidadão, nem facilmente identificável –, isso que no outro não me antecede e ultrapassa precisamente a horizontalidade da espera. O que gostaria de sublinhar, falando de verticalidade, é que o outro não espera. Ele não espera que eu possa recebê-lo ou que eu dê a ele um visto de permanência. Se há hospitalidade incondicional, ela deve estar aberta à visitação do outro não importa em que momento, sem que eu o saiba. É também o messianismo [...]” (Derrida, 2001b, p. 111, tradução nossa). “Je suis conscient qu’il faut tenir compte de cet horizontalité-là, et de tout ce que cela appelle de notre part. Par verticalité, je voulais dire que l’étranger, ce qu’il y a d’irréductiblement arrivant chez l’autre – qui n’est ni simplement travailleur, ni citoyen, ni facilement identifiable –, c’est ce qui chez l’autre ne me prévient pas et débordé précisément l’horizontalité de l’attente. Ce que je voulais souligner, en parlant de la verticalité, c’est que l’autre n’attend pas. Il n’attend pas que je puisse le recevoir ou que je lui donne une carte de séjour. S’il y a de l’hospitalité incondicionnelle, elle doit être ouverte à la visitation de l’autre à n’importe quel moment, sans que je le sache. C’est aussi le messianique [...]” (Derrida, 2001b, p. 111).

²²“Il est vrai que lesenjeux de l’immigration ne recouvrent pas em toute rigueur, Il faut le rappeler, ceux de l’hospitalité qui portent au-delà de l’espace civique ou proprement politique. Dans les textes que vous citez, j’analyse ce qui, entre “l’inconditionnel” et le “conditionnel”, n’est pourtant pas une simple opposition. Si les deux sens de l’hospitalité restent irréductibles l’un à l’autre, c’est toujours au nom de l’hospitalité pure et hyperbolique qu’il faut, pour la rendre la plus effective possible, inventer les meilleures dispositions, les moins mauvaises conditions, la législation la plus juste. Il le faut pour éviter ces effets pervers d’une hospitalité illimitée dont j’ai essayé de définir les risques. Calculer les risques, oui, mais ne pas fermer la porte à l’incalculable, c’est-à-dire à l’avenir et à l’étranger, voilà la double loi de l’hospitalité. Elle définit le lieu instable de la stratégie et de la décision. De la perfectibilité comme du progrès. Ce lieu se cherche aujourd’hui, par exemple dans les débats sur l’immigration. On oublie souvent que c’est au nom de l’hospitalité incondicionnelle (celle qui donne son sens à tout accueil de l’étranger) qu’il faut tenter de déterminer les meilleures conditions, à savoir telles limites législatives, et surtout telle mise en œuvre des lois. On l’oublie toujours du côté de la xénophobie, par définition; mais on peut aussi l’oublier au nom d’une certaine interprétation du “pragmatisme” et du “réalisme”. Par exemple quand on croit devoir donner des gages électoraux à des forces d’exclusion ou d’occlusion. Douteuse dans ses principes, cette tactique pourrait bien perdre plus que son âme: Le bénéfice es compté” (Derrida, 2001a, p. 274).

O que Derrida propõe é que se derive, a partir da questão das imigrações, uma outra política. Pois o princípio maior da política é a justiça: “uma política que não retenha uma referência a esse princípio de hospitalidade incondicional é uma política que perde sua referência à justiça”²³ (Derrida, 1996, p. 17, tradução nossa). Vimos acima, pela aporia da mútua inclusão e mútua exclusão, que o conceito mesmo de hospitalidade repousa, no entanto, sobre um paradoxo: “a hospitalidade é um conceito e uma experiência contraditórios em si, que apenas pode se autodestruir ou se proteger ela mesma dela mesma – justamente, se exercendo, justamente”²⁴ (Derrida, 2021, p. 24, tradução nossa). Mas continua Derrida (2021, p. 43, tradução nossa):

Minha hipótese ou minha tese [...] seria, sobretudo, que essa aporia necessária não é negativa e que, sem a sustentação repetida dessa paralisia na contradição, a responsabilidade de uma hospitalidade, breve, de uma hospitalidade lá onde não sabemos ainda nem saberemos nunca o que é, não teria nenhuma chance de advir, de vir, de fazer ou deixar acontecer²⁵.

É por isso que a Lei de hospitalidade incondicional não deve ser compreendida, no campo político e jurídico das condicionalidades, como uma hospitalidade ilimitada e como uma completa ausência de fronteiras. Mesmo se a incondicionalidade abre para o incalculável, o não programável, o absolutamente outro, *deve haver*, no campo empírico, o cálculo dos riscos, embora esse cálculo se aproxime muito mais de um questionamento ético-político pautado na justiça do que econômico ou moral (por exemplo, em Derrida, não há hospitalidade no campo empírico-político em relação ao fascismo ou ao terrorismo²⁶). Apesar dessa ressalva e dessa

²³ “[...] a politics that does not retain a reference to this principle of unconditional hospitality is a politics that loses its reference to justice [...]” (Derrida, 2002, p. 17).

²⁴ “l’hospitalité est un concept et une expérience contradictoire en soi, qui ne peut que s’auto détruire ou se protéger elle-même d’elle-même, s’auto-immuniser en quelque sorte, c’est-à-dire se déconstruire d’elle-même – justement, s’exerçant, justement” (Derrida, 2021, p. 24).

²⁵ “mon hypothèse ou ma thèse [...] ce serait plutôt que cette aporie nécessaire n’est négative, et que sans l’endurancere petée de cette paralysie dans La contradiction, la responsabilité d’une hospitalité, une hospitalité tout court, là où nous ne savons pas encore ni ne saurons jamais ce que c’est, n’auraitaucune chance d’advenir, de venir, de faire ou de laisser bienvenir” (Derrida, 2021, p. 43).

²⁶ Acredito que, por mais que Derrida tenha inúmeras vezes ressaltado esse ponto, ele continua a ser motivo de interpretações perigosas. Llevadot (2018, p. 48) escreve, por exemplo, referindo-se a Derrida: “é a fronteira, a divisão entre uns que relegam aos outros à alteridade, a origem de toda violência”. Ou ainda: “Derrida nos ensina que o fascismo começa [...] justamente no dia em que traçamos fronteiras, físicas ou mentais mas, sobretudo, mentais, entre uns e outros, o dia em que acreditamos em nossa pertença a um *nós*” (Llevadot, 2018, p. 47). No original: “es la frontera, la división entre los unos que relegan a los otros, a la alteridad, el origen de toda violencia” (Llevadot, 2018, p. 48); “Derrida nos enseña que el fascismo empieza [...] justo el día en que trazemos los confines, físicos o mentales, pero sobretudo mentales, entre unos y otros, el día em que creemos em nuestra pertenencia a um *nosotros*” (Llevadot, 2018, p. 47). Oponho-me à ideia de eliminação de toda fronteira em Derrida: operação homogeneizante, que perde o questionamento ético-político e as diferenças. Considero, ao contrário, que Derrida propõe experiências de outras limitrofias e que esses limites devem ser continuamente repensados, de forma

restrição prática ao ilimitado, a hospitalidade incondicional permanece sendo a referência maior para essa relação com o outro, e o pessimismo em relação à alteridade, que engloba tanto a (extrema-)direita como parte da esquerda em relação às imigrações, deve dar lugar ao máximo possível de acolhimento do que vem:

É melhor deixar o futuro aberto – esse é o axioma da desconstrução, a coisa a partir da qual ela sempre começa e que a mantém unida, como o futuro mesmo, para a alteridade, para a inestimável dignidade da alteridade, ou seja, para a justiça. É também a democracia como democracia por vir. Você pode imaginar a objeção. Por exemplo, alguém dirá: “às vezes, é melhor que essa ou aquela coisa não aconteça. A justiça requer que certos eventos sejam impedidos de acontecer (que certos “chegantes” sejam impedidos de chegar ou passar). O evento não é bom ou ruim em si, o futuro não é incondicionalmente preferível”. Certamente, mas será sempre possível mostrar que o que opomos, quando preferimos, condicionalmente, que uma coisa ou outra não aconteça, é algo que pensamos, acertadamente ou erroneamente, que vai obstruir o horizonte – ou até constituir o horizonte (a palavra significa limite) – para a vinda absoluta do absolutamente outro, para o futuro mesmo²⁷ (Derrida, 2002, p. 21, tradução nossa).

Na insistência e na hegemonia de um fechamento para o futuro, das violências, assassinatos, mortes, que acompanham o problema dos estrangeiros, Derrida chega a subscrever, como em poucos momentos de sua obra, a desobediência civil, em certos limites, como forma de se manter fiel aos direitos humanos e às leis de hospitalidade:

É preciso fazer tudo, justamente, para que as leis de hospitalidade se inscrevam no direito positivo. Quando é impossível, cada um deve, em sua alma e sua consciência, por vezes de forma “privada”, julgar o que é necessário fazer (quando, onde, como, até que ponto) sem as leis ou contra as leis. Precisemos: quando alguns entre nós fizeram apelo à “desobediência civil” na França, a propósito do acolhimento dos “sans-papiers” (e para um pequeno número dentre nós – por exemplo, no meu seminário, mas publicamente –, mais de um ano antes que a imprensa fale e que o número de protestantes torne-se espetacular), isso não era um apelo para transgredir a lei em geral, mas a desobedecer a leis que nos pareciam elas mesmas em contradição com os princípios inscritos na nossa Constituição, com convenções internacionais e com os direitos do homem, portanto, com uma lei que julgamos superior, senão

dinâmica e em direção a um mais de justiça. Da mesma forma, penso que a naturalização de um certo *nós* é profundamente desconstruída por Derrida em seus múltiplos pressupostos, mas que este incita incessantemente à emergência de um outro *nós* coletivo, reinscrito em outras bases, questionante e nunca instável ou fixo, mas nem por isso encerrado no individualismo ou atomizado.

²⁷“it's better to let the future open – this is the axiom of deconstruction, the thing from which it always starts out and which binds it, like the future itself, to alterity, to the priceless dignity of alterity, that is to say, to justice. It is also democracy as democracy to come. You can imagine the objection. For example, someone will say: ‘Sometimes it's better that this or that thing not happen. Justice demands that certain events be prevented from happening (that certain 'arrivants' be prevented from arriving or coming to pass). The event is not good in and of itself, the future is not unconditionally preferable’. Granted, but it will always be possible to show that what we oppose, when we prefer, conditionally, that this or that thing not happen, is something that we think, rightly or wrongly, is going to obstruct the horizon – or even constitute the horizon (the word means limit) – for the absolute coming of the wholly other, for the future itself” (Derrida, 2002, p. 21).

incondicional. É em nome dessa lei superior que nós apelamos, em certas condições limitadas, para a “desobediência civil”²⁸ (Derrida, 2001a, p. 362, tradução nossa).

AS CIDADES-REFÚGIO E A TENTATIVA PRÁTICA DE UMA REINSCRIÇÃO JURÍDICO-POLÍTICA DO OUTRO-ESTRANGEIRO

Além do seminário *Hospitalité I* (2021), a questão do estrangeiro é explorada em *Cosmopolites de touslespays, encore uneffort* (*Cosmopolitas de todos os países, ainda um esforço!*, em tradução livre, publicado em 1997b), um texto-manifesto, plenamente enraizado no contexto de criação das chamadas cidades-refúgio, movimento capitaneado pelo *Parlamento internacional dos escritores*, do qual Derrida fazia parte. Em 1996, por ocasião do Conselho da Europa, em Estrasburgo, Derrida, que não pôde comparecer ao evento, enviou o texto mencionado, buscando contribuir para a discussão em torno das recém-criadas cidades-refúgio, então em número de 24, nos Estados Unidos e na Europa. Dentre os questionamentos que ele lança aos participantes, ele indaga: “como sonhar ainda com um estatuto original para a Cidade e, em seguida, para a ‘cidade-refúgio’, na re-novação do direito internacional ao qual aspiramos?”²⁹ (Derrida, 1993, p. 12, tradução nossa).

A alternativa que Derrida indica, particularmente no que diz respeito às imigrações, passa por uma crítica ao poder dos Estados-nação e sua polícia em nome de um direito internacional que de forma alguma é um indicativo para um Estado Global³⁰, que ultrapassasse as prerrogativas das legislações nacionais, mas, antes, que fizesse valer uma espécie de

²⁸“il faut tout faire, justement, pour que les lois de l’hospitalité s’inscrivent dans le droit positif. Quand c’est impossible, chacun doit, en son âme et conscience, parfois de façon ‘privée’, juger de ce qu’il faut faire (quand, où, comment, jusqu’à quel point) sans les lois ou contre les lois. Précisons: quand certains d’entre nous ont appelé à la ‘désobéissance civique’, en France, au sujet de l’accueil des ‘sans-papiers’ (et pour un petit nombre d’entre nous — par exemple dans mon séminaire, mais publiquement –, plus d’un an avant que la presse n’en parle et que le nombre des protestataires ne devienne spectaculaire), ce n’était pas un appel à transgresser la loi en général, mais à désobéir à des lois qui nous paraissaient elles-mêmes en contradiction avec des principes inscrits dans notre Constitution, avec des conventions internationales et avec les droits de l’homme, donc avec une loi que nous jugions supérieure, sinon inconditionnelle. C’est au nom de cette loi supérieure que nous appelions, dans certaines conditions limitées, à la ‘désobéissancecivique’” (Derrida, 2001a, p. 362).

²⁹“comment rêver encore d’un statut original pour la Ville, et ensuite pour la ‘ville-refuge’, dans le renouvellement du droit international auquel nous aspirons?” (Derrida, 1993, p. 12).

³⁰Como ele escreve em *Papier machine*, ao ser perguntado se a única instância que poderia colocar em marcha um tal direito internacional seria um Estado Global: “seria necessário inventar um direito (mas também um justo além do direito) que subleve esses limites [do direito internacional kantiano]. Seria necessário inventar instâncias legitimadoras que não sejam simplesmente estatais ou contratos interestatais que pudessem lutar contra a hegemonia de certos Estados. Mas certamente não um estado mundial, um só Estado mundial!” (Derrida, 2001a, p. 363, tradução nossa). No original: “il faudrait inventer un droit (mais aussi un juste au-delà du droit) qui lève ces limites. Il faudrait inventer des instances légitimatrices qui ne soient plus simplement étatiques ou des contrats inter-étatiques qui puissent lutter contre l’hégémonie de certains États. Mais certainement pas un État mondial, un seul État mondial!” (Derrida, 2001a, p. 363). Ou seja, Derrida parece muito mais encaminhar-se para uma instância federativa ou, mesmo, para-estatal.

federalismo que abdique da referência estatal, pois calcado numa nova cosmopolítica: “porque falamos de cidade-refúgio, isso quer dizer que esperamos da soberania das cidades o que não podemos mais esperar da soberania dos Estados”³¹ (Derrida, 2021, p. 326, tradução nossa). As cidades-refúgio, maior exemplo prático dessa tentativa, é, para ele, uma inovação no direito de asilo e do dever de hospitalidade, possuindo instituições autônomas, independentes entre si e tanto quanto possível do Estado, mas aliadas entre si numa nova solidariedade por inventar (Derrida, 1997b, p. 13), configurando-se, aliás, como redes de solidariedade. Contrariando a ideia moderna de cidadania, enquanto pertença, por laços de sangue e/ou de origem, de uma pessoa portadora de direitos a um determinado Estado, as cidades-refúgio estariam pautadas justamente por uma hospitalidade incondicional, o que transformaria completamente o conceito e o direito em relação às fronteiras nacionais e ao que denominamos hoje estrangeiro. Ora, cabe a essas cidades-refúgio – que abrigam os estrangeiros em geral, imigrantes, exilados, refugiados, deportados, apátridas, pessoas deslocadas – impulsionar a política dos Estados, no sentido de transformar e refundar as modalidades de pertença da cidade ao Estado (Derrida, 1997b, p. 14). Seria a partir desse lugar, dessa multilocalidade das cidades-refúgio que toma forma, que seria preciso, portanto, recolocar a questão do político e as bases de sua fundação.

O direcionamento das cidades-refúgio seria o de ajudar os hóspedes a reconstituir pelo trabalho ou por uma atividade criadora, um tecido vivo e durável nesses novos lugares (Derrida, 1997b, p. 33). A hospitalidade não pode, assim, ser desvinculada da ética. Em realidade, continua Derrida (1997b, p. 42, tradução nossa), “a ética da hospitalidade, ela é de uma ponta a outra coextensiva à experiência da hospitalidade, de qualquer modo que a abramos ou limitemos”³². Já em *Hospitalité I*, Derrida (2021, p. 61, tradução nossa) havia definido a ética, o ético, *como* hospitalidade, no sentido em que a ética implica uma certa maneira de habitar:

Pois toda ética é, sem dúvida, ética da hospitalidade, fosse apenas na medida em que o *ethos* (como o lembram o grego corrente e Heidegger), *ethos* significa, de início, a permanência, a estadia habitual, a maneira de ser como maneira de habitar, logo, a condição da hospitalidade. Nenhuma estadia, nenhuma permanência (*ethos*), nenhuma parada são possíveis sem a abertura da hospitalidade; as leis da ética são sempre leis da hospitalidade; a hospitalidade não é uma questão ética entre outras³³.

³¹“puisqu’on parle des villes-refuge, ça veut dire qu’on attend de la souveraineté des villes ce qu’on ne peut plus attendre de la souveraineté des États” (Derrida, 2021, p. 326).

³²“l’éthique est hospitalité, elle est de partenpartco-extensive à l’expérience de l’hospitalité, de quelque façon qu’on l’ouvre ou la limite” (Derrida, 1997b, p. 42).

³³“Car toute éthique est sans doute éthique de l’hospitalité, ne serait-ce que dans la mesure où *ethos* (comme le rappellent le grec courant et Heidegger), *ethos* signifie d’abord la demeure, le séjour habituel, la manière d’être comme manière d’habiter, donc la condition de l’hospitalité, aucun séjour, aucun demeure (*ethos*), aucune halte ne

Mas, para que essa ética³⁴ tenha lugar, é preciso transformar e fazer progredir o direito, e essa mudança seria justamente, para Derrida, aquela que se dá entre A Lei da hospitalidade incondicional e as leis condicionais de um direito à hospitalidade sem o qual A Lei de hospitalidade incondicional tornar-se-ia irresponsável, sem forma e sem efetividade, ou pervertida (Derrida, 1997b, p. 57).

Experiência e experimentação, portanto. Nossa experiência das cidades-refúgio não seria, então, somente, o que ela deve ser sem prever, a saber, uma resposta de urgência, uma resposta justa, em todo caso, mais justa que o direito existente, uma resposta imediata ao crime, à violência, à perseguição. Essa experiência das cidades-refúgio, imagino-a também como o que dá lugar, um lugar de pensamento, e é ainda o asilo ou a hospitalidade, para a experimentação de um direito e de uma democracia por vir. No limiar dessas cidades, dessas novas cidades que seriam outra coisa que “cidades novas”, uma certa ideia do cosmopolitismo, uma outra, talvez ainda não tenha acontecido³⁵ (Derrida, 1997b, p. 57, tradução nossa).

Nesse caminho, a experiência das cidades-refúgio poderia colaborar na investidura de um novo direito, de novas leis de hospitalidade, fazendo com estes forcem as legislações nacionais: essas novas cidades apontam para um outro cosmopolitismo, não aquele de uma hospitalidade universal, de herança kantiana, condicionada e limitada pelo Estado, mas um cosmopolitismo por vir, para-estatal, além do Estado, reivindicando por meio de novas cidades e do direito internacional uma hospitalidade incondicional e não apenas antropológica, mas aberta ao absolutamente outro, seja divino, espectral, animal, vegetal – um cosmos muito mais

sont possibles sans l'ouverture de l'hospitalité; les lois de l'éthique sont toujours des lois de l'hospitalité; l'hospitalité n'est pas une question éthique parmi d'autres” (Derrida, 2021, p. 61).

³⁴ Derrida também faz esse mesmo apontamento em *Adieu à Emmanuel Lévinas* (*Adeus a Emmanuel Lévinas*, em tradução livre, 1997a), indicando que a temática do outro e do absolutamente outro no pensamento do filósofo lituano também aponta para esse lugar de conversão ético-político-jurídico: “por toda a parte onde refugiados de toda sorte, imigrantes com ou sem cidadania, exilados ou deslocados, com ou sem visto de permanência, do coração da Europa nazista à ex-Iugoslávia, do Oriente Médio à Ruanda, desde o Zaire até a Califórnia, de igreja de São Bernardo ao 13º arrondissement de Paris, Cambojanos, Armênios, Palestinos, Argelinos, e tantos e tantos outros conduzem o espaço sócio- e geo-político a uma mutação – mutação jurídico-política mas, de início, se esse limite guarda ainda sua pertinência, a uma conversão ética” (Derrida, 1997a, p. 131, tradução nossa); “partout où des réfugiés de toute espèce, immigrés avec ou sans citoyenneté, exilés ou déplacés, avec ou sans papiers, du cœur de l'Europe nazie à l'exYougoslavie, du Moyen-Orient au Ruanda, depuis le Zaïre jusqu'en Californie, de l'église St Bernard au XIIIe arrondissement de Paris, Cambodgiens, Arméniens, Palestiniens, Algériens et tant et tant d'autres appellent l'espace socio- et géo-politique à une mutation – mutation juridico-politique mais d'abord, si cette limite garde encore sa pertinence, conversion éthique” (Derrida, 1997a; p. 131).

³⁵ “Expérience et expérimentation, donc. Notre expérience des villes-refuges alors ne serait pas seulement ce qu'elle doit être sans attendre, à savoir une réponse d'urgence, une réponse juste, en tout cas plus juste que le droit existant, une réponse immédiate au crime, à la violence, à la persécution. Cette expérience des villes-refuges, je l'imagine aussi comme ce qui donne lieu, un lieu de pensée, et c'est encore l'asile ou l'hospitalité, à l'expérimentation d'un droit et d'une démocratie à venir. Sur le seuil de ces villes, de ces nouvelles villes qui seraient autre chose que des ‘villes nouvelles’, une certaine idée du cosmopolitisme, une autre, n'est peut-être pas encore arrivée” (Derrida, 1997b, p. 57).

abrangente que aquele fundado numa determinada concepção do humano (e numa hierarquia cujo centro é o humano), além do humano, redefinidor das limitofias no interior do que se considera a “humanidade” e entre esta e seus outros.

CONCLUSÃO

Nesse ambiente complexo e dinâmico da “nova ordem mundial”, em constante modificação, Derrida busca acompanhar as mutações problemáticas que possam transtornar as significações hegemônicas (o que ele também denomina de etnocarnologofalocentrismo), em nome de transformações promissoras. Nesse processo, as questões ético-políticas assumem um papel central, apresentando-se sistematicamente em seus escritos, em que a questão dos estrangeiros, senão dos imigrantes, torna-se cada vez mais recorrente. Essas questões determinam, em grande parte, as *condicionalidades* que atravessam as compreensões do humano na desconstrução, mas o relançam num campo não empírico, anterior a elas, um campo que se poderia denominar “ideal”, ou melhor, quase-trancendental, qual seja, o da incondicionalidade. Sem o conhecimento prévio das condições ético-políticas mais arraigadas e mais determinantes nos modos de pensar e de agir humanos, tornar-se-ia impossível a tarefa desconstrutiva de liberação dessas mesmas condicionalidades, bem como a reivindicação – ou o apelo – para deixar vir esse outro, cujas possibilidades estão já abertas pelo campo da incondicionalidade e cuja formulação é uma forma de lhes dar existência – operação de timpanização e maneira de fazer ecoar espectros do passado e do porvir.

É essa hospitalidade que imanta a ideia impossível (compreendendo-se aqui o impossível não como o irrealizável, mas como condição do possível) de uma mutação do ético-político-jurídico, propulsionada por uma análise do presente, que vê na questão das imigrações um problema central no mundo contemporâneo, mas também como uma espécie de vanguarda para um outro porvir. Vimos que a incondicionalidade, mesmo abdicando de qualquer restrição em relação ao que vem, quando transposta para o campo empírico, deve envolver um cálculo, com a restrição de que este deixe em aberto o porvir. Esse cálculo, fundado na empiricidade e nas situações, envolve uma avaliação das condições atuais e uma seleção de possibilidades promissores de pensar e de agir.

Derrida assume uma postura *farmacológica*, que corresponde justamente à rejeição de uma proposta maniqueísta (o bom ou o mau imigrante) em nome de uma outra afirmação, que impele às possibilidades de ação, como a criação de cidades-refúgio, renovando a promessa de

um novo direito internacional e de um novo estatuto para as cidades e para os estrangeiros, nascidas dos crescentes movimentos de imigração e de uma nova, ainda que incipiente, solidariedade internacional.

É essa liberação das condicionalidades em relação ao ético-político-jurídico, a partir de um pensamento do impossível, e impossível aqui apenas em função da determinação dessas condicionalidades “*hoje*”, que penso como uma estratégia singular da desconstrução. Para isso, a desconstrução acompanha as irrupções e as disjunções que ocorrem no mundo, afastando-se de toda formulação utópica, para investir teórica e praticamente as deiscências inscritas em acontecimentos promitentes, buscando desembaraçá-los de heranças que pudessem refrear a novidade que eles introduzem e fornecer um novo campo conceitual exigido por eles, transtornando o que tradicionalmente se compreende como o fazer filosófico, por meio de uma série de operações (de mestiçagem, de hibridização, de mistura, de disseminação, de contaminação, etc.), abdicando de qualquer pureza desse fazer em função da responsabilidade e justiça.

REFERÊNCIAS

ARENDRT, Hanna. **A origem do totalitarismo**. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia de Bolso, 1989.

BENVENISTE, Émile. **Vocabulaire des institutions indo-européennes**: Economie, parenté, société. Paris: Leséditions de Minuit, 1969.

CELAN, Paul. **Obras completas**. Tradução de José Luis Reina Palazón. Madrid: Editorial Trotta, 1999.

DERRIDA, Jacques. **Adieu a Emmanuel Lévinas**. Paris: Galilée, 1997a.

DERRIDA, Jacques. **Cosmopolites de tous le pays, encore un effort!**. Paris: Galilée, 1997b.

DERRIDA, Jacques. **Foi et savoir**. Paris: Éditions du Séuil, 1996.

DERRIDA, Jacques. **Hospitalité I (1995-1996)**. Paris: Éditions du Seuil, 2021.

DERRIDA, Jacques. **Schibboleth**. Paris: Éditions Galilée, 1986.

DERRIDA, Jacques. **Spectres de Marx**. Paris: Galilée, 1993.

DERRIDA, Jacques. **Papier machine**. Paris: Galilée, 2001a.

DERRIDA, Jacques. **Une certaine possibilité impossible**. Dire l'événement, est-ce possible? Paris: L'Harmattan, 2001b.

DERRIDA, Jacques; STIEGLES, Bernard. **Ecographies of television**. Cambridge: Polity Press, 2002.

KANT, IMMANUEL. **À paz perpétua**: um projeto filosófico. Petrópolis: Editora Vozes, 2020.

LLEVADOT, Laura. **Democracia y soberanía**. Barcelona: Gedisa, 2018.