

Derrida e o problema de uma "nova Internacional" A herança marxista da desconstrução e a ética da hospitalidade

Daniel Arbaiza Rodriguez¹

Resumo

O presente artigo irá abordar a última etapa do pensamento de Jacques Derrida, no que tange à noção de uma "nova Internacional" e sua relação intrínseca com um novo cosmopolitismo e uma democracia por vir e que possuem como motor uma meta-ética da hospitalidade. Para tal, será levado a cabo uma análise de outros conceitos que estão em relação com esta noção de modo a melhor elucidar o problema. O artigo se divide em duas partes, aonde serão abordados em um primeiro momento e de modo bem sucinto as noções de desconstrução, herança e espectro; e posteriormente, iremos nos concentrar na relação entre cosmopolitismo e democracia por vir, hospitalidade e a "nova internacional".

Palavras-chave: Nova Internacional. Hospitalidade. Cosmopolitismo por vir.

Résumé

L'article se concentrera dans la dernière étape de la pensée de Jacques Derrida, au sujet de la notion d'une « nouvelle Internationale » et sa relation intrinsèque avec un nouveau cosmopolitisme et d'une démocratie qui sont à venir et qui possèdent comme moteur une méta- éthique de l'hospitalité. Pour cela, nous irons mener à bien une élucidation d'autres concepts qui sont en relation avec cette notion afin de mieux élucider le problème. L'article est divisé en deux parties, où ils seront abordés dans une premier moment et de manière très succincte les notions de déconstruction, de héritage et de spectralité, et par la suite, nous irons nous concentrer sur la relation entre le cosmopolitisme et la démocratie qui sont à venir, l'hospitalité et la « nouvelle Internationale.

Mots-clés: Nouvelle Internationale. Hospitalité. Cosmopolitisme à venir.

Introdução

Em 1993 Derrida publica seu livro intitulado *Spectros de Marx*, que possui como subtítulo "O Estado da dívida, o trabalho de luto e a nova internacional"; ele deve ser lido como um duplo genitivo, subjetivo e objetivo: espectros do marxismo e do comunismo que nos assombram e o trabalho reativo do luto, de uma conjuração política do retorno subversivo de um espírito de Marx; há também uma referência aos espectros

¹ Daniel Arbaiza Rodriguez, mestre pelo programa *Erasmus Mundus Europhilosophie (Praga, Bolonha, Toulouse II Le-Mirail)*. Currículo lattes: <http://lattes.cnpq.br/0950155021778431> .
E-mail: danielarbaiza@hotmail.com

que assombraram o próprio Marx, espectros que ele busca exorcizar ao longo de sua obra. O subtítulo por sua vez deve ser lido com atenção: "O Estado da dívida" faz referência à guerra econômica sem trégua entre os Estados-Nações e a agravação da dívida exterior, que é uma contradição das flutuações geopolíticas como fruto de uma inserção desigual no livre mercado. Nós podemos ler a "dívida" como uma prestação de contas de Derrida com o espírito marxista que lhe acompanhou ao longo de sua obra e desempenhou um papel preponderante na sua filosofia da desconstrução. Finalmente, no que concerne à noção de uma nova Internacional, iremos tematizar a relação de insuficiência democrática do direito internacional atual e das instituições supranacionais para pensar um novo conceito de cosmopolitismo ligado a uma outra democracia, os dois por virem, para formar novas alianças entorno da acolhida incondicional da singularidade que chega.

Procedamos, pois de modo sistemático para abordar estas noções e efetuar um esforço interpretativo do papel que Marx desempenha para Derrida. Em um primeiro momento iremos abordar de modo sucinto a noção de desconstrução para o autor e a importância de um dos espíritos de Marx para seu desenvolvimento; em um segundo momento, faremos referência ao conceito de espectro que intitula o livro e a noção central de herança. Por fim, nos concentraremos sobre a noção de uma nova Internacional e sua relação intrínseca com um novo cosmopolitismo e uma democracia que estão por vir e que possuem como motor uma meta-ética da hospitalidade, ideia desenvolvida por Derrida, sobretudo em sua maturidade, ao longo dos anos noventa até sua morte em 2004.

A desconstrução e o espírito marxista

A filosofia da desconstrução de Derrida é uma operação de denúncia das estruturas e valores sedimentados no discurso da tradição ocidental na medida em que se traz à tona seus princípios dissimulados; trata-se de pôr em evidência os pressupostos constitutivos da produção de subjetividade e de verdade. A desconstrução é um movimento de abalo estrutural no regime discursivo da tradição, deslocando o centro de gravidade e de relevância aonde os elementos que lhe são constitutivos orbitam rumo a um plano descentralizado, sem referentes ou significantes. A desconstrução se põe à margem da metafísica ocidental com o intuito de entrar em

seu vocabulário e abalar seus pressupostos de modo a retirar-lhe o rastro impregnado (DERRIDA, 1972, p. 81), para tal, ela entra no âmbito desta sem se confundir com seu regime, criando conceitos que por sua relevância e novidade irão determinar a "verdade".

Analisando os pares conceituais binários enraizados na metafísica ocidental, Derrida questiona o porquê da hegemonia de um termo sobre o outro, denuncia a hierarquia implícita que aceita ou refuta um determinado termo, que privilegia a presentificação imediata, a unidade e identidade em detrimento da ausência, diversidade e diferença. Ele leva a cabo uma ruptura com a lógica oposicional que delimita o pensamento nas fronteiras do definível, reclama a independência total de uma cadeia de significantes onde cada termo seria supostamente localizável, estabilizado em um plano rígido em torno de um centro de referência ou de origem. Saindo de um pensamento do negativo que submete a diferença ao domínio da identidade, a desconstrução efetua um duplo movimento: reinverte o conceito estabelecido no discurso analisado e a golpes de martelo desestabiliza a hierarquia que lhe é implícita, um processo de desmoronamento que não possui uma síntese derradeira. Este movimento, portanto se caracteriza por entrar na história da filosofia de modo mais fiel e profundo possível, efetuando a leitura genuína, aquela que é indissociável da escritura (DERRIDA, 1972, p. 15), decifrando e marcando às margens e entre as linhas dos textos primordiais de nossa tradição, um deslocamento dos conceitos, do léxico e dos axiomas elementares, naturais e intocáveis que nos são transmitidos; trata-se de depurar os pressupostos metafísicos que implicam efeitos indesejados mediante um posicionamento crítico de nossa herança.

É a crítica afirmativa que põe em movimento a desconstrução. O legado que se recebe de modo fiel na medida em que se é infiel possui uma natureza intempestiva, pois, contra seu tempo, ela redefine as questões e urgências que não possuem um horizonte previsível. Buscando as formas de desenvolvimento e perfectibilidade mais elevadas, a desconstrução tem como norte os conceitos que não são passíveis de desconstrução tais como a justiça, por exemplo, ou seja, a experiência da vinda do outro enquanto outro, afirmação de um evento que é aquele que vem, abertura ao por vir. Deixar vir o todo outro, estar aberto à diferença e ao outro em si mesmo é um aspecto político da desconstrução, onde o espectro de Marx desempenha um papel relevante: a crítica marxista e o clamor messiânico por um plano social e político mais justo e democrático, clamor pelas formas de desenvolvimento humanas mais elevadas,

engajamento político de toda filosofia que busca dar respostas aos desafios a contratempo é próprio à empresa de Derrida.

Espectros

Se nos anos sessenta e setenta Derrida se ocupou principalmente das análises teóricas onde se observa a fundamentação da filosofia da desconstrução, nos anos oitenta em diante ele se aproxima de modo decisivo às questões de natureza ético-políticas já presentes em germe em suas primeiras obras. Este movimento está correlacionado com um aumento das referências aos trabalhos de Lévinas e em consonância com o projeto compartilhado por certos autores (notadamente Étienne Balibar e Daniel Bensaid) diante da crise do marxismo, de se liberar de toda forma de ontologia ou dogmatismo. Em vistas das urgências e da iminência do que nos constrange a pensar, aqui e agora, Derrida se vê na necessidade de conceber uma nova aliança entre os vivos, novo engajamento para além da cidadania presa às fronteiras do Estado-nação.

Derrida surpreendeu quanto se pôs a falar de Marx, a fazer falar um certo Marx pela necessidade de responder à um compromisso: é precisamente porque Marx está morto e enterrado, reduzido ao silêncio, negado e anulado após a queda do muro de Berlim, que os representantes que exaltaram o triunfo do capitalismo neoliberal com um tom apocalíptico, profetizaram o "fim da história" com grande júbilo. Foi o caso de Francis Fukuyama e seu *best seller* "*The End of History and the Last Man*"², que faz do espírito do velho Marx nada mais do que um dos últimos e mais melancólicos capítulos da conclusão da história. Se há um ato de coragem de Derrida, não é o de buscar restaurar certo tipo de "marxismo", de legitimar um certo tipo de discurso marxista, mais sim de mudar o terreno da discussão que se levava a cabo no começo dos anos noventa e combater o novo consenso que se estabelecia em torno de uma ordem mundial única de modo inovador e crítico.

Para combater o consenso de tom eufórico e triunfante da ligação da democracia com a lógica do liberalismo econômico, o fim da crítica do capitalismo pela celebração

² Derrida irá consagrar uma grande parte do capítulo II de *Spectros de Marx* "conjurar - o marxismo" à discussão do livro de Fukoyama e sobre a conjuração do anti-marxismo dos anos noventa.

do livre mercado; Derrida se levanta não apenas contra uma certa ortodoxia marxista mas igualmente contra o novo dogma antimarxista. Não se trata de um retorno tardio à Marx, dívida antiga da filosofia da desconstrução com uma de suas principais influências, mais um retorno *de* Marx, atenção à uma certa "volta" de Marx que não tem nada a ver com a reabilitação deste. *Espectros de Marx* é um texto que visa acolher certo Marx, o nome próprio "Marx", que concentra neste momento a mais forte acumulação de negação e censura, um longo trabalho de luto³. O Marx morto que aparece no "panteão dos grandes filósofos" nos livros de introdução à filosofia é aquele de um pensamento politicamente estéril; analisar o processo despolitizante deste trabalho de luto é analisar a situação contemporânea do estabelecimento de uma nova ordem mundial, onde certo espírito de Marx faz retorno reivindicando o caráter intempestivo de seu pensamento.

Mas o que significa acolher um certo espírito? A capacidade de retorno de um espírito está ligada ao conceito de fantasma, aquele cuja morte permanece inquietante, ela assombra e nos acompanha a uma distância suficiente para que possamos viver nossas próprias vidas sem lhe esquecer, sem perder sua capacidade de afecção. A essência do fantasma é a espectralidade: entre a vida e a morte, a heterogeneidade de um espírito insiste em retornar não enquanto mesmo, mais como força sempre diferenciada. Há um eterno retorno do mesmo, do original, somente como *differance*; escutar a voz de um fantasma requer a capacidade de acentuar sua singularidade, de lhe acolher como pura força de diferenciação.

Herança

O tempo da herança é um tempo heterogêneo e descontínuo; a história política e econômica não possui a sincronia entre a globalização, a homogeneização e a *homohegemonia*; nossa contemporaneidade é sempre "*out of joint*" como dirá Hamlet, o qual Marx tanto apreciava. Tempo deslocado, disjuntivo, onde as urgências possuem uma natureza anacrônica em relação ao espectro. A "*assombrologia*", que se opõem à ontologia, possui uma lógica paradoxal que não permite a distinção entre ser e não ser,

³ Para Derrida, o luto é o que resta do outro que é morto ou desaparecido, é o que permanece no interior do eu como corpo estrangeiro, parasitando-o permanentemente. Há uma dimensão do eu que é habitada pelo outro, pelo seu espírito que não é esgotável. A incompletude do outro em mim é a condição de lhe respeitar enquanto outro, enquanto ser irredutível.

atual e virtual, vivente e não-vivente. O que caracteriza esta lógica é atribuir direito à palavra em contratempo, tarefa de natureza política.

O espectro e o fantasma fazem referência à visibilidade (*Phàinesthai*). Aquele que retorna não possui necessariamente visão, imagem; ele não requer um ato deliberado para adquirir direito de volta, ele não é submetido a nenhuma instância, pois desempenha um papel ativo: com sua voz que nos parasita e olhar que nos assombra, o fantasma nos escolhe e volta sem a necessidade de ser chamado. Escutar a fala espectral daquele que volta, daquele que vem antes de nós e ao qual nós recebemos sem qualquer deliberação, daquele que retorna sem periodização, é saber bem receber nossa herança. Mas quem são os verdadeiros herdeiros de Marx? Como escolher os pretendentes legítimos dessa filiação? A herança não é um bem, uma riqueza passível de ser guardada em segurança; a herança é na verdade uma afirmação ativa, seletiva, que é realizada e reafirmada plenamente pelos herdeiros ilegítimos, por aqueles que levam a cabo uma leitura performativa da tradição, utilizando-os contra seu tempo.

O engajamento político para Derrida passa pela questão da recepção da herança. Ela é compreendida não como um bem capitalizável ou rastreável, ela se confunde com o fantasmático no sentido da desfiliação, da re-filiação a partir da desfiliação. Trata-se assim de ser fiel sendo infiel, pois o herdeiro deve sempre responder a uma dupla injunção, a uma designação contraditória: é necessário saber reafirmar ativamente este espírito que nos chama, uma reafirmação que não é somente aceitação, mas abordar de modo diferente o espírito e lhe manter vivo. Não escolhemos nossa herança, nós a recebemos como uma imposição. O que varia é a atitude em face dessa herança: nós podemos interpretá-la, reativá-la em um ato de responsabilidade com aquele que imperativamente vem.

Derrida nos diz explicitamente (DERRIDA, 2002, p. 18-19) que seu livro sobre Marx é um livro sobre a herança, de uma herança que nunca é unívoca, mas que em sua heterogeneidade e na bifurcação de suas próprias contradições nos impõem uma injunção a ser respondida, a se posicionar diante dela. Não há herdeiro fiel, legítimo; Derrida desconstrói a lei da filiação patrimonial, a linhagem pai-filho, o falocentrismo paternalista ao longo de sua obra. A recepção de um legado, a confrontação com aquele que vem é um ato de responsabilidade, de resposta crítica aos espíritos heterogêneos, múltiplos, que nos leva a uma interpretação de seus labirintos,

de suas encruzilhadas e contradições sem normas prescritas, abordando o que ainda não foi dito. Os espíritos de Marx neste sentido continuam a nos assombrar: o espectro do comunismo, do totalitarismo, do estalinismo, do desastre socio-tecnológico ainda estão presentes para nós (DERRIDA, 1993, p. 37 e 150). Não obstante, outros espíritos de Marx não devem ser renunciados: o espírito da crítica, que Marx herda do iluminismo, de um certo Kant da crítica radical; o espírito de afirmação emancipatória e messiânica, liberada de todo dogmatismo e messianismo, de todo tipo de determinação metafísico-religiosa.

Para Derrida, nós somos todos irremediavelmente herdeiros de Marx, de um certo espírito do marxismo (DERRIDA, 1993, p. 36). O nome de Marx possui consigo a carga de um acontecimento que não pode ser apagado, acontecimento este que veio e continuará a vir de modo imprevisível, sem um horizonte antecipável, que nos toma desprevenidos e que não é necessariamente fantasmático ou espectral, porque invisível, tal como um bombardeio aéreo, explosivo e que nos toma de surpresa⁴. O caráter intempestivo de seu pensamento permanece ainda uma pujança interpretativa infinitamente aberta, que nos constrange à uma resposta no espírito da crítica radical, resposta à questões de natureza social, ecológica, técnica, econômica, de direito internacional e geopolítica. A insistência em um certo Marx no começo dos anos noventa possui um papel estratégico para Derrida, a volta de um autor que apesar de todo o trabalho de luto político de sua morte continua a aportar a leitura prática e sintomática do tempo presente.

Marx, tal como entende Derrida, também foi um pensador da espectralidade: espectro do comunismo que assombra todas as potências europeias no *Manifesto*, a dimensão espectral do fetichismo da mercadoria no começo do *Capital*, etc. Marx busca exorcizar os espectros mostrando que por exemplo o valor de uso já é assombrado pela dimensão espectral do valor de troca, ele mantém portanto uma oposição entre mercadoria espectral e valor de uso real. O Marx de Derrida representa o germe de um pensamento da virtualização, do espaço e do tempo, virtualização dos eventos com grande velocidade⁵. Trata-se de um Marx que não é aquele da ontologia, do sistema

⁴ Jacques Derrida, *Infine non fu la parola (ghost of marx)*, Parte final d'uma entrevista de Jacques Derrida com Enrico Ghezzi. Disponível em: http://www.youtube.com/watch?v=KMKIv5_yj6s

⁵ *ibid*; sobre a noção de virtualização dos eventos e do papel das medias Cf. DERRIDA, J.; HABERMAS, J. *Le concept du 11 septembre : Dialogues à New York (octobre-décembre 2001) avec*

filosófico ou metafísico, do materialismo histórico, dos aparelhos de Estado, de partido ou de uma Internacional proletária; é mais bem um filósofo de escritura testamentária, intempestiva, que requer uma interpretação performativa para dar as respostas às urgências do presente⁶: as novas configurações da pobreza e do desemprego; a exclusão massiva dos cidadãos da vida democrática, dos exilados, apátridas e imigrantes; as novas formas de guerra econômica, monetária e o protecionismo econômico; os mecanismos de manutenção e gestão das dívidas externas; ameaças militares e o risco atômico; guerras entre etnias; tráfico e força dos Estados paralelos; insuficiência do direito internacional e de suas instituições face a uma globalização desigual.

Esta globalização aparece para Derrida como a expressão de um evento múltiplo, com fenômenos e efeitos inéditos. Os anos noventa representam o momento de consolidação de um capitalismo tele- e tecno-científico, com um aumento considerável do ritmo de circulação de pessoas, de capital, informação e de comunicação instantâneas (internet, fax, celular); aumento das trocas materiais, visuais, culturais; integração global da cadeia produtiva, dos transportes; consolidação de uma hegemonia global do modelo de livre mercado que se encontra em vias de abertura regulamentada após a queda da URSS e que possui implicações socio-políticas decisivas. Nunca a interação com o outro foi experimentada com tamanha intensidade. Continuar no domínio de um plano legislativo aonde o exercício do direito é amparado no saber-poder tecno-científico, nas estratégias político-econômico-militares, possuem consequências nefastas para uma grande parcela da humanidade.

O discurso de uma abertura homogeneizante da globalização é tematizada por Derrida, sobretudo por suas implicações ético-políticas. O discurso de uma participação universal, uma inserção igualitária nos debates e na gestão dos problemas globais são vistos por ele como uma ilusão, demagogia, pois os resultados de uma economia mundial integrada, os desastres ecológicos, a disseminação de epidemias como a AIDS, a desnutrição, e diversas outras tragédias são a prova de que os benefícios desse processo é limitado a uma parte restrita da humanidade. Nesse sentido, o espírito cosmopolita da globalização ainda não aconteceu, ele continua por vir. Os marginalizados da economia

Giovanna Borradori. Paris: Galilée, 2004.

⁶ Derrida descreve estas urgências como as "Dez pragas da 'nova ordem mundial'", em *Spectres de Marx*, p. 134-140.

global, aqueles que testemunham a injustiça e o enriquecimento à suas custas possuem ainda a esperança messiânica (mais sem Messias) de outro cosmopolitismo que não seja aquele do artifício mediático-político; eles possuem a esperança de outra democracia que se encontra dentro de um dos espíritos de Marx.

O cosmopolitismo por vir e a "nova Internacional"

Derrida busca sustentar o projeto de uma "nova internacional", fundada sobre a necessidade de uma transformação profunda e de longa duração no direito internacional, de seus conceitos e de seu campo de intervenção, que deverá se estender e se intensificar até incluir o novo campo econômico, social e político mundial. Trata-se de uma resposta engajada às urgências do presente, uma abertura à alteridade, experiência de um evento radicalmente imprevisto, inseparável de uma promessa e de uma injunção que ordena uma resposta imediata:

A "nova Internacional", não é apenas aquilo que busca um novo direito internacional a través de seus crimes. É um laço de afinidade, de sofrimento e de esperança, um laço ainda discreto, quase secreto, como em meados de 1848, mas cada vez mais visível - temos mais de um signo disso. É um laço intempestivo e sem estatuto, sem título e sem nome, passível de pena pública mesmo que ele não seja clandestino, sem contrato, "*out of joint*", sem coordenação, sem partido, sem pátria, sem comunidade nacional (Internacional antes, a través e para além de toda determinação nacional), sem co-cidadania, sem pertencimento comum à uma classe. O que se chama aqui, sob o nome de nova Internacional, é o que lembra a amizade de uma aliança sem instituição entre aqueles que, mesmo não crendo mais ou que jamais acreditaram na internacional socialista-marxista, na ditadura do proletariado, no papel messiânico-escolástico da união universal dos proletariados de todos os países, continuam a se inspirar ao menos de um dos espíritos de Marx ou do marxismo (eles agora sabem que *há mais de um*) para se aliar, sob um modo novo, concreto, real, ainda que esta aliança não tome a forma de um partido ou da internacional obreira mas aquela de um tipo de contra conjuração, na crítica (teórica e prática) do estado do direito internacional, dos conceitos de Estado e nação, etc.; para renovar esta crítica e sobretudo radicalizá-la. (Derrida, 1993, p. 141-142 [*tradução nossa*])

Desta forma, percebemos que o projeto de uma "nova Internacional" apresentado no início dos anos noventa requer o apelo à um novo cosmopolitismo que se funda com a promessa de uma democracia por vir. A reflexão sobre a hospitalidade se inscreve no cerne deste período. O pano de fundo das pesquisas ético-políticas de Derrida (DERRIDA, 2001d) são as relações estabelecidas entorno do estrangeiro, do imigrante, do exilado, do deportado, ou dos que não possuem estatuto político, os *sans-papiers* ou

sem identidade nacional; ele reflete sobre os grandes deslocamentos de massas que ocorreu após a primeira guerra mundial e que se intensificou ao longo das décadas seguintes no quadro de um capitalismo tardio. O tema da hospitalidade surge no seio das urgências concretas que articulam a política à ética, e longe de destruir ou de negar totalmente uma tradição de pensamento entorno da hospitalidade cosmopolita, o autor reconhece e ressalta os progressos alcançados, reafirmando-os mediante a denúncia de suas insuficiências ou de seus efeitos indesejados. Derrida desconstrói o edifício da discursividade jurídica aonde a hospitalidade se encontra ligada à lógica do mesmo, para lhe conduzir em direção a um encontro assimétrico com a singularidade do outro em um transbordamento dos limites do político. Ele se posiciona junto à Lévinas, junto a um pensamento da hospitalidade que não se limita a um problema político-jurídico, mas que é o princípio mesmo da eticidade, uma méta-ética (DERRIDA, 1997c, p. 94).

Para Lévinas, a hospitalidade não se limita ao acolhimento de um outro estrangeiro consigo, na casa, cidade ou nação; já no momento mesmo de abertura diante da alteridade do outro, nos encontramos em uma disposição acolhedora. No conflito, na xenofobia e na guerra, a relação que se estabelece com o outro inimigo é já a de uma abertura, uma reação a perda de seu âmbito próprio (*chez soi*), abertura à uma hospitalidade primeira. A hospitalidade se encontra diante de um Eu, do *ipse*, e da identidade, ela é sua condição de possibilidade que a relação com o outro favorece (DERRIDA, 1997c, p. 42). A representação do Eu, da relação que estabeleço comigo mesmo e com meu espaço é precedida pela vinda súbita de outro e precede minha ipseidade. Desta forma, a acolhida é uma atitude primeira diante do outro, de outro o qual recebo e sou refém, um hóspede que é o meu liberador, "como se o estrangeiro pudesse salvar o mestre, prisioneiro de seu lugar e de seu poder, de sua ipseidade, de sua subjetividade (sua subjetividade é refém)" (DERRIDA, 1997d, p. 111 [tradução nossa]). Sou refém do hóspede que existe em mim, no meu espaço, no que me é próprio; isso define minha responsabilidade face ao outro. Há, portanto uma relação de tensão nessa estrutura inevitável de subordinação, já que minha liberdade se torna dependente de um outro. O que Derrida propõe com esse pensamento é um imperativo de acolhimento da alteridade do todo outro, daquele que vem e proporciona um deslocamento essencial do meu "*chez moi*". Trata-se da afirmação do acaso, da contingência da vinda do outro, uma abertura ao devir outro em nós mesmos que torna propício uma mudança de subjetividade, uma nova reconfiguração do presente. Para tal, é necessário refletir acerca de uma ética da alteridade pois devemos respeitar o outro por

si mesmo, em sua singularidade insubstituível.

Nesse sentido, Derrida se aproxima de Lévinas e seu pensamento que aborda a relação com um outro irreduzível ao mesmo, compreendido como um Eu individual ou como um identidade e coletiva. O Eu, noção que inclui a identidade e a ipseidade, é uma formação que existe apenas em função de um outro; somente no momento onde vemos "o rosto do outro", é que um Eu se forma e se informa sobre esta alteridade irreduzível, insubstituível, interpretada a sua própria maneira e segundo valores morais. Esse pensamento denuncia a suposta homogeneidade idealizada do Eu ou do sujeito, a crença em uma unidade estável, indivisível, que expulsa fora de si toda heterogeneidade, toda disputa. O que se oblitera com esta ilusão é a multiplicidade interior ao indivíduo, um constante devir outro em si na relação com o outro, pois "Eu não estou sozinho comigo mesmo, assim como a um outro, eu não sou apenas um. Um 'eu' não é um átomo indivisível." (DERRIDA, 2001b, p. 184 [tradução nossa]).

No que concerne a relação com o outro - aquele que não somente vem do exterior, de um meio fechado, de uma família, comunidade, cidade, nação ou Estado; aquele que pode ser o bárbaro ou o selvagem, mas também o amigo e o próximo (sendo essa proximidade traduzida frequentemente em termos mais econômicos e bélicos do que culturais) - ela é regida pelo direito do Estado-nação que delimita e normatiza a vinda do outro por uma sistematização das leis da hospitalidade, leis que estipulam as condições e os critérios de aparição e acolhimento do outro que chega. Para dar conta da questão das leis da hospitalidade, Derrida efetua uma desconstrução sobre uma longa herança do pensamento cosmopolita que possui múltiplas filiações e se encontra na encruzilhada de tradições heterogêneas, aonde formam a hegemonia ou o centro de referência ao qual se busca denunciar. Tal herança é aquela de uma politização cosmopolita dos cidadãos do mundo que nos remete a um certo estoicismo grego e à um cristianismo pauliniano, que será transmitido até o iluminismo, onde Kant é o principal herdeiro (DERRIDA, 1997b, p.45-50). É na senda de uma herança da hospitalidade cosmopolita de dupla filiação que determina a vinda do outro no plano jurídico-político, pelo crivo da integridade pela identificação, que Derrida irá interpolar Kant. O pensador alemão sintetiza os elementos que irão influenciar parcialmente ou diretamente o direito internacional, acordos entre Estados, organizações supranacionais tais como a Sociedade de Nações, da posterior ONU e da emergente União Europeia.



Derrida entra em um diálogo profundo com os textos kantianos nesse período. Ele analisa o terceiro artigo definitivo do *Projeto de paz perpétua, um percurso filosófico*, onde Kant fala do direito que tem um estrangeiro de não ser tratado com hostilidade pelo fato de estar fora de seu país. O direito de visita a um outro Estado pertence a todos os seres humanos pois a terra é uma propriedade comum da humanidade e ela se partilha em sociedade de modo igualitário (KANT, 1958, B 39-41). A possibilidade de visita é uma condição do cosmopolitismo para Kant, pois a cultura e a ordem social são o resultado da dialética do antagonismo de nossas tendências: acordo e desacordo (que numa escala entre povos seria da ordem da língua, crenças, costumes, visão de mundo, etc.). O encontro entre povos, numa relação união-desagregação tal como se passa com indivíduos em um mesmo Estado, cria o estímulo do espírito de liberdade que conduz inevitavelmente a formas superiores de desenvolvimento. O conceito ontológico de um plano da natureza anuncia a sentença triunfante do direito no "tribunal da razão": ele não se produz como a imposição exterior de uma obrigação da razão prática, mas como um imperativo racional que lhe é próprio. O direito cosmopolita à hospitalidade universal, como condição à paz perpétua, é compreendido assim como um direito natural, inalienável e indispensável.

Na leitura performativa de Derrida, mais do que mostrar o caráter predominantemente europeu das formulações kantianas, ele ressalta o fato que os "cidadãos do mundo" possuem o direito cosmopolita (*Weltbürgerrecht*) à hospitalidade. Esta, num plano global, deve ser universal e outorgada aos indivíduos enquanto cidadãos, pertencentes a um Estado-nação, o que é implicitamente um condicionamento restritivo para os não-cidadãos. Se o direito de visita a um outro Estado pertence aos cidadãos na medida em que a terra é um bem comum, Derrida acrescenta que o condicionamento à hospitalidade exclui tudo aquilo que se encontra nesta mesma terra e sobre ela (DERRIDA, 1997b, p. 53), seja num plano material, seja no domínio cultural ou linguístico. A hospitalidade condicionada à cidadania é submetida à legislação estatal, às relações interestatais e aos interesses político-economicos do Estado-nação. O *Weltbürgerrecht*, na medida em que condiciona a chegada do outro à cidadania, violenta o que é singular neste estrangeiro recém-chegado, protege contra os "riscos potenciais" que uma vinda indesejável pode provocar e ao mesmo tempo restringe a alteridade, a diferença e a positividade de um devir outro.

Derrida ressalta o avanço notável do cosmopolitismo kantiano ao mesmo tempo em que critica certos postulados e as injustiças que lhes são decorrentes, contextualizando o cenário político internacional aonde ele se encontra. A crise do Estado-nação e do constante retorno do fascismo e do racismo com os quais somos confrontados no momento atual, estão em consonância com a insuficiência da hospitalidade interestatal, com a incapacidade do Estado de assegurar a proteção e a liberdade de seus cidadãos quando não é ela mesmo o motor destas violências. Próximo às análises de Hannah Arendt em *As Origens do Totalitarismo*, Derrida lembra os *Heimatlosen* (DERRIDA, 1997b, p.23-24), aqueles que surgiram durante a primeira guerra mundial, os apátridas, os refugiados, deportados de múltiplas origens para os quais a legislação dos Estados-nações foram insuficiente e que dentro do contexto hodierno de globalização e intensificação dos fluxos migratórios, se tornaram protagonistas de uma ampla crise social em escala global. A hospitalidade cosmopolita é insuficiente quando lida com essa população em termos de integração, naturalização ou de repatriamento.

A vinda inesperada do todo outro, do estrangeiro anônimo (com o duplo sentido que a palavra francesa *étranger* comporta) representa uma modificação essencial do "*chez soi*": o estranho/estrangeiro traz a diferença com a sua chegada em uma nova casa, numa nova família, Estado, nação, língua, religião ou qualquer outra forma identidade. A vinda do outro ameaça todo espírito reativo que deseja manter seu território sob controle, ameaça a deliberação de acolhimento e põem em risco a estabilidade de um espaço ficticiamente homogêneo, a estabilidade da própria ipseidade. O risco de desagregação do corpo social impõe a necessidade de estabelecer critérios que condicionem a vinda desse estranho/estrangeiro, processos de seleção que dão acolhimento a través de um cálculo regulado que busca mensurar o grau de "adaptabilidade" ao estabelecido, neutralização da diferença e de sua singularidade. Toda hospitalidade passa assim por uma certa *hostipitalidade*.

Contra as forças reativas que zelam pelo regime do mesmo, Derrida propõem o imperativo contra intuitivo de uma hospitalidade incondicional. Isto não significa, como uma primeira leitura possa dar a entender, que se trate da simples abertura sem critérios de todas as fronteiras, sejam elas públicas ou privadas, das fronteiras estatais ou dos muros, portas e janelas da casa. No que poderia consistir então um imperativo de hospitalidade que ordena o acolhimento incondicional do todo outro?

A vinda sempre inesperada do todo outro, do estrangeiro absoluto, acarreta a angústia face ao imensurável, ela implica necessariamente uma mudança qualitativa no território e no próprio acolhedor. A hospitalidade incondicional ordena o acolhimento sem critérios daquele que vem: o estrangeiro sem documentos, sem identidade, com dúvida inserção no mercado de trabalho, um potencial "parasita" do Estado de bem estar social. Trata-se de um acolhimento inusitado que não pede provas ou estabelece critérios de reconhecimento, não se verifica a língua, etnia, religião ou capacidade para o trabalho (DERRIDA [et al.], 2001c, p. 116). Anterior às *leis* que condicionam a vinda do outro, esta *lei* da hospitalidade não se encontra num plano ético ou político, ela se posiciona de modo anterior como uma méta-ética ou como uma ultra-ética. Ela dobra a linguagem político-jurídica para deslocar seu centro de referência na direção do outro, ela inventa uma nova língua, uma nova poética da hospitalidade (DERRIDA [et al.], 2001c, p. 116 ; DERRIDA [et al.], 1997d, p. 10).

Mas como acolher um todo outro sem nenhuma garantia, na indeterminação de sua identidade, com o risco potencial de colocar a casa em desordem na medida em que ele pode não respeitar nossas tradições, nossa cultura, as leis instituídas e aqueles que a instituem? Essa hospitalidade acarreta o temor diante de uma imprevisibilidade tão absoluta. Como posso deixar entrar qualquer um na minha casa não como convidado, mas para comigo morar, instituindo suas leis, me impondo seus hábitos, sua religião, sua língua, sem minha permissão, sem meu conhecimento e mesmo subtraindo o que tenho? A hospitalidade incondicional nos pareceria assim não apenas irrealizável, mas impossível. É precisamente na impossibilidade que a hospitalidade incondicional se torna possível. É a través dessa característica paradoxal compartilhada com a desconstrução que a hospitalidade é um limite ou esfera absolutamente necessária ao pensamento. Trata-se de um "pensamento do possível impossível, do possível como impossível, de um possível- impossível que não se deixa mais determinar pela interpretação metafísica da possibilidade ou da virtualidade" (DERRIDA, 2001a, p. 47). Como realizar uma utopia? O que fazer do impossível? Ou melhor, "será que o impossível é possível?" (DERRIDA [et al], 2001c, p. 174-175.) Fazer o possível é nada fazer, nada decidir, seria deixar apenas desenrolar um programa de possíveis. É necessário transgredir as leis que delimitam o campo de possibilidades, transgredir as normas, as condições, os direitos e deveres impostos:

Não há ética, não há responsabilidade moral, como se diz, ou uma decisão ética onde não há mais regras ou normas éticas. Se há regras, uma ética disponível ou um conjunto de regras, nesse caso é suficiente saber quais são as regras e proceder em sua aplicação, e assim, não há mais decisão ética. O paradoxo é que, para haver uma decisão ética, é necessário que não haja mais ética, que não haja mais regras ou normas precedentes. É preciso reinventar cada situação particular ou regras que não existam previamente. (DERRIDA, 2001d [tradução nossa])

Podemos dizer então que a hospitalidade incondicional é um tipo de ideia reguladora no sentido kantiano, que não se realiza, mas que é uma direção a qual devemos tender, um rumo para alcançar formas de organizações políticas mais pacíficas, justas, complexas e eficazes. Tudo isso sem uma concepção teleológica da história, sem um conceito formulado de antemão, pois o conceito ele mesmo está por vir. A hospitalidade para sair de uma abstração, requer a materialização nas instituições (nacionais ou internacionais), no político, jurídico, na família, nação, etc. Para se tornar efetiva; ela requer as leis que a limitam para que ela possa se realizar, afetar e transformar o próprio instituído; portanto elas não se opõem. Da hospitalidade pura, incondicional ou infinita, nós não temos a experiência, mas apenas a catástrofe ordinária que se sofre todos os dias, "pelas pessoas, as nações, as comunidades mesmo as mais acolhedoras, que se protegem pela lei, pelo controle das fronteiras, pelo que se chama de bons modos" (DERRIDA in: FATHY, 1999 [tradução nossa]). Ela não se inscreve nas categorias do direito nem nas convenções jurídicas internacionais, tais como a hospitalidade condicionada ou limitada; mas ela também não as renuncia, ela as reacomoda.

Há uma antinomia entre a *lei* e as *leis* da hospitalidade, aquela que nos apresenta o imperativo de incondicionalidade e a outra que institui estas condições. Trata-se de uma antinomia que não é dialetizável, de uma tensão que não é binária e que inscreve a lei da hospitalidade em um plano precedente às próprias leis. Podemos dizer que há um tipo de simbiose entre estas duas esferas da hospitalidade, uma servindo de direção com o imperativo de sua *lei* e a outra se materializando nas *leis*, i.e. colocando-a em prática. A invenção política que reivindica Derrida se dá, portanto na decisão e na responsabilidade diante do outro, buscando estabelecer uma legislação que minimize os efeitos negativos e maximize o respeito pela alteridade; sempre diante de cada caso concreto e inventando uma melhor legislação, respeitando o princípio de hospitalidade, um princípio que se encontra anteriormente a toda norma ou axioma estabelecido, pois



é uma meta- ética.

É no plano kantiano de uma ideia reguladora como direção e sem conceito de antemão, a promessa de um futuro legível a partir de certos aspectos do presente, tais como a *paz perpétua* (no nosso caso a hospitalidade incondicional), que se vislumbra o perfil do cosmopolitismo por vir. Impulsionado pela sua impossibilidade, ela irá redefinir a própria categoria do político que vai além de sua raiz na *polis*, à soberania do Estado-nação, à figura mesma do Estado e às relações entre cidadãos. A lei da hospitalidade é assim o princípio que transborda o político e o jurídico, não se confunde com eles, ela deve ser ajustada para sair de seus limites estatais e se posicionar em um cosmopolitismo que não sofra com as mesmas insuficiências de perfectibilidade e universalidade. Ela é o motor de uma nova configuração social mais justa e solidária entre os viventes⁷, inspirada por um dos espíritos de Marx.

É nesse espírito, que numa referência à conclusão do célebre *Manifesto*, Derrida vai proclamar: "Cosmopolitas de todos os países, mais um esforço!", um chamado a melhorar a hospitalidade cosmopolita de sua atual insuficiência e injustiça em favor de um cosmopolitismo por vir apoiado numa nova inspiração político-jurídica que ultrapasse os limites estatais. O cosmopolitismo atual é válido mas não dá conta das relações entre os viventes, pois os reduz à cidadania, à regulamentação tal como no caso dos grandes deslocamentos de populações, os *Heimatlosen* das grandes guerras os quais os Estados-nações e suas legislações relegam à marginalidade, tal como a situação atual dos *sans-papier* na Europa. O cosmopolitismo por vir é, pois, sustentado pela nova ética da hospitalidade que não nega sua herança, mas a transgride almejando um pensamento ainda em formação, baseado na ideia de uma nova democracia igualmente por vir.

O cosmopolitismo por vir, construído sobre o princípio da hospitalidade pura, tematiza uma relação entre espaço e direito⁸, um meio que mediatiza e torna favorável o

⁷ Derrida engloba a noção de vivente na de todo outro absoluto, uma alteridade radical que tem em conta igualmente os viventes não-humanos, situando-os fora do fonocentrismo ou logocentrismo numa questão estratégica e crucial para o autor. A exposição desta questão se encontra além dos limites deste artigo, mas pode ser abordada em « violence contre les animaux » in *De quoi demain...* p. 105-127; « L'animal que donc je suis » in: *L'animal autobiographique, autour de Jacques Derrida* (dir. Marie-Louise Mallet), Paris: Galilée, 1999. e « 'Il faut manger' ou le calcul du sujet », Entrevista com Jean-Luc Nancy publicada em *Cahiers Confrontation*, 20, hiver 1989: «Après le sujet qui vient.»

⁸ DAVID, Pascal : "Ses Visages" in : (DERRIDA [et al], 2001c, p. 25)

encontro com o outro, ao qual se reconhece o direito à fala, de abrir as portas e as janelas e de tornar acessível uma sociedade mais solidária. Isso conduz inevitavelmente à uma mediação que em sua intervenção considera o patrimônio do outro (cultural, linguístico, religioso, etc) para que sua voz possa ser escutada em equidade com o instituído, não submetendo-o ao crivo de um centro de referência. Acolher o outro no cosmopolitismo por vir é dar conta de um outro que não renuncia à sua língua e a tudo o que lhe vem junto: a cultura, as normas, as tradições, os costumes, a memória, etc.; mas ao mesmo tempo, que sua vinda respeite e se situe numa mesma igualdade com a língua local, com a cultura local e todo o instituído; não pode haver a imposição de aprendizagem de uma língua local em vistas de uma "futura integração". Trata-se de um impasse de difícil solução, pois a vinda do outro desencadeia um conflito cuja solução mais justa varia diante de cada caso específico. É necessário uma articulação de pontos de vista particulares e universais, entre universalismo e relativismo de modo a dar conta das modalidades concretas de uma política da alteridade⁹.

O que Derrida nos propõem é uma outra concepção de democracia, por vir, condição de um novo cosmopolitismo, invenção de um evento de tradução. Esta nova democracia deverá tematizar as relações descontínuas entre os viventes antes de todo registro identitário e toda fronteira, em suas interações e coabitação em um mesmo território. Ela não sucumbe à homogeneidade fictícia de um *nós* idealmente estabelecido entorno de identidades sempre ambíguas, mas aborda uma nova forma de organização social, cuja instável unidade de uma massa heterogênea de viventes não sofrerão assimetria, pois não há centro regulador. Não se busca com essa democracia uma homogeneização unívoca, mas sim um encontro de aceitação e acordo em uma interação difícil, sem renúncia da diferença e da singularidade. Ela requer uma capacidade de acolhimento, "(...) de uma certa plasticidade nas pessoas que sabem lidar consigo mesmas, que são mais livres e possuem uma boa relação com sua sociedade interior" (DERRIDA [et al], 2001c, p. 172-173 [*tradução nossa*]).

A hospitalidade implica que aquele que recebe aquele que vem sejam capazes de acolher o outro em si, seu próprio Eu estrangeiro, que eles consigam superar seus fantasmas internos e aceitem suas multiplicidades, suas capacidades de tomarem-se outros sublimando os comportamentos xenófobos e anti-

⁹ WIEVIORKA, Michel. "Les difficultés d'une politique de l'altérité" in : (DERRIDA [et al], 2001c, p. 158)

hospitaleiros diante dos outros e de si mesmos:

Para que este espaço democrático se abra, é preciso que cada um dos cidadãos e cidadãs, que cada uma dessas multiplicidades de vozes, sejam na medida do possível liberadas. É preciso que os cidadãos e cidadãs tratem bem dentro de si o problema das vozes, da diferença sexual, dos fantasmas, etc. para poder tratá-los como se deve, fora. Se eu sou tirano dentro de mim, eu terei a tendência de sê-lo fora. É porque a política passa também por uma espécie de autoanálise, por um tipo de experiência de si. Se alguém não trata bem seu inconsciente, se uma autoanálise não está sempre sendo levada a cabo, o exercício da responsabilidade política sofrerá. (DERRIDA in: FATHY, 1999 [tradução nossa])

A multiplicidade ou a pluralidade tematizada por Derrida deve ser considerada a partir da heterogeneidade originária, que é o *ethos* da desconstrução. A operação desconstrutora distingue a incondicionalidade da hospitalidade com a soberania do Estado sem se opor às suas instâncias, assim como ela o faz com o regime discursivo da metafísica ocidental; não se trata de formar pares conceituais binários, mas de romper com a lógica oposicional. É no movimento de retração, se posicionando em um plano anterior à democracia e ao político, ao poder e à *polis*, que a desconstrução buscará depurar esses conceitos. O espaço democrático que Derrida nos apresenta na "democracia por vir" requer uma redefinição da democracia e do político que não seja somente aquela do *demos* e da *polis*, ela não se encontra ligada às suas condições.

A democracia por vir pressupõe uma atitude consigo e com o outro, ela é o resultado do que faço aqui e agora, vem até nós como uma promessa, uma dimensão de um futuro que nunca se faz presente. O *por vir* da democracia não consiste em uma impossibilidade de realização tal como a ideia reguladora kantiana, mas se trata de um norte *indeconstrutível* que nos engaja em suas urgências. A cada configuração do presente, ela tem seus pressupostos, seus axiomas e sua eficácia interrogados; ela requer uma desconstrução infinita, sem síntese, que acompanha seu processo de perfectibilidade, uma postura crítica que se harmoniza com seu movimento orgânico. A operação desconstrutora é pois uma espécie de sentinela da indeconstrutível democracia, ela deve vigiá-la sem cessar, deslocando todo instituído de seu conformismo.

A democracia por vir, assim como a desconstrução, possui como condição de possibilidade a autonomia do pensamento, a livre participação ao espaço público e o exercício do direito incondicional de colocar tudo em questão. O princípio de abertura

como condição da desconstrução e da democracia se confunde com a liberação da multiplicidade de vozes evocada por Derrida, uma abertura ao outro em si e fora de si deve atravessar toda interdição, todo domínio do poder que submeta a pluralidade ou a multiplicidade à hegemonia de um centro de referência (*monolinguismo, falocentrismo, fonocentrismo, soberania do Estado-nação, etc.*).

Derrida não é um relativista que tematiza um multiculturalismo radical, uma ética da hospitalidade incondicional que somente veja positividade na vinda do todo outro. A ética da hospitalidade enquanto motor da democracia por vir se apoia numa desconstrução "mestiça", que vai além da busca pela coexistência pacífica entre culturas heterogêneas e as identidades em um mesmo espaço de coabitação. Derrida denuncia a atitude arrogante das sociedades ditas "progressistas" que abrem suas fronteiras e acolhem o estrangeiro com "tolerância" (mas como vimos, sempre pelo crivo das regras de acolhimento: cidadania, capacidade para o trabalho, assimilação e integração numa cultura local, etc.). O multiculturalismo é reconfigurado pela desconstrução na medida em que retira suas raízes do "contrato social" da "autoctonia", denunciando a ambiguidade de conceitos tais como cultura e identidade. O cosmopolitismo por vir, assim como a democracia por vir devem se distanciar de toda "tolerância" porque embora ela vise a igualdade e a reciprocidade das "identidades culturais" em interação constante, ela se encontra ligada à lógica do mais forte, ao registro onto-teológico da soberania (linguística, subjetiva, sexual, cidadã, cultural, estatal, nacional, etc.), pensando a coexistência em termos de adição, de ser-com, submetendo a multiplicidade a uma fictícia identidade homogênea, una e indivisível.

O cosmopolitismo por vir não consiste em um chamado ao acolhimento incondicional sem precedentes, ela não sugere regras ou leis que devem ser aplicadas, pois em cada caso singular e diante de cada singularidade deve haver uma nova configuração da *lei* de hospitalidade nas *leis*. Não há modelo de hospitalidade, apenas o compromisso de uma depuração que vise melhorar e tornar mais justas as *leis* materializadas. Sobre o cosmopolitismo por vir não temos o conceito, mas compreendemos que ele pode resultar de experiências com o direito internacional, da criação de alternativas políticas do espaço público e de novas relações com nossa herança. A ética da hospitalidade é o motor de um cosmopolitismo por vir sedimentado em uma nova democracia, ela nos ajuda a conceber um outro espaço e um outro direito internacional, um direito à cidade, um espaço que favoreça o encontro e que garanta a

coabitação da massa heterogênea de viventes. A meta-ética da hospitalidade se apresenta como o princípio de manutenção da multiplicidade, preservação da singularidade e da diferença sem apelo a nenhum centro de referência, ela vem como a promessa de uma nova aliança entre os viventes, condição de uma "nova internacional".

Referências bibliográficas

DERRIDA, Jacques, *Positions*, Paris: Minuit, 1972.

_____, *Spectres de Marx*, Paris: Galilée, 1993.

_____, *Marx en jeu*, Paris: Descartes & Cia, 1997 (a).

_____, *Marx & Sons*, Paris: Galilée/Puf, 2002.

_____, *Le monolinguisme de l'autre ou la prothèse d'origine*, Paris: Galilée, 1996.

_____, *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!*, Paris: Galilée, 1997 (b).

_____, *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Paris: Galilée, 1997 (c).

_____, *L'université sans condition*, Paris: Galilée, 2001 (a).

_____; DUFOURMANTELLE, Anne, *De l'hospitalité*, Paris: Calmann-Lévy, 1997 (d).

_____; ROUDINESCO, Elisabeth, *De quoi demain...*, Paris: Fayard/Galilée, 2001 (b).

_____; [et al]. *Autour de Jacques Derrida, De l'hospitalité*, Paris: Éditions la passe du vent, 2001 (c).

_____, "Sur le marxisme, dialogue avec Daniel Bensaïd", In: *Staccato*, programa televisivo da France Culturel, 06/07/1999.

_____, "Je suis en guerre contre moi-même", Entrevista com Jean Birnbaum. Paris: *Le Monde*, 19/08/2004.

_____, "La solidarité des êtres vivants", São Paulo : *Folha de São Paulo*,

43

27/05/2001 (d), caderno Mais !

_____, "Il n'y a pas de culture ni de lien social sans un principe d'hospitalité", Entretien avec Jacques Derrida, Paris : *Le Monde*, 02/12/1997 (e), Cahier: Horizons-entretiens.

_____, *Infine non fu la parola (ghost of marx)*, Parte final d'uma entrevista de Jacques Derrida com Enrico Ghezzi. Disponível em:

http://www.youtube.com/watch?v=KMKIv5_yj6s

KANT, Immanuel, *Zum Ewigen Frieden*, in: Immanuel Kant Werke, Band VI, Wilhelm Weischedel (Hg.), Wiesbaden: Insel Verlag, 1958.

FATHY, Safaa, *D'ailleurs Derrida* [Filme-Documentário], Egito/França: Gloria Films, La Sept Arte. 1999. Produção : Laurent Lavolé et Isabelle Pragier. Formato 4/3 - DVD 9 - 1h08 - Cor. Som.