



PENSAR O ACOLHIMENTO:
UMA LEITURA DA FILOSOFIA DE JACQUES DERRIDA

Pedro Fornaciari Grabois¹

Resumo: O presente artigo pretende fornecer uma abordagem introdutória do pensamento de Jacques Derrida, em seu aspecto ético e político, procurando também relacionar sua filosofia com a de Emmanuel Lévinas. Analisamos noções como hospitalidade, acolhimento, cosmopolitismo, articulando-as em torno da questão filosófica da alteridade, da relação com outrem. Mostramos como a ética é pensada em Derrida a partir de sua leitura de Lévinas e do acontecimento da desconstrução, que se dá enquanto experiência do radicalmente outro, isto é, de outro que já não se refere a uma identidade.

Palavras-chave: acolhimento; desconstrução; ética; hospitalidade.

¹ Estudante da linha de Ética e Filosofia Política do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (PPGFIL-UERJ). E-mail: pedrograbois@gmail.com.

Pretendemos, neste artigo, pensar de forma crítica e problematizadora as relações com os outros em seu aspecto ético e político, a partir da relação entre os pensamentos de Jacques Derrida e Emanuel Lévinas.

Estamos distantes de uma atitude ética individualista, mas estamos longe também de acatar os constrangimentos do poder político, que ligam o indivíduo ao mesmo tempo à sua própria identidade e a um determinado tipo de pertencimento social. É neste sentido que podemos tomar a afirmação de Duque-Estrada:

A argumentação de Derrida nos leva [...] à seguinte proposição: se, por um lado, é fato que toda e qualquer discussão ético-política sempre se dá na ambiência de um suposto “nós” reunidor, congregador, unificador, comunitário, identitário; um “nós” nacional, cultural, linguístico, etc.; por outro lado, é preciso sempre resistir à adesão imediata, não problematizadora, deste “nós”, e abrir um espaço para interrogar “nós quem?”, “quem diz ‘nós?’”, “com base em quê, ou com vistas a quê se diz ‘nós?’”, “quem responde e quem diz o que quanto ao ‘nós?’” etc. Com este tipo de indagação, Derrida não quer ignorar ou invalidar teoricamente qualquer experiência de um “nós”, e muito menos impedir qualquer responsabilidade ética, jurídica ou política. Ao contrário, ele quer pensar a experiência do “nós”, bem como a exigência de responsabilidade intrínseca a esta mesma experiência, *de um outro modo*, para além do paradigma do todo e da reconciliação (DUQUE-ESTRADA, 2008, pp. 21-22).

A título de primeira aproximação do pensamento de Derrida pretende-se, aqui, tão somente apontar algumas questões éticas e políticas por ele abordadas. É possível, por exemplo, encontrar uma espécie de retorno a Kant, uma certa vinculação a seu pensamento que, no entanto, sempre se resguarda de aceitar seus pressupostos ligados aos universais. É preciso, então, deixar claro, que ao contrário de uma ética formal, universal, normativa, etc., Derrida propõe antes uma reflexão filosófica que vem precisamente contestar essa pretensão à universalidade e à necessidade da ética e do pensamento mesmo. Sua perspectiva é, portanto, irreduzível a um sistema, a uma lei geral que pudesse fazer regular os comportamentos

humanos. De certo modo, a caracterização que Derrida faz da ética em Lévinas contribui para qualificar sua própria reflexão:

A Ética, no sentido de Lévinas, é uma Ética sem lei, sem conceito, que só conserva sua pureza, não-violência antes de sua determinação em conceitos e leis. [...] Lévinas não nos quer propor leis ou regras morais, não quer determinar *uma* moral, mas a essência da relação ética em geral (DERRIDA, 2009, p. 158).

O que é característico do pensamento de Derrida é sua forma de operar a partir daquilo que vem sendo chamado de *desconstrução*. Derrida deixa bastante evidente, em suas reflexões, sua preocupação com “uma desconstrução que desejaria, para ser consequente com relação a ela mesma, não permanecer fechada em discursos puramente especulativos, teóricos e acadêmicos” (DERRIDA, 2010, p. 14). Esta desconstrução pretenderia “*mudar* as coisas e intervir de modo eficiente e responsável [...] naquilo que chamamos a cidade, a *pólis* e, mais geralmente, o mundo” (DERRIDA, 2010, p. 14, grifos do autor). Esta mudança não se operaria como uma intervenção calculada, deliberada e estrategicamente controlada, mas antes a partir da “intensificação máxima de uma transformação em curso, a um título que não é o do simples sintoma, nem o de uma simples causa” (DERRIDA, 2010, p. 14).

Derrida defende que “*é preciso*” operar “para além do lugar em que nos encontramos e para além das zonas já identificadas da moral, da política ou do direito, para além da distinção entre o nacional e o internacional, o público e o privado etc.” (DERRIDA, 2010, p. 56). Ao tratar das implicações ético-políticas da desconstrução enquanto acontecimento, Dirce Solis nos lembra de que embora a desconstrução não seja “uma tomada de posição em relação às estruturas político-institucionais, que constituem e regulam nossa prática, nossas competências e nossas performances” (DERRIDA *apud* SOLIS, 2009, p. 47), é preciso uma postura ético-política de “responsabilidade” que, livre dos “códigos tradicionais herdados do político e do ético” (DERRIDA *apud* SOLIS, 2009, p. 47), relacione a desconstrução a uma problemática político-institucional.

Reduzir a justiça a algo calculável poderia ser associado ao erro da filosofia em tentar inserir o Outro na lógica do Mesmo, erro que acaba por levar o pensamento à própria falência. No entanto, como bem observa Rafael Haddock-Lobo,

ainda que falido, o pensamento torna-se uma constante tarefa de, nessa forma sempre injusta, responder a esse chamado de resposta. O que quer dizer que, em sua falibilidade, o pensamento nunca cessa de ser responsável. É-se infinitamente responsável por responder por essa alteridade demandante, que sempre escapa e à qual nunca se fará justiça (HADDOCK-LOBO, 2008, p. 149).

As questões éticas e políticas em Derrida – na verdade toda a sua filosofia – fazem constante referência a uma possibilidade de abertura a uma alteridade radical. É a partir do pensamento da desconstrução que Derrida lida com a alteridade. Ressaltamos que quando se fala de desconstrução em Derrida, não se trata nem de método nem de crítica sistemática. A desconstrução “se pretende afirmativa na medida em que questiona as estruturas binárias de oposição da metafísica ocidental sem, porém, destruí-las” (SOLIS, 2009, p. 40) e acontece como abertura ao outro, ao totalmente outro, como uma certa experiência do impossível, como uma experiência do outro como única invenção possível (DERRIDA, 1987). A questão da hospitalidade, tão importante para Derrida, aparece nesse contexto também, como algo possível a partir de sua “im-possibilidade”. Para Dirce Solis (2009, p. 152), a hospitalidade diz respeito “às diferenças enquanto diferenças. A desconstrução sob esse ponto de vista é uma forma de ‘hospitalidade’, enquanto um acolher, um receber o outro”; é, portanto, uma forma de política. É no âmbito da desconstrução que é preciso, então, compreender a leitura derridiana do pensamento de Emmanuel Lévinas.

Jacques Rolland concorda com a afirmação de Derrida segundo a qual ética e moral não se confundem em Lévinas. A dimensão propriamente ética da pesquisa de Lévinas se afirmaria justamente com a irrupção de outrem (ROLLAND, 1998). A relação ética não se definiria por um “Tu deves”, mas se estabeleceria por um “É preciso”, constituindo-se enquanto

pensamento “daquilo que é” em sua necessidade e não repousando sobre um voluntarismo moral (ROLLAND, 1998, p. 61). A ética, para Lévinas, é a *relação* com o Outro.

Para Lévinas (1998), ter de responder de seu *direito de ser* não se refere à abstração de qualquer lei anônima ou entidade jurídica, mas se dá no *temor por outrem*, isto é, temor por tudo o que o meu existir pode realizar de violência e assassinio, temor que me vem do rosto de outrem, de sua mortalidade. A morte do outro homem, que ele mesmo não pode ver, me coloca em questão, me tornando, em certo sentido, cúmplice de sua morte. A mortalidade de outrem me chama à responsabilidade e é neste sentido que se dá a proximidade do outro. Esta responsabilidade da qual fala Lévinas está para além do que eu posso ter cometido ou não em relação a outrem, ela se dá como se eu me dedicasse ao outro homem antes de me dedicar a mim mesmo ou como se eu tivesse que responder da morte do outro antes de ter que *ser*.

“A proibição de matar – o ‘*tu não matarás*’ em que, diz ele [Lévinas], se concentra ‘toda a Torá’ e ‘*que é significado pelo rosto do outro*’ – é a origem da ética para Lévinas”, escreve Derrida (2008, p. 110). Para Lévinas (1998, p. 98): “a responsabilidade pelo próximo é antes da minha liberdade num passado imemorial – não representável, num passado que não fora jamais presente – mais antigo que toda consciência de...”. Trata-se de uma “responsabilidade pelo próximo, pelo outro homem, pelo estrangeiro” (LÉVINAS, 1998, p. 98) sem culpabilidade e que não é obrigada por nada, isto é, que não apresenta uma causalidade por detrás. Esta responsabilidade é an-árquica, sem origem, refere-se a uma liberdade imemorial mais antiga que o ser, a decisão e os atos.

Ao abordar direta e extensamente a filosofia de Lévinas, Derrida explicita sua preocupação com a seguinte pergunta: “Como interpretar, *em nome* de Lévinas, essa hospitalidade? Como ensaiar isso falando não em seu lugar e nem em seu nome, mas com ele, falando-lhe também, em primeiro lugar escutando-o hoje [?]” (DERRIDA, 2008, p. 36).

Derrida defende que não é possível procurar na *ética da hospitalidade* de Lévinas um fundamento para uma política e um direito que se colocariam “para além do domicílio familiar, no espaço social, nacional, estatal ou estado-nacional” (DERRIDA, 2008, p. 37). Segundo Derrida, não se trata de uma derivação ou de uma fundação de uma política da hospitalidade a partir de “uma ética ou uma filosofia primeira da hospitalidade” (DERRIDA, 2008, p.37). O hiato que há entre ética, por um lado e por outro, o direito e a política – isto é, a impossibilidade de fundar uma política universal a partir de uma ética – apontaria justamente para a necessidade de *pensar diferentemente* o direito e a política. Segundo Derrida (2008, p. 38),

a ausência de um direito ou de uma política, no sentido estreito e determinado destes termos, não passaria de uma ilusão. Para além desta aparência ou desta comodidade, um retorno se imporia às condições da responsabilidade ou da decisão, entre ética, direito e política.

Nesta perspectiva, a hospitalidade, assim como o rosto que acolhe e é acolhido, deve escapar a toda tematização: “essa irredutibilidade ao tema, aquilo que excede a formalização ou a descrição tematizantes, é precisamente o que o rosto tem em comum com a hospitalidade” (DERRIDA, 2008, p. 39). Derrida ressalta que Lévinas não somente distingue a hospitalidade da tematização, mas que este último chega a opor explicitamente uma à outra. Derrida cita Lévinas: “Ela (a intencionalidade, a consciência-de)... é *atenção à palavra* ou *acolhimento do rosto, hospitalidade e não tematização*” (DERRIDA, 2008, p. 40) e, em seguida, comenta:

A palavra “hospitalidade” vem aqui traduzir, levar adiante, re-produzir as duas palavras que a precederam: “atenção” e “acolhimento”. Uma paráfrase interna, também uma espécie de perífrase, uma série de metonímias expressam a hospitalidade, o rosto, o acolhimento: tensão em direção ao outro, intenção atenta, atenção intencional, *sim* ao outro (DERRIDA, 2008, p. 40).

Ainda sobre a questão do acolhimento, Derrida declara: “Se é tão somente o Outro que pode dizer sim, o ‘primeiro’ *sim*, o acolhimento é

sempre o acolhimento *do* outro” (DERRIDA, 2008, p. 42). Mais operatória do que a temática, a noção de acolhimento está ligada a um “receber”, a uma “receptividade do receber como relação ética” (DERRIDA, 2008, p. 43), a um receber ou acolher que “recebe para além da capacidade do eu” (DERRIDA, 2008, p. 43). Segundo Derrida, no pensamento lévinasiano, “o acolhimento acolhe para além dele-mesmo, *deve* na verdade acolher sempre mais do que ele pode acolher” (DERRIDA, 2008, p. 78). Na sequência de sua série de conferências, Derrida faz referência ao que Lévinas entende por terceiro. Para Lévinas, o terceiro seria, ao mesmo tempo, outro que o próximo, um outro próximo, um próximo do outro e não apenas semelhante do próximo. Segundo Derrida (2008, p.46): “a eleidade do terceiro não é nada menos para Lévinas que o começo da justiça, ao mesmo tempo como direito e para além do direito, no direito para além do direito”.

A justiça como questão é a primeira coisa que se coloca a partir da relação entre os homens, diria Lévinas. “O terceiro configura a própria ética [...] é o que impede que se coroe o egoísmo do amor e o que obriga a olhar para o Outro, que não é mais o ‘Tu’, mas o próximo” (HADDOCK-LOBO, 2008, p. 146). “Ele”, a “eleidade” já estaria participando da relação antes mesmo do encontro entre “Eu” e “Tu”. A “eleidade” em Lévinas é a possibilidade da alteridade mesma, da dissimetria absoluta. O Outro, para permanecer Outro, é indizível, intematizável, incompreensível, inapreensível, em uma palavra, não pode ser enclausurado (HADDOCK-LOBO, 2008).

No pensamento lévinasiano, está também presente uma relação entre acolhimento e recolhimento. A intimidade da casa, os lugares da interioridade e do recolhimento são também lugares de acolhimento hospitaleiro. A mulher é indicada como o Outro a partir do qual se dá o acolhimento hospitaleiro por excelência; o recolhimento, a interioridade, a Casa e a habitação remetem assim a uma “alteridade feminina”.

Derrida explica que é a partir da feminilidade que Lévinas

define “o acolhimento por excelência, o acolher ou a acolhida da hospitalidade absoluta, absolutamente originária, pré-originária mesmo”; no ser feminino estaria “a origem pré-ética” de uma “ética emancipada da ontologia” (DERRIDA, 2008, p. 60). Derrida torna ainda mais nítido o que quer dizer: “o acolhimento, origem an-árquica da ética pertence à *‘dimensão de feminilidade’* e não à presença empírica de um ser humano do ‘sexo feminino’” (DERRIDA, 2008, p. 60). Sobre a relação entre a hospitalidade e o feminino, Derrida coroa com a seguinte afirmação:

seríamos assim remetidos a esta implacável lei da hospitalidade: o hospedeiro que recebe (*host*), aquele que acolhe o hóspede, convidado ou recebido (*guest*), o hospedeiro, que se acredita proprietário do lugar, é na verdade um hóspede recebido em sua própria casa. Ele recebe a hospitalidade que ele oferece *na* sua própria casa, ele a recebe *de* sua própria casa – que no fundo não lhe pertence. O hospedeiro como *host* é um *guest*. A habitação se abre ela mesma, a sua “essência” sem essência, como “*terra de asilo*”. O que acolhe é sobretudo acolhido em-si. Aquele que convida é convidado por seu convidado. Aquele que recebe é recebido, ele recebe a hospitalidade naquilo que considera como sua própria casa, até mesmo em sua própria terra. [...] O dono da casa, “o senhor do lugar” já é um hóspede *recebido*, o *guest*, em sua própria casa. Esta precedência absoluta do acolhimento, do acolher ou da acolhida seria precisamente a feminilidade da “Mulher”, a interioridade como feminilidade – e como “alteridade feminina” (DERRIDA, 2008, pp. 57-59).

Hospitalidade supõe a separação radical como experiência da alteridade do outro, como relação ao outro: “a separação que se marca aí é a condição do acolhimento e da hospitalidade oferecida ao outro [assim] não haveria nem acolhimento nem hospitalidade sem esta alteridade radical que supõe ela mesma a separação” (DERRIDA, 2008, p. 111). A “metafísica” em Lévinas, que não se confunde com ontologia, é uma experiência da hospitalidade, é a própria ética como filosofia primeira (DERRIDA, 2008, 64).

Sempre a partir da leitura que Derrida faz de Lévinas, a hospitalidade se coloca não como uma região da ética ou um problema de direito e de política, mas como “a eticidade propriamente dita, o todo e o princípio da

ética” (DERRIDA, 2008, p. 67). Neste sentido, “a hospitalidade não tem contrário algum” (DERRIDA, 2008, p. 67) e fenômenos como alergia, rejeição, xenofobia, a própria guerra e a hostilidade testemunhariam a hospitalidade. “A hospitalidade não é uma interrupção de si?”, provoca o filósofo (DERRIDA, 2008, p. 68). Para compreender algo da ética da hospitalidade é preciso entendê-la como interrupção da fenomenologia tradicional e como interrupção de si por si mesmo como outro. Não se coloca mais apenas o “ser ‘hóspede’” do sujeito em questão, mas também o seu “ser ‘refém’”:

o hóspede é um refém enquanto é um sujeito colocado em questão, obcecado (portanto, sitiado), perseguido, no próprio lugar em que ele tem lugar, lá onde, emigrado, exilado, estrangeiro, hóspede sempre, ele se encontra domiciliado antes de eleger domicílio (DERRIDA, 2008, p. 73).

A interrupção de *si na* fenomenologia *pela* própria fenomenologia traduz-se no que Derrida aponta em Lévinas como um excesso de ética sobre o político, uma ética para-além do político, que é um para além do político *no* político e ainda para além do Estado no Estado², uma transcendência na imanência (DERRIDA, 2008).

Para Derrida, ler Lévinas e compreender suas preocupações éticas, bem como sua crítica a Heidegger que se funda “no fato de que não seriam preocupações menos importantes ou de menor ‘dignidade filosófica’ a vontade de alimentar quem tem fome e vestir quem está nu” (HADDOK-LOBO, 2008, p. 131), torna-se ainda mais importante por causa dos “crimes contra a hospitalidade que sofrem os hóspedes e os reféns de nosso tempo, dia após dia, encarcerados ou expulsos, de campo de concentração em campo de retenção, de fronteira em fronteira, perto ou longe de nós” (DERRIDA, 2008, p. 92). Esta leitura articula-se com um elemento importante que aparece no texto derridiano, qual seja, sua crítica à ideia de tolerância:

² Sobre esta questão cf. o interessante ensaio de Lévinas intitulado “Para além do Estado no Estado” (LÉVINAS, 2002, p. 43-77).

Que um povo, enquanto povo, “*aceite aqueles que vêm instalar-se em seu seio, por mais estranhos que sejam*”, eis a aposta de um engajamento popular e público, uma *res publica* política que não se reduz a uma “tolerância”, a menos que esta tolerância não exija de si mesma a afirmação de um “amor” sem medida (DERRIDA, 2008, p. 92).

Portanto, segundo a perspectiva derridiana, “é preciso acolher o outro em sua alteridade, sem esperar, e, portanto não se deter para reconhecer seus predicados reais”, não podendo haver “hospitalidade sem essa implicação da espectralidade”, considerando que “a espectralidade não é nada, ela excede e, portanto, desconstrói todas as oposições ontológicas, o ser e o nada, a vida e a morte” (DERRIDA, 2008, p. 131).

Fernanda Bernardo, ao tratar da relação entre o pensamento de Lévinas e o de Derrida, resume de forma bastante interessante:

ninguém melhor do que Derrida nos terá feito compreender que a ética levinasiana – cuja estrutura se manifesta precisamente no contato como *modus* da proximidade, da sensibilidade, da significação, do Dizer, da vulnerabilidade e da responsabilidade, – a ‘ética’ que falta e uma ‘ética’ sempre em falta, uma ‘ética’ entendida como “relação metafísica” ou como “relação sem relação” ao outro, é impossível. Que ela não é possível senão como impossível. E que assim *deve ser*. E que im-possível *é preciso*, e absolutamente, que ela seja (BERNARDO, 2008, pp.168-169).

No texto *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!* – originalmente proferido em forma de conferência no primeiro congresso sobre a questão das cidades-refúgio do Conselho de Escritores da Europa em 1996, em Strasbourg –, encontramos mais uma vez importantes reflexões de Derrida sobre a questão da hospitalidade. O filósofo franco-argelino começa sua reflexão se perguntando se é possível na atualidade uma distinção decisiva entre as duas formas da *polis* que são a Cidade [*la Ville*] e o Estado (DERRIDA, 1997). Derrida demarca sua preocupação com o estrangeiro em geral, o imigrante, o exilado, o refugiado, o deportado, o sem-pátria, ou a pessoa deslocada de sua terra, numa tentativa de empreender uma reflexão teórica indissociável de iniciativas práticas que têm por objetivo

repensar a política da hospitalidade não mais a partir de uma centralidade da figura do Estado, mas a partir da Cidade.

Na perspectiva derridiana, as cidades-refúgio podem mudar a direção da política dos Estados, transformar e refundar as modalidades de pertencimento da cidade ao Estado. Derrida toma a cidade como referência, esperando de uma nova figura desta aquilo que ele quase renuncia esperar do Estado e se pergunta se a Cidade – o direito das cidades, uma nova soberania das cidades – abriria um espaço original que o direito internacional entre os Estados falhou em abrir. Ele afirma que sua ambição última, que dá sentido a seu projeto, não é tomar simplesmente aquilo que denominou de “cidade-refúgio” por um dispositivo de novos atributos ou de novos poderes ou ainda de novos predicados que seriam acrescidos a um conceito clássico e inalterado da cidade. Derrida diz antes sonhar com um outro conceito, com um outro direito, com uma outra política da cidade (DERRIDA, 1997)³.

A hospitalidade das cidades levanta a seguinte questão: uma cidade pode elevar-se acima dos Estados-nação no sentido de oferecer hospitalidade e refúgio constituindo-se enquanto cidade franca (*ville franche*)? Ao pensar essa questão do acolhimento do estrangeiro, Derrida denuncia que, embora a França desde sua Revolução tenha se mostrado mais aberta aos refugiados políticos que outros países europeus, nem sempre as motivações desta hospitalidade são de fato éticas, sendo sempre possível perceber

uma lacuna considerável entre a generosidade dos grandes princípios de direito de asilo herdados das Luzes ou da Revolução francesa, e de outro lado, a realidade histórica ou a implementação efetiva desses princípios (DERRIDA, 1997, p. 30).

A tradição jurídica permaneceria mesquinha e restritiva por ser

³ Não nos detivemos, no presente artigo, em um aspecto interessante de seu pensamento que é o da referência ao “espírito das Luzes” e a Kant, que procurou compreender o direito cosmopolítico como estando restrito às condições da hospitalidade universal, que, por sua vez, apresentaria ela mesma alguns limites.

comandada por um interesse demográfico-econômico do Estado-nação que acolhe e dá asilo, fazendo-se necessário prestar atenção sem cessar nas distinções entre o estatuto do refugiado, do imigrante político e do imigrante em geral, ainda mais num tempo em que a fronteira entre o econômico e o político se apresenta de forma tão problemática. Sem pretender o fim da instituição policial, Derrida denuncia, fazendo referência ao texto de Benjamin intitulado *Zur Kritik der Gewalt* (*Para uma crítica da violência*), o caráter onipresente e espectral da polícia nos Estados ditos civilizados no momento em que esta faz a lei no lugar de contentar-se em aplicá-la ou fazer-se observar. Derrida pretende, assim, levantar a questão dos limites da competência policial e das condições na qual esta se exerce, sobretudo quanto aos estrangeiros (DERRIDA, 1997). A referência a uma espécie de soberania da cidade na tradição medieval é também importante para Derrida. A cidade

podia ela mesma tomar decisões a respeito das leis da hospitalidade, dos artigos de lei determinados, plurais e restritivos, portanto, pelos quais ela compreendia condicionar. A grande Lei da hospitalidade, esta Lei, ao mesmo tempo, incondicional, singular e universal, que ordenaria abrir as portas a cada um e a cada uma, a todo outro, a todo aquele que chega, sem questão, sem nem mesmo identificação, de onde quer que venha e quem quer que seja (DERRIDA, 1997, p. 46).

A intenção do presente texto foi a de apresentar, ainda que de forma breve, algumas questões presentes na filosofia de Derrida, sobretudo em suas reflexões explicitamente éticas. Escolheu-se aqui mostrar a importância de Lévinas para Derrida, apontando a relação entre as preocupações éticas de cada um.

A partir de todos os pontos acima elencados, é possível perceber a grande contribuição do pensamento de Jacques Derrida para uma reflexão crítica sobre a atualidade e sobre os problemas concretos de injustiça e negação de direitos. Para ficarmos apenas com um exemplo, pensemos na negação do acolhimento vivido pelas grandes cidades.

Basta olhar, ainda que de forma bastante imediata, para situações como as que a cidade do Rio de Janeiro passa hoje, para perceber o quanto as medidas tomadas para promover um suposto “acolhimento do estrangeiro” – medidas estas tomadas em função dos mega-eventos esportivos que terão lugar nos próximos anos – acabam ocasionando, em contrapartida, o não-acolhimento de muitos habitantes da própria cidade, que ao serem brutalmente removidos de suas próprias casas para dar lugar a supostas melhorias na mobilidade urbana, veem um de seus direitos mais fundamentais – o direito à habitação – comprometido.

A ética de Derrida relaciona-se, portanto, a estas e outras questões da atualidade, questões relativas a uma *justiça por vir*⁴, questões relativas à possibilidade da justiça a partir de sua im-possibilidade:

“Talvez”, é preciso sempre dizer *talvez* quanto à justiça. Há um porvir para a justiça, e só há justiça na medida em que seja possível o acontecimento que, como acontecimento, excede ao cálculo, às regras, aos programas, às antecipações etc. A justiça como experiência da alteridade absoluta, é inapresentável, mas é a chance do acontecimento e a condição da história. [...] Esse excesso de justiça sobre o direito e sobre o cálculo, esse transbordamento do inapresentável sobre o determinável, não pode e não deve servir de alibi para ausentar-se das lutas jurídico-políticas, no interior de uma instituição ou de um Estado, entre instituições e entre Estados (DERRIDA, 2010, p. 55).

Résumé: Cet article se propose d'introduire la pensée de Jacques Derrida, dans son aspect éthique et politique, en cherchant aussi à lier sa philosophie avec celle d'Emmanuel Lévinas. Nous présentons et analysons des notions comme “hospitalité”, “accueil”, “cosmopolitisme”, parmi d'autres, en les articulant autour de la question philosophique de l'altérité, de la relation avec autrui. Nous essayons de montrer comment l'éthique élaborer en Derrida, dès sa lecture de Lévinas et penser a partir de l'événement de la

⁴ Esta *justiça por vir* difere de uma justiça futura. O *por vir* desta justiça pode ser compreendido como a promessa de algo que nunca irá se concretizar nisto que concebemos como justiça. Esta justiça, pensada a partir do acontecimento e da desconstrução, requeria uma pesquisa própria.

déconstruction, se réalise à titre d'expérience du "radicalment autre", c'est à dire, d'un autre qui ne se réfère plus à une identité.

Mots-clés: accueil; déconstruction; éthique; hospitalité.

Referências

BERNARDO, Fernanda. Lévinas e Derrida: ponto(s) de (não)-contato. In: DUQUE-ESTRADA, P. C. (org.) *Espectros de Derrida*. Rio de Janeiro: NAU Editora/Ed. PUC-Rio, 2008, pp. 157-211.

DERRIDA, J. Du droit à la philosophie. Paris: Galilée, 1990, p. 424. *apud* SOLIS, D. E. N. *Desconstrução e arquitetura: uma abordagem a partir de Jacques Derrida*. Rio de Janeiro: Uapê/Sociedade de Estudos e Atividades Filosóficas, 2009, p. 47.

_____. *Psyché: inventions de l'autre*. Paris: Galilée, 1987.

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

_____. *O animal que logo sou (A seguir)*. Trad. Fábio Landa. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

_____. *Adens a Emmanuel Lévinas*. Trad. Fábio Landa. São Paulo: Perspectiva, 2008.

_____. Violência e metafísica: ensaio sobre o pensamento de Emmanuel Lévinas. In: DERRIDA, J. *A escritura e a diferença*. Trad. Maria B. M. Nizza, Pedro Leite Lopes e Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2009, pp. 111-225.

_____. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. de Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

DUQUE-ESTRADA, P. C. Sobretudo... o perdão (im)possibilidade, alteridade e afirmação. In: DUQUE-ESTRADA, P. C. (org.) *Espectros de Derrida*. Rio de Janeiro: NAU Editora/Ed. PUC-Rio, 2008, pp. 13-38.

FOUCAULT, M. *Le gouvernement de soi et des autres*. Paris: Seuil/Gallimard, 2008.

HADDOCK-LOBO, R. Percursos do outro: ontologia, ética e desconstrução. In: DUQUE-ESTRADA, P. C. (org.) *Espectros de Derrida*. Rio de Janeiro: NAU Editora/Ed. PUC-Rio, 2008, pp. 121-154.

LÉVINAS, E. *Éthique comme philosophie première*. Paris: Éditions Payot et Rivages, 1998.

_____. Para além do Estado no Estado. In: LÉVINAS, E. *Novas interpretações talmúdicas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002, pp. 43-77.

ROLLAND, J. Préface: surenchère de l'éthique. In: LÉVINAS, E. *Éthique comme philosophie première*. Paris: Éditions Payot et Rivages, 1998, pp. 7-63.

SOLIS, Dirce Eleonora Nigro. *Desconstrução e arquitetura: uma abordagem a partir de Jacques Derrida*. Rio de Janeiro: Uapê/Sociedade de Estudos e Atividades Filosóficas, 2009.