

DA TOLERÂNCIA À HOSPITALIDADE NA *DEMOCRACIA POR VIR*. UM ENSAIO A PARTIR DO PENSAMENTO DE JACQUES DERRIDA

FROM TOLERANCE TO HOSPITALITY IN *DEMOCRACY TO COME*. AN ESSAY FROM THE THOUGHT OF JACQUES DERRIDA

Gustavo Oliveira de Lima Pereira*

RESUMO

O presente artigo visa problematizar filosoficamente as implicações que as categorias da “tolerância” e da “hospitalidade” podem representar para a fundamentação dos Direitos Humanos em horizonte cosmopolita. No primeiro momento, tenta-se contextualizar as imbricações entre o conceito de “tolerância” e “consenso” como resquícios da racionalidade iluminista, a partir de um recorte sobre o pensamento de Jean-Jacques Rousseau. Na segunda etapa, aborda-se a ideia da “hospitalidade incondicional”, a partir da “democracia por vir” pensada por Jacques Derrida, como um ultrapassar das barreiras jurídicas que delinham a fundamentação tradicional dos Direitos Humanos e como uma alternativa suficientemente radical para a construção de um novo sentido ético para o plano relacional internacional, para além do político e para além do jurídico.

PALAVRAS-CHAVE: Tolerância; Consenso; Hospitalidade; Democracia por vir

ABSTRACT

This article aims to problematize the philosophical implications that the categories of "tolerance" and "hospitality" may represent grounds for Human Rights in cosmopolitan. At first, attempts to contextualize the interplay between the concept of "tolerance" and "consensus" as remnants of Enlightenment rationality, from a cut on the thought of Jean-Jacques Rousseau and Jürgen Habermas. In the second step, we explore the idea of "unconditional hospitality" from the "democracy to come" by Jacques Derrida's thought, as one overcome legal barriers that define the traditional foundation of human rights and as a alternative to radical enough construction of a new sense of ethics for international relational plan, beyond the political and beyond the law.

KEYWORDS: Tolerance; Consensus; hospitality; democracy to come

* Professor de Direito Internacional e Teoria do Direito da PUC/RS. Doutorando em Filosofia pela PUC/RS. Bolsista CNPq. Mestre em Direito pela Unisinos. Contato: gustavo.pereira@pucrs.br

“O que é tolerância? É o apanágio da humanidade”

Voltaire

“Embora eu claramente prefira demonstrações de tolerância a demonstrações de intolerância, ainda assim tenho certas reservas em relação à palavra “tolerância” e ao discurso que ela organiza. É um discurso com raízes religiosas; mais freqüentemente é usado do lado dos que detém poder, sempre como uma espécie de concessão condescendente...”

Jacques Derrida

1. Introdução

A estranha estratégia (DERRIDA, 1991) deste esboço de ensaio, sem uma finalidade pré-determinada ou apenas uma finalidade a beira da passividade – como o esforço da mosca presa no papel pega-moscas de Musil¹, consiste em investigar a rota de colisão que entrelaça as categorias da “tolerância” e da “hospitalidade” no tenso jogo de xadrez envolvendo as construções ético-políticas do Ocidente. Esta *desestratégia*, silenciosa e sem tática – portanto, *ex-tática* - é, talvez exatamente por sua aparência de inofensividade, aquilo que pode provocar o ruído ensurdecidor capaz de desestabilizar as bem articuladas propostas de conciliação pela via consensual e procedimental tão comuns ao itinerário filosófico sobre o tema. Propostas que, em que pese suas boas intenções, já não suportamos mais a sua *sucessão* de arremedos.

Entre o “consenso” e a “tolerância”, subjaz a categoria decisiva para a compreensão de seus méritos e também seu esgotamento: a liberdade. É pelo modo de compreensão da liberdade que se insurge a tensão entre as categorias sugeridas. É o piso firme e a areia movediça no terreno deste jogo fenomenológico.

Se isso fez algum sentido, talvez faça sentido prosseguir. O que nos moverá no enfrentamento do tema será a *guia-cega* dos escritos de Jacques Derrida, - *a partir e apesar*

¹ “E eis que chega o momento sempre igual e estranho em que a necessidade do segundo que passa triunfa sobre todos os sentimentos poderosos e permanentes do ser. É o momento em que um alpinista, ao sentir os dedos doendo, abre voluntariamente as mãos; o momento em que alguém, perdido, deita-se na neve como uma criança; o momento em que um perseguido pára, com os flancos a lhe arder. Elas já não têm mais forças para manter-se ali em baixo, vão afundando pouco a pouco e, nesse momento, são inteiramente humanas. Vêm-se de súbito presas numa nova posição, pela parte superior de suas patas, ou pela parte de trás do tronco, ou ainda pela ponta de uma das asas”. MUSIL, R. "O papel pega-moscas", in: MUSIL, Robert. *O Melro e outros escritos de OBRA PÓSTUMA PUBLICADA EM VIDA*, SP: Nova Alexandria, 1996.

de seu pensamento - ; que, com uma venda de duas voltas aos olhos, nos permite o abandono de nosso desejo de visão² – acompanhados a todo instante por sua presente/ausência; que será por vezes citada, outras excitada. Mas antes do repouso no pensamento do autor, é preciso retroceder um pouco mais.

2. Contrato, Consenso e Tolerância: “A vontade geral” em Jean-Jacques Rousseau

Entre 1763 e 1765, Jean-Jacques Rousseau, uma das principais influências do pensamento iluminista, aceitando o convite que lhe fora endereçado, redige o famoso *projeto de Constituição para a Córsega*. Ao já consagrado pensador suíço foi conferida a incumbência de determinar expressamente a cartilha constitucional desta nação, a fim de garantir a tão sonhada liberdade idealizada pelo horizonte da revolução francesa que estava por vir. Por óbvio, tanto no projeto de Constituição para o povo da Córsega quanto no projeto de reforma das leis polonesas, Rousseau faz questão de ser coerente ao seu “Contrato Social”, manual de ação política que teoriza o fundamento do Estado, a partir de uma concepção orgânica de sociedade ou, melhor dizendo, uma concepção unitária de sociedade, para solucionar as intempéries geradas pela desigualdade social.

Para o autor, a desigualdade social é vista como um fruto inescapável do estado de natureza, pois, na ausência de um Estado institucionalizado, a terra e, portanto, a propriedade, dividida a partir da força, fez com que os menos afortunados, “por fraqueza ou indolência” (ROUSSEAU, 1991, p.268), permanecessem pobres e passassem a depender dos ricos para a sua subsistência.

A saída para tal impasse é, segundo Rousseau (1991, p.32), “encontrar uma forma de associação que defenda e proteja a pessoa e os bens de cada associado como toda força comum”, a partir da “alienação total de cada associado, com todos os seus direitos, à

² “A cegueira *viola* aquilo a que se pode chamar aqui a Natureza. É um acidente que interrompe o curso das coisas ou transgride as leis naturais. E deixa pensar, por vezes, que o mal afecta, ao mesmo tempo que a natureza, uma natureza da vontade – a vontade de saber (*savoir*) como vontade de ver (...) toda a história, toda a semântica da ideia europeia, na sua genealogia grega, sabemos-lo, vemos-lo, consigna o ver ao saber” (grifo no original). In: DERRIDA, Jacques. *Memórias de cego. O auto-retrato e outras ruínas*. Lisboa: Fundação Colouste Gulbenkian, 2010, p. 20.

comunidade toda” (ROUSSEAU, 1991, p.32). Assim, em Rousseau, a renúncia de si ao soberano é total (BARZOTTO, 2003), diferentemente do contratualismo de Locke, no qual a entrega ao poder supremo se dá apenas no âmbito legislativo e judiciário; e do contratualismo de Hobbes (1988), onde o indivíduo conserva o seu direito à vida, pelo direito de resistência.

Nesses termos, o homem é relegado à vontade geral. A vida humana não se deve mais a uma dádiva natural e sim ao fundamento do Estado: “cada um de nós põe em comum sua pessoa e todo o seu poder sob a direção suprema da vontade geral, e recebemos, enquanto corpo, cada membro como parte indivisível do todo” (ROUSSEAU, 1991, p.33). Os efeitos do contrato são a alienação completa da singularidade e a insurgência de uma vontade geral que irá substituir a vontade particular na vida em sociedade, passando cada individualidade a restar incluída na comunidade social como parte do todo.

O contrato social, com base na “vontade geral” gerado de forma consensual, segundo Rousseau, inclinará o homem a agir acima de seu egoísmo particular e sim a partir da cega obediência a lei. Rousseau entendia que a obediência a “vontade geral” seria a obediência a si mesmo. Assim, a vontade geral não se confunde com a vontade da maioria. Pois não se consulta o cidadão para que este aponte qual é a sua vontade sobre determinado assunto político, mas sim o que ele pensa ser a vontade geral.

Neste sentido, esclarece o autor (1991, p.121).

a vontade constante de todos os membros do Estado é a vontade geral: por ela é que são cidadãos e livres. Quando se propõe uma lei na assembleia do povo, o que se lhes pergunta não é precisamente se aprovam ou rejeitam a proposta, mas se está ou não de acordo com a vontade geral que é a deles; cada um, dando o seu sufrágio, dá com isso a sua opinião, e do cálculo dos votos se conclui a declaração da vontade geral.

Deste modo, quando alguém é consultado sobre determinada questão política e sua opinião é derrotada na votação, este cidadão deve entender esta situação como a prova de que estava enganado sobre o que julgava ser a vontade geral, naquele caso (ROUSSEAU, 1991). Com isso, aqueles que fazem parte da minoria não devem interpretar sua derrota como a submissão da sua vontade à vontade da maioria. Assim, os interesses particulares, se não convergirem com a vontade geral, tornam-se irrelevantes para a república idealizada por Rousseau. Apesar de toda essa aparente violação à individualidade humana, a teoria do

contrato social de Rousseau, sustentada na vontade geral, é uma das principais teorias que fundamentam as democracias liberais modernas.

Mas, sob o ponto de vista teórico, a misteriosa construção da ideia de vontade geral, dada a sua complexidade, poderia gerar uma controvérsia interpretativa, já que Rousseau nunca a define com clareza, fazendo surgir tanto a máxima expressão da liberdade quanto a abertura de portas para regimes tirânicos. Contudo, a análise da repercussão prática das ideias de Rousseau nos projetos legislativos a que lhe foram solicitados daria ao autor a chance de explicitar empiricamente tudo aquilo que teorizava por suas obras, fazendo-se eliminar, enfim, os mistérios e controvérsias gerados a partir de sua polêmica ideia de “vontade geral”.

Como a diretriz suprema que materializa o contrato social, pela vontade geral, se dá pelo *consenso*, a estrutura legislativa do projeto de Constituição da Córsega deve destinar energia para sustentar as bases consensuais de sua sociedade.

A autonomia e o isolamento devem marcar registro na cultura do povo corso, pois “não poderá ser livre quem quer que dependa de outrem e não conte com recursos de si próprio” (ROUSSEAU, 1962, p.193). A independência nacional reforça a ideia de unidade e auto-suficiência do Estado, não admitindo-se choques com as demais culturas.

A vontade do povo necessita ser una. A pluralidade de opiniões significa a decadência da nação, já que o povo deve se constituir por sua unidade, composta por seres humanos com interesses e vontades contratantes (BARZOTTO, 2003). A representação do povo, em Rousseau, se dá por uma homogeneidade, e qualquer circunstância que represente uma afronta a esse “modelo político consensual”, deve ser aniquilada.

Por isso Rousseau prescreve que exista apenas uma religião civil para todas as repúblicas (ROUSSEAU, 1991) e, no caso específico da Córsega, proíbe toda e qualquer imigração, mantendo assim a homogeneidade étnica. O autor define que “não poderá ser concedido a nenhum estrangeiro o direito de cidadania, salvo a cada cinquenta anos, a um único que se apresente e seja considerado digno” (ROUSSEAU, 1962, p.225).

Ao que tudo indica, um dos maiores representantes do iluminismo “libertário” da Revolução Francesa parece propor um modelo político que prime pelo isolamento, pelo reforço à identidade e contra a pluralidade cultural. É de se estranhar que este ideal político – o ideal político iluminista – que se instaurava no ocidente seja identificado pelo

injustificado título de “berço dos direitos humanos”. Podemos observar, em breves notas, que o modelo “contratualista”, sustentado pela cultura do consenso, mostra-se arredoio ao suposto discurso da “fraternidade”, disseminado – *ou dissimulado* – pela revolução francesa.

Conforme afirmi no início deste artigo, a tensão entre as categorias da “tolerância” e da “hospitalidade” está na concepção de “liberdade”, entre as duas perspectivas. 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 meros contratualismos relacionais. 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 à parte, bastando a si mesma e regulada pela sua própria natureza.

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

O exemplo que deixa expressa a vinculação entre os direitos humanos e a concepção de sujeito-mônada é a definição de liberdade prevista no artigo 4º da Declaração Universal dos Direitos do Homem e do Cidadão: *“A liberdade consiste em poder fazer tudo o que não prejudique a outrem: em consequência o exercício dos direitos naturais de cada homem só tem por limite os que assegurem aos demais membros da sociedade a fruição desses mesmos direitos. Tais limites só podem ser determinados pela lei”*.

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

Neste momento, atacaremos pela via desconstrucionista a figura do “contratualismo”, diagnosticado aqui como um dos arquétipos que dão sustentabilidade à fundamentação do estado democrático de direito a partir de um suposto “consenso” entre os membros do Estado.

Para muitos autores, ainda inseridos no espectro da filosofia do sujeito, uma saída para delinear um horizonte de sentido que abarque a concretização e a fundamentação dos direitos humanos, no campo da filosofia moral e política, bem como no campo da pragmática internacional, está no desenvolvimento de um patamar maior de tolerância no cerco das relações entre os seres humanos. Nas linhas que seguem, tentaremos demonstrar, brevemente, como a “tolerância” não é uma alternativa satisfatória para tal investida, em virtude da constatação de seu esgotamento e de sua insuficiência especulativa. Após, enfim, traz-se a categoria da *hospitalidade incondicional* como alternativa suficientemente consistente, para a construção de um arcabouço reflexivo avesso a simplificações e mecanizações com as quais o tema do “respeito ao outro” vem sendo recepcionado nos últimos anos.

Como ponto de partida, compreendemos que o desenvolvimento da ideia de “tolerância”, primordialmente construído nas disposições filosóficas que questionavam os antagonismos e inquietações religiosas da modernidade³, deteve uma importante influência sobre as perspectivas de liberdade de credo e, posteriormente, foi e *ainda vem sendo* utilizada como ideia de ordem e a resposta principal para os entraves culturais que envolvem os conflitos sociais atuais. Com isso, podemos afirmar que, através do desenvolvimento da ideia de tolerância, os dias atuais recepcionam um certo patamar de liberdade de expressão, na maioria dos casos impensável por outros momentos da história ocidental.

³ Segundo Derrida “a palavra “tolerância” é, antes de mais nada, marcada por uma guerra religiosa entre cristãos, ou entre cristãos e não-cristãos. A tolerância é uma virtude cristã ou, por isso mesmo, uma virtude católica. O cristão deve tolerar o não-cristão, porém, ainda mais que isso, o católico deve deixar o protestante existir (...) A paz seria assim a coabitação tolerante” (DERRIDA, 2003, p.136).

Entretanto, pelo enfoque que nos move, a ideia de tolerância pressupõe um distanciamento e uma barreira cultural que impede o contato entre diferentes identidades. A abertura a uma cultura diferente; o acolhimento pelo outro que adentra meu território, que me mostra uma nova forma de interagir com a humanidade; uma nova forma de conceber o mundo - ultrapassa a solidão que o conceito de tolerância se assume.

3. Uma Ética para além do Político e para além do Jurídico: A lei e as Leis da Hospitalidade em Jacques Derrida

Para a filosofia da hospitalidade, a procura por um consenso, em verdade, interrompe a relação intercultural. Se a partir do encontro com uma cultura diversa privilegia-se a procura pelo consenso, mesmo investido em uma argumentação sincera, acabo me dirigindo na busca da igualdade e não dou espaço à diferença. No máximo tolero a diferença. O consenso, neste caso, germina a tolerância em sua dimensão relacional, circunstância que Habermas não nega. O consenso transita entre ideários de mônadas contratualistas que instituem cercas demarcatórias na sua inter-relação. Como afirmamos, a diferença, a primeira vista, choca. Traumatiza as expectativas da totalidade. O abrir mão da vontade da mesmidade, na experiência do infinito ético, possibilita o encontro no qual a diferença pode conviver. O encontro se dá, nesta esfera de relação, independente do consenso, assim como independente da reciprocidade⁴.

O consenso, em qualquer experiência de democracia, ou em um esboço de democracia, como um por vir, funciona como um aparato de legitimação procedimental. Tenta organizar e sistematizar as relações sociais, mas nunca toma o lugar do singular reconhecimento da diferença, já que não é possível decodificar o acolhimento. O consenso, pelo argumento aqui proposto, se encaminha para uma espécie de fantasia inatingível ou atingido de forma muito reduzida, pois o que se percebe no campo das relações humanas é que são as regras sociais e não as regras discursivas (impregnadas de estratégias de

⁴ Aqui presentifica-se a percepção da responsabilidade investida, a partir da filosofia levinasiana. Não há espaço aqui para trabalhar com a densidade e delicadeza que o tema demanda.

superação do outro) que encerram uma discussão. As bases de uma sociedade não são consensuais.

Quando a questão transborda o mundo do “véu da ignorância” e da “comunidade de fala ideal”, como diriam Rawls e Habermas, e recai no mundo de pessoas de carne e osso, - nos “resíduos da história”, em alusão a Walter Benjamin -, o que está em pauta não é a possibilidade do consenso, pois as regras do discurso se atêm a quem pode discursar; a ambos que detêm voz. Ambos que detêm a mesma sintonia de atribuição.

Quando invisto minha liberdade frente a alguém que me interpela agir, este agir não está fundamentado pelas regras do discurso. Não está fundamentado por regra nenhuma e sim por uma espécie de *desejo de justiça sem satisfação* que transcende em muito o ideário do consenso. De que adianta um faminto concordar comigo se o que ele espera de mim é minha ação? O que há de mais *insano* (segundo a razoabilidade da razão tradicional) e transgressor do que assumir-me responsável perante aquele que, de antemão, não se põe ao diálogo e não intenta se pôr? Aquela que me abomina, que não se compromete com jogo lingüístico?

A teoria da ação comunicativa habermasiana, vista também como uma tentativa de solucionar o entrave ético por via da tolerância e do consenso, intenta a possibilidade de uma construção dialógica de pessoas em pé de simetria de emancipação. Há uma dimensão de circularidade que retira do diálogo aquele que não apresenta as condições mínimas para a interlocução. Quem está fora do jogo inicial da esfera comunicativa tende a permanecer não inserido pela lógica da construção da ética do discurso. Está vetado quem não adere ao contrato que antevê reciprocidade. Esta seria a concepção daquilo que se entende por “falácia central da ética do discurso” (SOUZA, 1996. p.120-123), pois esta não adentra a necessidade que há anteriormente à comunicação. Em termos práticos, “se o cético entra de alguma forma no discurso argumentativo, o mesmo não se dá com o cínico que domina em última análise as possibilidades de estabelecimento do discurso, está antes e fora dele, apresenta anterioridade lógica e ontológica” (SOUZA, 1996. p.120). Neste âmbito, a crítica da ética do discurso não carrega uma dimensão suficientemente crítica para estabelecer o encontro ético por excelência, pois só uma construção filosófica que se proponha a subverter os limites da inteligibilidade ocidental pode ser capaz de retirar o pensamento

político das amarras do ideário iluminista e avançar na confecção de um novo sentido de relação, a partir da experiência de uma cultura de singularidades.

A razão comunicativa, para integrar o outro, pressupõe algo que venha antes, que aqui entendemos ser, a própria recepção do outro, pela hospitalidade incondicional. Só há agir comunicativo com alguém se este alguém for compreendido metafenomenologicamente como outrem (independente e anterior a qualquer ato de fala) – exatamente como alguém que pode não concordar comigo e que pode permanecer não concordando. Mais que isso: pode não estar disposto a reconhecer como simétrico o jogo comunicativo. Pode abalar as estruturas pré-originárias da comunicação.

Mas para compreendermos o que Jacques Derrida concebe como deslocamento do plano ontológico para o plano ético, apesar de sua resistência ao uso deste termo, devemos explorar como seu pensamento propicia a ruptura com o ideário da “tolerância” e a liberdade solitária a partir do foco de tensão que expõe os seus limites.

A concepção de acordo, de “tolerância”; de tolerar o outro, de estabelecer um contrato de boa convivência com o outro, significa sem dúvida, como já dito, uma conquista da humanidade. Mas este é o exato ponto que propomos discutir neste texto: por mais que a concepção de “tolerância” seja uma significativa conquista, isto não significa que ela se constitua em produto racional de tal forma acabado que não se ponha a *desconstrução*, pois ainda permanece o desejo por um fundamento para além do sonho relacional-contratual, originário do iluminismo. Em verdade, para além de toda ideia de direito ou política e para além da ideia de Estado, pois “a própria desconstrução se confunde com a re-politização à medida de um outro conceito de político” (BERNARDO, 2005, p.174).

Trazemos 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 panacéia ou o fundamento decisivo para o prisma de violência, luta e guerra, que ainda se insurge no mundo. 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.

A tolerância se traduz, 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-teleocentrismo disseminado pelo Ocidente, ansioso pela presença, pela originalidade una, pela luz e pela visão. Já a hospitalidade pressupõe a multiplicidade de origem⁵ e a renúncia (ou abandono) da pretensão de encontrar o ponto de partida.

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” (DERRIDA, 2003. p.69). 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 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 o direito e de toda filosofia do direito até Hegel⁶.

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 condicionando pela soberania do Estado. Está estruturado pelos limites jurídico-políticos (BERNARDO, 2002, p.437). E este cosmopolitismo jurídico, guiado pelas *leis* da hospitalidade condicional, revelou-se e revela-se incapaz de responder

⁵ Percebe-se a validade da intuição de Franz Rosenzweig, autor que exerceu forte influência sobre o pensamento derridiano, neste foco de discussão. O autor inova reivindicando um corte na filosofia ocidental, trazendo um inédito ponto de partida para reflexão: a ideia da multiplicidade como originário da existência. Abandona-se a pretensão do conhecimento do todo e das essências, já que a totalidade escapa do alcance do mortal, apesar da resistência que a filosofia, de uma maneira geral, apresenta em não suportar uma porta fechada, pois esta se manifesta como realização do ser, isto é, como eliminação da multiplicidade. (ROSENZWEIG, 1989).

⁶ Apesar de sempre manifestar seu apreço ao pensamento de Hegel, filosofia que, segundo Derrida, “não concluiremos jamais a leitura ou a releitura” (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 supracumir 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” (Posições, p. 50-51). A crítica é também permanente quanto ao linearismo historicista, associado ao falocentrismo e ao logocentrismo, presente em Hegel. (Posições, p. 57) (DERRIDA, 2001).

aos inúmeros conflitos internacionais envolvendo seres humanos incluídos no sistema pela sua exclusão; pela sua captura.

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 Bernardo⁷, uma espécie de consenso apaziguador “ou a crença confiante (e arrogante!) de uma dada “identidade” ou “comunidade sócio-cultural” 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 cadeia cosmopolita, 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, você não é inaceitável, estou lhe deixando um lugar em meu lar, mas não se esqueça de que este é meu lar...” (DERRIDA, 2003, p.137.).

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.

A tolerância, para Derrida, é a zona-limite entre a *lei* e as *leis* da hospitalidade⁸. É o jogo da razão solitária. Com efeito, a tolerância se torna uma ação cautelosa, fiscalizada; uma hospitalidade condicional condicionada à obediência de regras e imposições

⁷ Entrevista para o jornal “O Globo”. Prosa & verso: Rio de Janeiro. Publicado em 11 de junho de 2011.

⁸ “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, Jacques. *Filosofia em tempo de terror. Diálogos com Habermas e Derrida*. BORRADORI, Giovanna (Org.) Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 2003, p. 137.

(DERRIDA, 2003). A esta hospitalidade condicional, Derrida contrapõe com aquilo que denomina de “hospitalidade pura e incondicional” – uma manifestação de loucura e verdadeira transgressão da lógica do contrato, pressupondo a recepção da alteridade⁹; onde abrem-se as portas para alguém que não é esperado nem convidado, para o “absolutamente estrangeiro”, para o sem destino ou sem pátria¹⁰, para o “imprevisível, em suma, totalmente outro” (DERRIDA, 2003, p.137). 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.

Nesse sentido, esclarece Derrida (2003, p.137).

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?

Pela instigação provocada pelo autor, não há receio em se afirmar que a hospitalidade incondicional transcende para bem além a fronteira do contrato. Na verdade o esfacela, por estabelecer um novo enfoque de estruturação de racionalidade que não obedece a normas ou imposições territoriais e políticas¹¹. 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 visitaço* 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* na colina. Uma hospitalidade que reinventa a linguagem e se

⁹ Caberia neste ponto uma longa e delicada digressão para estabelecer a similitude e também a diferenciação da concepção de alteridade, no pensamento de Emmanuel Levinas, recepcionada por Derrida. Entretanto, não terei espaço para esta investida no presente ensaio, remetendo o leitor para DERRIDA, Jacques. *Violência e metafísica. Ensaio sobre o pensamento de Emmanuel Levinas*. In: a escritura e a diferença. São Paulo: Perspectiva, 2009, p. 111-223.

¹⁰ Remeto o leitor ao meu “*A pátria dos sem pátria: direitos humanos & alteridade*” - no prelo, onde discuto de forma detalhada a questão dos apátridas e refugiados e sua relação ético-política entre Estado e alteridade.

¹¹ “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, 2002. p. 66).

situa na ordem pré-filosófica, pré-moral, pré-jurídica, pré-política e até mesmo pré-humana (BERNARDO, 2005, p.196).

Você deve agora estar se perguntando sobre a ameaça que este hóspede pode significar. 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?

Remeto aqui o leitor ao próprio texto do autor (DERRIDA, 2003. p.53).

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 á 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.

3.1. O porvir da Democracia por vir

A esta incalculável e formalizável; perfeita e insuficiente; plena e pueril; desejanter e que deixa a desejar relação entre a *Lei* e as *Leis*, Derrida chamou de *hostipitalidade*. 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.*

Reinsisto na questão da economia para finalizar este esboço de ensaio 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 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 Levinas¹². Pensador que não propõe uma ética prescritiva, mas sim uma Ética da Ética para além de toda a prescritibilidade (DERRIDA, 2009).

Derrida, no ensaio *violência e metafísica*, além de demonstrar algumas aproximações do pensamento levinasiano com Scheler e Hegel, supostamente contrários ao pensamento anti totalizante do autor, 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? (DERRIDA, 2009).

Cito Derrida (2009, p.166-167):

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.

Nesse sentido, o pensamento de Derrida sustenta que estamos imersos em um universo de inescapável violência. 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 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

¹² 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.

violência, as decisões que envolvem a justiça não podem se traduzir 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 (HÄGGLUND, 2010).

A dinâmica da finitude e da temporalidade são o que tornam possíveis o pensamento da justiça, *já que a finitude nos condena ao tempo*. Se eu acredito que atingi a justiça, necessariamente seqüestrei o tempo e assim afirmo que minha conduta é impassível de reparação e de equívoco. Se encontro a justiça encontro a realidade lógica. Só saberei se fui justo se a realidade *a posteriori* confirmar essa perspectiva. Proferir a frase “eu sou justo” é o mesmo que retirar uma foto da realidade e afirmar que ela é a realidade. A realidade se torna tranqüila, apreensível. Mas inexistente tranqüilidade na medida do real. O real é sempre o inusitado. Aprisionando a realidade, indiretamente, coloco-me no patamar de Deus, pois percebo que minha projeção representacional de realidade é suficiente. Eu redefino o real. Reapresento o real. *Na verdade, de minha ação frente a outrem tenho apenas a uma expectativa de que ela tenha sido justa* (DERRIDA, 2007).

A utopia da ideia de hospitalidade incondicional – ideia que permite pensar o político e o jurídico –, escandaliza os discursos políticos enlatados nas “propostas de conciliação que não entendemos”¹³. Pressupõe o desapego das velhas certezas; o desapego da binaridade (DERRIDA, 1995) – *um desafio da subjetividade*, sem pressupor um messianismo. Talvez uma certa “messianicidade sem messianismo”¹⁴; uma “fé sem dogma”, como nos auxilia Derrida.

¹³ Neste sentido, reproduzo aqui na íntegra a sempre pertinente frase de Maurice Blanchot que vai precisamente de encontro ao aqui proposto, já citada por demais autores: “O que nós recusamos não é sem valor nem sem importância. É por causa disso que a recusa é necessária. Há uma razão que nós não aceitamos mais, há uma aparência de sabedoria que nos causa horror, há uma oferta de acordo e de conciliação que nós não entendemos. Uma ruptura se produziu. Fomos lançados a esta franchise que não mais tolera a cumplicidade”.

¹⁴ “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”. In 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. p.29.

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” (DERRIDA, 2002. p.81). Alertamos que não é pertinente tratar “hospitalidade” e “paz” como sinônimos, pois é possível imaginar uma certa paz política entre dois Estados que não ofereceram nenhuma hospitalidade aos cidadãos do outro, ao menos uma hospitalidade limitada por restritas condições.

Política aqui seria, para finalizar, 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 perfectibilidade da democracia 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 existência¹⁵. Mas isso não nos permite 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 labareda 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”¹⁶.

Perceber a democracia como um por vir é assumir a retomada sem fim de tentar dizer o indizível, – assumir a herança de uma promessa. Ela é o *Khôra* do político, como

¹⁵ “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 idéia 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”. In DERRIDA, Jacques. *Filosofia em tempo de terror. Diálogos com Habermas e Derrida*. BORRADORI, Giovanna (Org.) Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 2003. p.130.

¹⁶ Fernanda Bernardo em entrevista para o jornal “O Globo”. Prosa & verso: Rio de Janeiro. Publicado em 11 de junho de 2011.

afirma Derrida (2005). É o pensamento instaurado na dobra. No que sobra do dito. É o necessário “talvez” que deve sempre preceder qualquer prelúdio sobre a justiça¹⁷.

Historicamente nunca se pôde verificar uma democracia que atenda os requisitos do que seu ideal supõe. Para Derrida (1994, p.93).

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.

O apreço à democracia não deve ser descartado. 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 afirmar que uma crítica da ideologia procedimental/institucional não significa jamais negligenciá-la (SOUZA, 2010).

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

¹⁷ “Talvez, é preciso sempre dizer talvez quanto à justiça”. (DERRIDA, 2007. p.55).

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

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer. O poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.

BARZOTTO, Luis Fernando. *A democracia na Constituição*. São Leopoldo: Editora Unisinos. 2003.

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*. Revista Filosófica de Coimbra – n.º 22, p. 421-446, 2002.

BERNARDO, Fernanda. BERNARDO, Fernanda. **Mal de hospitalidade**. In: NASCIMENTO, Evandro (Org.). **Jacques Derrida. Pensar a desconstrução**. São Paulo: estação liberdade, 2005.

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

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

DERRIDA, Jacques. **Gramatologia**. São Paulo: perspectiva, 2004.

DERRIDA, Jacques. **A escritura e a diferença**. São Paulo: Perspectiva, 2009.

DERRIDA, Jacques. **Adeus a Emmanuel Levinas**. São Paulo: Perspectiva, 2003.

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

DERRIDA, Jacques. **Rogues. Two essays on reason**. California: Stanford University Press, 2005.

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

DERRIDA, Jacques. **Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar da hospitalidade**. São Paulo: Escuta, 2003.

DERRIDA, Jacques. **Filosofia em tempo de terror. Diálogos com Habermas e Derrida**. BORRADORI, Giovanna (Org.) Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 2003.

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

HABERMAS, Jürgen. **A ética da discussão e a questão da verdade**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

HABERMAS, Jürgen. **Teoria de La acción comunicativa I**. Madrid: Taurus, 1999.

HOBBS, Thomas. **Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil**. Col. Os pensadores. São Paulo: Abril cultural, 1988.

HÄGGLUND, Martin. **The necessity of discrimination disjoining Derrida and Levinas**. *Diacritics* 34.1: 40–71, 2010.

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

MUSIL, Robert. **O Melro e outros escritos de OBRA PÓSTUMA PUBLICADA EM VIDA**, SP: Nova Alexandria, 1996.

PEREIRA, Gustavo Oliveira de Lima. **A pátria dos sem pátria: direitos humanos & Alteridade**. Porto Alegre: Editora Uniritter, 2011, no prelo.

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

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do contrato social**. In: Col. Os pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Projeto de Constituição para a Córsega**. In: Jean-Jacques Rousseau. Obras, vol. II. Porto Alegre: Globo, 1962.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e o fundamento da desigualdade entre os homens**. In: *Os pensadores*. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

SOUZA, Ricardo Timm de. **Totalidade e desagregação**. Sobre as fronteiras do pensamento e suas alternativas. Porto Alegre: Edipucrs, 1996.

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

VOLTAIRE, François Marie Arouet de. **Voltaire**. Coleção os pensadores, São Paulo: Abril Cultural. 1978.