

POR UM NOVO ESPÍRITO *ALTER-MUNDIALISTA* (I)  
DO *COSMOPOLITISMO* (KANT)  
À «*NOVA INTERNACIONAL*» (DERRIDA)  
FOR A NEW ALTER-MONDIALIST SPIRIT (I)  
FROM COSMOPOLITISM (KANT)  
TO THE «NEW INTERNATIONAL» (DERRIDA)

FERNANDA BERNARDO<sup>1</sup>

**Abstract:** In its general outline, this text began by informing a lecture given at the IX ECATI Cycle under the title of *The Constellation of the Planetarium*. It was then a matter of stating how the *cosmopolitanism* rethought by Jacques Derrida really tries to respond, in a bold and just way, to the demand to “think under the mode of the constellation” (cf. W. Benjamin), at the same time emphasizing the implications of this demand at the level of the political and the instituted.

Now improved and more substantiated, this text attempts to show, by highlighting not only the inestimable legacy but also their limits, the powerlessness and the serious deficiencies of *cosmopolitanism* – its main theoretical philosophical presuppositions of metaphysical nature – how Jacques Derrida re-thinks it in terms of *altermondialisation to come*.

**Keywords:** Benjamin, Derrida, Citizenship, Cosmopolitanism, Justice, Ethics of hospitality, New International, *Alter-mondialisation*.

**Resumo:** Este texto começou por estruturar uma conferência proferida no IX Ciclo ECATI sob o título *A Constelação do Planetário* – estava em questão referir como o *cosmopolitismo* repensado por Jacques Derrida tenta responder à exigência de se «pensar sob o modo da constelação» (cf. W. Benjamin), salientando as implicações desta exigência

**Résumé:** Plus brève, ce texte a commencé par structurer une conférence proférée au IX Cycle ECATI intitulé *La Constellation du Planétaire* – il était alors question de montrer comment le *cosmopolitique* repensé par Jacques Derrida essaye de répondre à cette exigence de «penser à la façon de la constellation» (cf. W. Benjamin), tout en re-

---

<sup>1</sup> Professora de Filosofia na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.  
Email: [fernandabern@gmail.com](mailto:fernandabern@gmail.com) ORCID: 0000-0002-7949-3762

no plano do instituído. Desenvolvido e fundamentado, este texto tenta agora mostrar como, salientando os limites, as impotências e as graves deficiências do *cosmopolitismo*, a partir do levantamento dos seus pressupostos teórico-filosóficos de índole metafísica, Jacques Derrida o re-pensa em termos de *alter-mundialização por vir*.

**Palavras-chave:** Benjamin, Derrida, cidadania, cosmopolitismo, justiça, ética da hospitalidade, nova Internacional, alter-mundialização.

levant les implications de cette exigence dans le registre de l'institué.

Développé et dûment fondé, ce texte essaye maintenant de montrer comment, tout en relevant les limites, les impuissances et les graves déficiences du cosmopolitisme, à partir du prélèvement de ses présupposés théorico-philosophiques de nature métaphysique, Jacques Derrida le re-pense en termes d'*alter-mondialisation à-venir*.

**Mots-clés:** Benjamin, Derrida, Citoyenneté, cosmopolitisme, justice, éthique de l'hospitalité, nouvelle Internationale, alter-mondialisation.

## 1. Preliminar – Cosmopolitas, *mais um esforço!*

“É preciso «relevar» («*aufheben*») o cosmopolítico<sup>2</sup>”

No *terminus* de uma pequena obra com um título de ressonância algo panfletária, *Cosmopolitas de todos os países, mais um esforço!*<sup>3</sup> (1997), Jacques Derrida (1930-2004) avança a seguinte hipótese: “uma certa ideia do cosmopolitismo, *uma outra*, não chegou talvez ainda” ou, se chegou, “não se reconheceu talvez ainda”<sup>4</sup>.

Começemos, então, por perguntar: com que outra e nova ideia de cosmopolitismo sonha Derrida? E como é que, com esta outra e nova ideia de cosmopolitismo, o filósofo não só nos propõe re-pensar diferentemente o cosmopolitismo e o espírito das suas Luzes, como apela – aliás à semelhança, nomeadamente, de Emmanuel Lévinas<sup>5</sup> e de Miguel Abensour<sup>6</sup> – ao re-pensar

<sup>2</sup> J. Derrida, *Aprender finalmente a viver*, 47.

<sup>3</sup> Jacques Derrida, *Cosmopolitas de todos os países, mais um esforço!*, tr. Fernanda Bernardo (Coimbra: MinervaCoimbra, 2001).

<sup>4</sup> Derrida, *Cosmopolitas de todos os países, mais um esforço!*, 58.

<sup>5</sup> Lévinas re-pensa o político a partir do primado da sua meta-ética pensada como in-interrupta relação de interrupção ao outro homem ou como “o humano enquanto humano” cf. *Politique après!* (in E. Lévinas, *L’Au-delà du verset* (Paris: Minuit, 1982, p. 221-228)). É precisamente este primado que desenha o que Miguel Abensour designará pela *extravagante hipótese de Emmanuel Lévinas* relativamente ao político, cf. M. Abensour, «L’extravagante hypothèse» in *Rue Descartes/19, Emmanuel Lévinas*, PUF, fev. 1998, 55-84.

<sup>6</sup> Como M. Abensour o confessa a Michel Enaudeau (in *La communauté politique des*

do político e do próprio político à escala mundial, re-pensando no mesmo lance a dita “mundialização” para além do seu actual registo capitalista?

“Mundialização” que, notemo-lo já também, Derrida faz questão de distinguir de “globalização” [“*globalization*”, “*Globalisierung*”] a fim de, no corpo da própria palavra, salvaguardar a (fundamental) referência ao mundo<sup>7</sup>, que aponta para uma longa história – a da tradição abraâmica (judaico-cristã-islâmica) na qual a *questão do mundo* é indissociável da *questão do homem*, do *próprio*, da *propriedade*, da vida e da *dignidade* do homem, e portanto da *questão do animal* –; e “mundialização” que, para além da sua recorrente e sempre interessada celebração ou diabolização<sup>8</sup>, o filósofo pensa em termos de “alter-mundialização” *por vir* – era justamente no seu *por vir* que, em 2004, o filósofo depositava a sua esperança para o advento de uma política, enfim, inspirada e firmada na *incondicionalidade* de um *antes* e de um *para além* do político, do soberano ou do “animal político” (*polis*, *bio politikos* ou *zôon politikon*, *politeia*): a *incondicionalidade* de um *antes* e de um *para além* que, desenhando a hiper-radicalidade (meta-onto-fenomenológica da Desconstrução como idioma filosófico<sup>9</sup>, configura, para Jacques Derrida, o *tempo* (a que chamará *messiânico*) e o *lugar sem lugar* (a que

---

“*tous uns*” (Paris: Les Belles Lettres, 2014), a sua grande preocupação era a de re-pensar a filosofia política repensando o *político para além* da *questão da ordem*, substituindo, na linha de Pierre Leroux, a *associação à dominação*, de índole lupina: “O que me atormenta”, confessa o filósofo na p. 100, “é a procura utópica de uma outra forma de política. [...] Com efeito, se tiver em consideração as grandes utopias do séc. XIX, trate-se ele de Saint-Simon, de Fourier ou de Owen, elas têm em comum relevar explicitamente de um pensamento do liame e de descobrir ou de redescobrir a via da associação ou da atração”.

<sup>7</sup> “Eu mantenho a palavra francesa de “mondialisation” [“mundialização”] para “*globalization*” [“globalização”] ou “*Globalisierung*” a fim de manter a referência a um “mundo” (*world*, *Welt*, *mundus*), que não é nem o globo, nem o *cosmos*, nem o universo.”), J. Derrida, *L’université sans condition* (Paris: Galilée, 2001), 12-13.

Daí a nossa reserva profundamente crítica à nota 22 (p. 196) da tradução portuguesa da obra intitulada em francês *Le “concept” du 11 septembre* (Paris: Galilée, 2003) – uma tradução feita a partir da edição americana do livro de Giovanna Borradori com o título bombástico de *Philosophy in a time of terror* (Chicago: University of Chicago, 2003): nota que diz que «“mondialisation” foi por vezes traduzida aqui como “globalização”», cf. G. Borradori, *Filosofia em tempo de terror; Entrevistas com Jurgen Habermas e Jacques Derrida*, tr. Jorge Pinho (Porto: Campo das Letras, 2004), p. 196, nota 22. Esta opção de tradução é, para nós, impensável, quer de um ponto de vista teórico-filosófico, quer mesmo do ponto de vista da própria concepção e prática de tradução.

<sup>8</sup> J. Derrida, *Spectres de Marx* (Paris: Galilée, 1993), 129, 141.

<sup>9</sup> Para a “*hiperbolite*” que dita e magnetiza o “pas au-delà” da Desconstrução derridiana, veja-se J. Derrida, *O Monolingüismo do outro* [tr. Fernanda Bernardo (Belo Horizonte: Chão da Feira, 2016), 80-82].

chamará *khôra*) do *espírito* da indignação<sup>10</sup>, da resistência, da dissidência, da esperança, do novo e da justiça. O lugar, o tempo e o modo de uma *justiça*, distinta do Direito, isto é, da legalidade normativa, pensada como abertura, como heterológica “abertura ao porvir ou à vinda do outro”<sup>11</sup>: “Creio muito na alter-mundialização”, dizia então Derrida. E precisava:

Não nas formas que ela toma actualmente, frequentemente confusas e heterogêneas. Mas, no futuro, assim o creio, as decisões tomar-se-ão a partir daí – os Estados-Nações hegemónicos e as organizações que deles dependem (nomeadamente as «cimeiras» económicas e monetárias) deverão ter em conta esta força. Os partidos políticos, tais como actualmente existem [...], são incapazes de integrar um discurso alter-mundialista. [...] Nada tenho contra os partidos, são precisos partidos. Mas a ideia de que os partidos, quaisquer que sejam, vão determinar a política acabou. A nova força a que aludimos é sem partido, atravessa todo o campo social, também não pertence a uma classe social, todos os tipos de trabalhadores nela se encontram<sup>12</sup>.

E, no discurso proferido a 8 de Maio de 2004 no âmbito dos festejos dos 50 anos do *Le Monde Diplomatique*, o filósofo voltava a reiterar a sua confiança nos

jovens movimentos altermundialistas. Por muito heterogêneos, e por vezes confusos, que, por vezes, possam ainda parecer, dizia, estes novos agrupamentos altermundialistas representam, a meus olhos, a única força fiável e digna de porvir<sup>13</sup>.

De facto, aos olhos do filósofo, só uma nova e diferente concepção da política e da democracia são passíveis de configurar a *promessa* de um exigente e justo repensar das instituições internacionais e do direito internacional capaz de vir a combater ou a reorientar as instâncias que hoje em dia inspeccionam e regem o processo ambíguo da dita mundialização em curso: o G7 ou o G20, o BM, o FMI, a OCDE, a OMC, etc., que são hoje o rosto do grande mercado mundial totalitário.

Facto que evidencia três coisas, que me apraz começar também por salientar – a saber, 1.) o liame íntimo existente entre filosofia e política, entre questionamento filosófico e questionamento político; 2.) a indissociabilidade entre saber e acção, entre saber e fazer, entre um saber teórico e uma competência técnica – liames hoje em dia algo esquecidos, ou ignorados –, 3.)

<sup>10</sup> Cf. Stéphane Hessel, *Indignez vous!* (Paris: Indigène éditions, 2010).

<sup>11</sup> J. Derrida, *Foi et Savoir* (Paris: Seuil, 2000), 30.

<sup>12</sup> J. Derrida, “Si je peux faire plus qu’une phrase...” in *Inrock*, 2004, n.º 435, 25.

<sup>13</sup> <http://www.monde-diplomatique.fr/2004/11/Derrida/11677>.

o alcance hiper-político do pensamento desconstrutivo ou do pensamento em sede desconstrutiva: um alcance que leva Derrida<sup>14</sup> a negar, reiteradamente, a existência de qualquer “*political turn*” (ou “*ethical turn*”) no seu pensamento e a reafirmar a omnipresença, desde sempre nele, de um pensamento e de uma atitude políticos – omnipresença detectável através das premissas que caracterizam o idioma filosófico da *différance* ou do *rastro*: a saber, tempo (*messiânico*), espaço (*khora*) e linguagem como *arqui-escrita*. Premissas de onde irrompem os *incondicionais* ou os *impossíveis* da Desconstrução derridiana, nomeadamente a hospitalidade e a justiça que, sobretudo, nos interessam aqui na abordagem da problemática do cosmopolitismo.

Solicitada a falar aqui\* de *cosmopolitismo* na óptica da Desconstrução derridiana, proponho-me tentar mostrar como esta, na sua condição de *idioma filosófico* (da *différance*), re-pensa, isto é, desconstrói a velhíssima e mui venerável tradição do *cosmopolitismo*, isto é, da ideia de uma suposta *comunidade fraterna de livres cidadãos do mundo*<sup>15</sup>, re(e)levando-a<sup>16</sup>, re-elaborando-a, re-inventando-a e apelando à sua re-invenção em termos de “*nova Internacional democrática*”<sup>17</sup>, que o mesmo é dizer, em termos de “*alter-mundialização*” – reelaboração e re-invenção que configuram, precisamente, o *esforço* (teórico e performativo) solicitado por Jacques Derrida aos *cosmopolitas de todos os países* para pensarem e tentarem implementar uma *outra ideia* de cosmopolitismo (à luz de uma outra e mais elevada ideia de *hospitalidade* e de *justiça*, como veremos, bem como à luz de um outro pensamento do mundo, da cidadania, do político (*polis*), da soberania, da comunidade, da emancipação, da revolução, da democracia e do direito internacional) na esperança de, lucidamente, assim se lograr caminhar para a implementação de uma novíssima<sup>18</sup> “*nova ordem mundial*”.

<sup>14</sup> Veja-se, nomeadamente, J. Derrida, “La vérité blessante” in revue *Europe*, Jacques Derrida, nº 901, mai 2004, 11-14.

\* Nos seus traços gerais, este texto começou por estruturar uma conferência que fui convidada a proferir, a 27 de Março de 2019, no IX Ciclo ECATI/Museu Berardo: *A Constelação do Planetário*.

<sup>15</sup> Cf. Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, II, E: *Du caractère de l'espèce*, tr. fr. Michel Foucault (Paris: Garnier-Flammarion, 1993), 171.

<sup>16</sup> “É preciso «relevar» (*aufheben*) o cosmopolítico”, J. Derrida, *Aprender finalmente a viver*, tr. Fernanda Bernardo (Coimbra: Ariadne ed., 2005), 47.

<sup>17</sup> Cf. J. Derrida, *Spectres de Marx*, 139-142.

<sup>18</sup> E uma *novíssima* “*nova ordem mundial*” para a demarcar da insistentemente proclamada, desde os anos 90, pelas cimeiras da OMC, do G 7 ao G 20 e do FMI, e celebrada, com grande furor, pela proclamação apocalíptica do “fim da história” por F. Fukuyama, *The end of history and the last man* (New York: The Free Press, 1992), “a mais bela vitrine ideológica do capitalismo vencedor numa democracia liberal enfim chegada à plenitude do seu ideal”, J. Derrida, *Spectres de Marx*, 98.

De uma *novíssima* “nova ordem mundial” *para além* da ordem (mundial do mercado totalitário) regida, como ela é hoje em dia, pelas “sinistras iniciais” de OCDE, de OMC, de FMI, de BM, de G7 ou G20 ..., a fim de que uma “alter-mundialização” digna do nome se anuncie, enfim, *talvez* como possível. Porque, como Derrida o diagnosticava já em 1993, em *Spectres de Marx*,

o mundo vai mal. [...] O mundo vai muito mal [...] Nunca a violência, a desigualdade, a exclusão, a fome e, portanto, a opressão económica afectaram tantos seres humanos na história da terra e da humanidade<sup>19</sup>.

E Derrida não estava, obviamente, sozinho no seu sombrio diagnóstico – a urgência do apelo a uma outra “nova ordem mundial”, a uma *outra* mundialização, a um *outro* mundo, portanto – que não o da mundialização “da guerra económica”<sup>20</sup> do capitalismo tele-tecno-científico actualmente existente idealizada em “modelo da concorrência”, como Marc Guillaume o designa –, parece-nos igualmente subscrita pela Resolução 70/1 da Assembleia Geral da ONU (datada de 21 Out. 2015) sob o lema de *Transformar o nosso mundo*.

E uma *nova* “nova ordem mundial” que, tanto no entender de Federico Mayor, director-geral da UNESCO (entre 1987 e 1999), como no de Jérôme Bindé<sup>21</sup>, requereria a construção de um “novo contrato mundial”<sup>22</sup> assente em 4 pilares fundamentais: a saber, um *novo contrato social*, um *novo contrato ambiental*, um *novo contrato cultural* e um *novo contrato ético*.

<sup>19</sup> J. Derrida, *Spectres de Marx*, 129.

<sup>20</sup> Sendo a “dívida externa” um índice metonímico desta “guerra económica” e do (mau) estado do mundo e, particularmente, do (mau) estado da União Europeia e, nesta, dos países do sul, onde, no dizer de Thomas Piketty, “Com toda a lógica, a contrapartida à perda de soberania monetária deveria ser o acesso a uma dívida pública securitizada e com taxas baixas e previsíveis”. E o economista acrescenta: “Só uma assumpção comum das dívidas públicas da zona euro, ou pelo menos dos países que, no seu seio, o desejem, permitiria sair destas contradições”, Th. Piketty, *Le capital au XXI siècle* (Paris: Seuil, 2013), 915. Derrida, por sua vez, via na “dívida externa” uma nova forma de escravatura: “todas as questões da democracia, do discurso universal sobre os direitos do homem, do porvir da humanidade, etc., não darão lugar senão a alibis formais, bem-pensantes e hipócritas, enquanto a “Dívida externa” não for frontalmente tratada, de forma responsável, consequente e tão sistematicamente quanto possível. Sob este nome ou sob esta figura emblemática, trata-se do interesse, e em primeiro lugar do interesse do capital em geral, de um interesse que, na ordem do mundo hoje, a saber, do mercado mundial, mantém uma massa da humanidade sob o seu jugo e numa nova forma de escravatura”, J. Derrida, *Spectres de Marx*, 155.

<sup>21</sup> Cf. J. Bindé, “Introduction générale” a colectivo, *Où vont les valeurs?* (Paris: Ed. UNESCO/Albin Michel, 2004), 19.

<sup>22</sup> Federico Mayor, *Un monde nouveau*, com Jérôme Bindé (Paris: Odile Jacob/Unesco, 1999).

São essencialmente duas as coisas que, sob este título, *Por um novo espírito alter-mundialista*, eu gostaria de tentar mostrar aqui – *uma primeira* que, se Derrida não estava, obviamente, sozinho nem no diagnóstico sombrio da nossa contemporaneidade nem no seu apelo à urgente necessidade de repensar o político à escala mundial para, pelo menos, se sonhar com a reconstrução de uma nova ordem mundial para um “bem vivermos-juntos no mundo”, a verdade é que a sua posição nos parece não só a mais radical, subtil, exigente e corajosa como também a mais lúcida e a mais justa. Radicalidade, coragem, lucidez, subtilidade, complexidade, exigência e justiça que, a meus olhos, caracterizam o seu idioma filosófico. *Uma segunda* coisa que, sob este título, *Por um novo espírito alter-mundialista*, eu gostaria de tentar mostrar aqui é que o *esforço* solicitado por Derrida ao *cosmopolitismo* – *Cosmopolitas de todos os países, mais um esforço!* –, com o intuito de, sem irenismo nem utopismo metafísico, sonhar com um novo cosmopolitismo e, por conseguinte, com a implementação efectiva de uma *novíssima* “nova ordem mundial” através da implementação de um “*novo contrato mundial*”<sup>23</sup> capaz de, urgente e maximamente, tentar responder aos grandes e desesperantes desafios do novo milénio em curso – assim respondendo também responsavelmente pelo próprio *futuro da humanidade, da vida e do planeta* –, implica que este “*novo contrato mundial*” se faça por sob o ditame da primazia do que Mayor e Bindé designam por *novo «contrato» ético* e Derrida por *hiper-ética*<sup>24</sup> ou *justiça*.

Este “contrato” – que, relendo e repensando Heidegger, em *Vadios* (2003) e em “Auto-immunités, suicides réels et symboliques” (2001), Derrida também designará por “*deus por-vir*” [«*dieu à-venir*»] – *deveria* ser o *meridiano po-ético* para ditar ou inspirar, re-elaborar e vigiar a própria instituição dos outros “contratos” em questão para uma outra mundialização do mundo – a saber, o ecológico-ambiental, o cultural e o social. Ou seja, estes *deveriam ser inspirados ou como que deduzidos* da exigente performatividade do “novo contrato ético” ou da justiça: mas isto também, salientamos, à luz de uma nova e exigente concepção da própria “ética” – uma “ética” não

---

<sup>23</sup> Um “*novo contrato mundial*” que, para Derrida, deveria compreender a *abolição incondicional universal* da pena de morte, signo maior do registo onto-teológico da soberania: “Com outras associações internacionais, com o Parlamento Internacional de Escritores, de que tenho a honra de fazer parte, em nome destas instituições, pois, e em meu nome pessoal, peço que esta questão da pena de morte seja inscrita sob a forma de um apelo solene em todo o texto sobre um novo “contrato mundial”, J. Derrida, “La mondialisation, la paix et la cosmopolitique” em colectivo, *Où vont les valeurs?*, Jérôme Bindé ed. (Paris: Ed. UNESCO/Albin Michel, 2004), 186.

<sup>24</sup> Cf. J. Derrida, *Vadios*. Tr. Fernanda Bernardo, Gonçalo Zagalo, Hugo Amaral (Coimbra: Palimage, 2009), 268.

dóxica nem ideológica, não moralista nem moralizante, mas incondicional e singularmente responsabilizante<sup>25</sup>: uma “ética” que, antes de mais, repensaria a própria “eticidade da ética”<sup>26</sup>, repensando e apercebendo no mesmo lance também a vocação hiper-ética ou<sup>27</sup> justa, de justa resistência ou de dissidência e de abertura heterológica ao novo e ao porvir, do próprio pensamento em sede derridiana – pensamento, na linha de Kant e de Heidegger, mas diferentemente, distinto de filosofia.

Uma luz que seria também a *promessa* para um novo espírito das Luzes por virem, como, nomeadamente, *Spectres de Marx* (1993), *Universidade sem condição* (2003) e *Vadios* (2003) as anunciam – a *promessa* para a *incondicionalidade messiânica* de um outro Iluminismo: um Iluminismo da paz e da justiça messiânicas para a possibilidade de um outro “bem viver-juntos”<sup>28</sup> no mundo, que não o Iluminismo de índole ainda onto-teológica que, apesar do seu requerido e assumido laicismo, terá inspirado as prudências do cosmopolitismo kantiano<sup>29</sup>, cujo direito à hospitalidade deveria restringir-se, lembremo-lo, às condições da *hospitalidade universal* [*“allgemeinen Hospitalität”*]<sup>30</sup> e não responde mais às atribulações do nosso hoje mundializado ou, mais precisamente, dito em mundialização – uma *hospitalidade universal* em vista da aproximação infinita da paz perpétua, sim, é certo, mas uma hospitalidade condicional<sup>31</sup>: uma hospitalidade estritamente jurídico-

<sup>25</sup> Uma ética re-pensada à luz da “eticidade da ética”, segundo J. Derrida e E. Lévinas, em termos meta-ontológicos e meta-gnosiológicos – uma meta-ética ou uma arqui-ética que tanto combate a ligeireza do anti-moralismo vigente, não raro à luz de nenhuma concepção da ética ou à luz de uma *doxa* ou ideologia éticas, como o moralismo conservador e retrógrado. Moralistas e anti-moralistas, *mais um esforço!*

<sup>26</sup> Para esta questão, veja-se J. Derrida, «Débats» in *Altérités* (Paris: Ed. Osiris, 1986), 70-72.

<sup>27</sup> “*A desconstrução é a justiça*”, J. Derrida, *Força de lei*. Tr. Fernanda Bernardo (Porto: Campo das Letras, 2003), 26.

<sup>28</sup> É precisamente a latitude ética ou justa que este “bem” pretende imprimir ao “viver juntos” – o “bem” sinaliza precisamente a incondicionalidade ética ou justa do liame social que deve inspirar e estrutura a comunidade, cf. J. Derrida, “Avouer – l’impossible” in *Le dernier des Juifs* (Paris: Galilée, 2014), 25 ss.

<sup>29</sup> “[...] as Luzes do nosso tempo não podem reduzir-se às do séc. XVIII.”, J. Derrida, “Artefactualités” in J. Derrida, B. Stigler, *Échographies* (Paris: Galilée/INA, 1996), p. 30. Ideia que o filósofo reiterará em «Le “Monde” des Lumières à venir» in *Voyous* (Paris: Galilée, 2003), p. 163 ss.; J. Derrida, *Spectres de Marx*, 145, 149.

<sup>30</sup> Cf. Kant: “*O direito cosmopolítico deve restringir-se às condições da hospitalidade universal*”, Kant, *Troisième article définitif pour la paix perpétuelle* em *Projet de paix perpétuelle*, ed. bilingue, tr. fr. J. Gibelin (Paris: Vrin, 2002), 55.

<sup>31</sup> Para os limites desta condicionalidade, veja-se Fernanda Bernardo, “Para além do cosmopolitismo kantiano” in *Revista Portuguesa de Filosofia*, 61, 2005, 951-1005.



-política, estatal e civil, e sempre determinada e regulada pela cidadania<sup>32</sup>, natural ou adquirida, e pensada pela pertença a um dado lugar – enquanto a *hospitalidade incondicional*, afecta à nova ideia de cosmopolitismo sonhada por Jacques Derrida, supõe e, portanto, requer à partida a singular<sup>33</sup> distinção entre humano e cidadão, bem como entre incondicionalidade e soberania e entre justiça e direito, e tem uma estrutura irredutivelmente aporética. Estrutura que o filósofo grafa “*hostipitalidade*”<sup>34</sup>, a fim de sinalizar a aporia do *esquematismo* (à Kant<sup>35</sup>) adveniente do pragmatismo da sua inscrição pontual, isto é, de cada vez singular, no tecido das leis. A efectividade<sup>36</sup> ou a concretização desta é a este preço, para se lograrem as melhores, as mais justas e as mais generosas, condições da hospitalidade.

No meu entender, só a primazia *desta* inunção “ética” ou justa, *desta* inquietude “ética” ou justa, *desta* inspiração “ética” ou justa e *desta* insurreiçãõ “ética” ou justa – e “ética” no sentido de *arqui-* ou de *hiper-ética* equacionada, em sede derridiana, à “ética da hospitalidade”<sup>37</sup> ou “como hospitalidade” e à própria Justiça<sup>38</sup> (e a uma Justiça, por sua vez, distinta do

---

<sup>32</sup> Lembremos: “[...] é aqui questão não de filantropia, mas de *direito*. *Hospitalidade* [*Hospitalitat* (*Wirt-barkeit*)] significa assim aqui o direito que tem o [cidadão] estrangeiro de não ser tratado como inimigo à sua chegada ao território de outrem”, Kant, *Troisième article définitif pour la paix perpétuelle*, 55.

<sup>33</sup> Singular distinção, porque uma distinção que, concedendo a primazia ao humano, implica depois o repensar da cidadania em termos de heterogeneidade e de indissociabilidade por relação com a primazia do humano.

<sup>34</sup> Cf. J. Derrida, A. Dufourmantelle, *Da Hospitalidade*. Tr. Fernanda Bernardo (Coimbra: Palimage, 2019).

<sup>35</sup> J. Derrida, A. Dufourmantelle, *Da Hospitalidade*,

<sup>36</sup> Cf. J. Derrida, “Une hospitalité à l’infini” in colectivo, *Manifeste pour l’hospitalité*, s/d M. Seffahi (Paris: Paroles d’aube, 1999), 100-101.

<sup>37</sup> J. Derrida, *Cosmopolitas de todos os países, mais um esforço!*, 43-44.

<sup>38</sup> Esclareça-se, desde já, o que, na linha de Lévinas repensada por Derrida, aqui se entende por “Justiça” na sua singular heterogeneidade e na sua indissociabilidade com o “Direito”: “[...] a relação a outrem – quer dizer, a justiça.”, E. Lévinas, *Totalité et Infini* (Nijhof, 1962, p. 62) E: “Não darei senão alguns exemplos [de aporias]. Eles suporão aqui, explicitarão ou produzirão ali, uma distinção entre a justiça e o direito, uma distinção difícil e instável entre, por um lado, a justiça (infinita, incalculável, rebelde à regra, estranha à simetria, heterogênea e heterotrópica), e, por outro lado, o exercício da justiça como direito, legitimidade ou legalidade, dispositivo estável, estatutário e calculável, sistema de prescrições regradas e codificadas. Estaria tentado, até um certo ponto [*em razão do humanismo da meta-ética levinasiana*], a aproximar o conceito de justiça [...] do de Lévinas. Fá-lo-ia justamente, em razão desta infinitude e da relação heteronómica com outrem, com o rosto de outrem que me ordena, de quem não posso tematizar a infinitude e de quem sou refém”. Derrida, *Força de lei*, 36. Por meta-ética, ou justiça, deve, pois,

Direito, enquanto legalidade positiva, e mesmo distinta da justiça que inspira e estrutura o espírito, a história e a cultura dos próprios Direitos Humanos<sup>39</sup>) –, só a primazia *desta injunção, desta inquietude, desta inspiração e desta insurreição* “éticas” (no sentido de meta-éticas) ou justas, dizia, me parece portadora da *promessa* – e não mais do que disso, não mais do que da *promessa ... – de paz, de justiça, de prosperidade e de respeito pela dignidade da vida em geral: promessa* pela qual há que, *incansavelmente*, trabalhar e lutar com todas as armas para a possibilidade do que Derrida designa também por uma outra “arca de Noé para o séc. XXI”<sup>40</sup> – a começar com as armas teórico-filosóficas no plano da educação, da formação, da investigação e da cultura.

E a começar com as armas teórico-filosóficas, não apenas porque a filosofia inspira, suporta e estrutura, mais ou menos espectralmente, todos os registos da cultura e do instituído, mas porque, nas urgências dramáticas do nosso “hoje” sombrio, estão também em questão algumas das categorias fundamentais do pensamento político, do direito e do Direito Internacional – a começar pelas próprias categorias de político, de Estado, de cidadania, de democracia, de soberania, de comunidade, de direito internacional, de guerra<sup>41</sup>, de terrorismo, etc., – a repensar e a reelaborar de modo a libertá-las do seu tradicional liame à ontologia e à autonomia soberanista, senão mesmo à onto-teologia. Transformar o conceito e as práticas da soberania política e do Direito Internacional<sup>42</sup> e das suas instituições – bem como da demo-

---

entender-se aqui o primado da *relação heteronômico-dissimétrica a outrem* – a própria *différance* (*férence*, diferença, referência e *différance*», J. Derrida, *Spectres de Marx*, 245.

<sup>39</sup> Repensar estes a partir da messianicidade da justiça (distinta do direito) é repensar tanto os humanismos ocidentais como os anti-humanismos a partir da incondicionalidade da responsabilidade diante de outrem, assim repensando o homem/humano aquém do conceito de “eu”/ego ou aquém da ideia geral de “Homem”, cf. E. Lévinas, “Les droits de l’autre homme” in *Altérité et Transcendance* (Montpellier: Fata Morgana, 1995), 151-155.

Veja-se também Michel Villey, *Le droit et les Droits de l’homme* (Paris: PUF, 1983).

<sup>40</sup> Cf. J. Derrida, *Le souverain bien / O Soberano bem*, ed. bilingue tr. Fernanda Bernardo (Coimbra: Palimage), 2005 e J. Derrida, “Le souverain bien – ou l’Europe en mal de souveraineté”, revue *Cités, Derrida Politique*, n° 30, 2007, 103-140.

<sup>41</sup> Como Derrida lembra, no léxico e no direito europeus, guerra significa a declaração de hostilidade de um Estado a outro Estado – razão pela qual expressões como “guerra contra o terrorismo” não têm o devido sentido: o que não significa, no entanto, senão uma inquietude acrescida.

<sup>42</sup> Como J. Derrida lembrava já ao tempo de *Spectres de Marx*, apesar da sua crescente perfectibilidade, o Direito Internacional sofre, pelo menos, de dois limites: um deles, porque, dependendo as suas normas, a sua carta e a definição da sua missão de uma cultura histórica, eles são indissociáveis de conceitos filosóficos de índole metafísica, nomeadamente o de soberania estatal ou nacional. Outro deles, porque pretensamente universal, o

cracia e dos próprios Direitos Humanos<sup>43</sup> – afigura-se-nos hoje em dia uma das maiores urgências endereçadas aos intelectuais e aos universitários. Uma urgência teórica que é simultaneamente uma urgência política – bem como um gesto de lúcida e de responsável resistência: um gesto teórico que é, em si mesmo, também já um gesto político! Ou, mais precisamente, um gesto hiper-político (relativamente ao político (*polis*) tradicional) para um outro pensamento, uma outra concepção e uma outra *praxis* da cultura política e do próprio político. E um gesto que, como não o notar também, não alia somente o pensamento ao fazer<sup>44</sup>, à acção – o pensamento é *imediatamente* agente, imediatamente *praxístico* ou performativo como já Heidegger<sup>45</sup> dizia: alia-o também à educação e à formação – humana, cívica e profissional.

Daí a tarefa que incumbiria também hoje a uma Universidade à altura da sua missão e, nela, às Faculdades de Letras e/ou de Humanidades e, nestas, aos Departamentos de Filosofia – trabalharemos afincadamente para a emergência de Humanidades renovadas, como Jacques Derrida o advoga em *L'université sans condition* (2001), assim trabalhando *ipso facto* para a lúcida construção de um novo mundo e de uma outra maneira de nele viver ou *con-viver* com a totalidade dos viventes, e não apenas com os viventes humanos.

---

Direito Internacional permanece, no entanto, na sua aplicação largamente dominado pelo poderio tecno-económico e militar de certos Estados-nações.

<sup>43</sup> Não se trata, obviamente, de contestar os Direitos Humanos, mas importa não esquecer 1º) que os Direitos Humanos (também) têm uma história e uma cultura – que reflecte a sua própria evolução no sentido de uma perfectibilidade crescente –, 2º) que muitos se servem deles mais do que os servem, 3º) e que é urgentemente necessário repensar a sua conceptualidade e a sua axiomática, indagando, por exemplo, qual é o conceito de “humano” que neles se designa, qual o conceito de “direito” que os estrutura e quem proclama tais direitos e em nome de quem: ora, quanto ao conceito de sujeito, trata-se da subjectividade pós-cartesiana soberanamente auto-determinada, estruturada em termos de liberdade (autonómica): deste axioma depende latamente a filosofia do Direito, do Direito Internacional e dos próprios Direitos Humanos. Um filósofo como Emmanuel Lévinas, por exemplo, advogará que o “direito” que deveria inspirar e reger os Direitos Humanos deveria advogar o primado do “direito do outro homem”, que, num registo do seu pensamento e da sua obra, o filósofo equaciona à própria “justiça”. Recordo também que, defendendo embora a incondicionalidade do direito à vida (humana) e o interdito de tratamentos cruéis, a Declaração Universal dos Direitos Humanos não tem no seu articulado o interdito declarado, explícito, da pena de morte – a fim de não colidir com uma certa concepção (onto-teológica) da soberania dos Estados, justamente. O construído é sempre desconstruível, ou está, naturalmente, em auto-desconstrução – o instituído é sempre imperfeito, inadequado e aperfeiçoável.

<sup>44</sup> Cf. J. Derrida, “Penser ce qui vient” in colectivo, *Derrida pour les temps à venir*, s/d René Major (Paris: Stock, 2007), 17-62.

<sup>45</sup> Cf., nomeadamente, M. Heidegger, *Carta sobre o humanismo*. Tr. A. Stein (Lisboa: Guimarães ed. 1973).

Só assim será *talvez* (*talvez!*) possível sonhar *lucidamente* com dar um novo rumo ao *economicismo bélico* da dita “*mundialatinização*”<sup>46</sup> em curso e, no mesmo lance, apelar à re-invenção da (privilegiadamente) soberanista e<sup>47</sup> sacrificialista civilização ocidental para uma outra mundialização do mundo e, portanto, para um outro *viver-juntos* no mundo – nada mais nada menos: somos, de facto, apelados *a fazer o impossível*<sup>48</sup>, se queremos realmente fazer alguma coisa, ou, na terminologia de um economista contemporâneo como Marc Guillaume, somos apelados a “*uma inquietude civil permanente*”<sup>49</sup>, isto é, a um permanente, inquieto e lúcido *espírito insurreccional* – o do próprio pensamento em sede derridiana<sup>50</sup>, ou o da “*ética*” e/ou da *justiça* meta-ontologicamente repensadas como *experiência da alteridade absoluta*, que o mesmo é dizer como *relação absoluta* (ou heteronómico-dissimétrica) *ao absolutamente outro* no princípio ou no fim do mundo. E no princípio ou no fim do mundo como uma espécie de infraestrutura e de inspiração para a construção de um outro mundo, isto é, para um outro modo de pensar o mundo e o *bem viver-juntos*<sup>51</sup> no mundo, porque, como Lévinas<sup>52</sup> também o disse, não é o homem que está no mundo, que foi lançado (à Heidegger – *Geworfenheit*) no mundo, é antes o mundo que é (pensado, habitado, transformado) a partir do homem, por sua vez pensado como hóspede responsável *pelo* absolutamente outro *para com* o absolutamente outro que, para Derrida, é todo e qualquer outro (*Tout autre est tout autre*).

<sup>46</sup> Para este conceito, que diz a aliança do privilégio do monoteísmo (sobretudo) cristão e das tele-tecnologias, veja-se Jacques Derrida, *Foi et Savoir* (Paris: Seuil, 2000), 23, 48.

<sup>47</sup> A Desconstrução derridiana na sua condição de desconstrução da soberania e, portanto, da apropriação, em todas as suas manifestações, mostra que a afinidade entre o sacrifício carnívoro e os canibalismos, simbólicos ou não, constitui o fundamento da nossa cultura e do direito.

<sup>48</sup> Lembremos que Derrida define a Desconstrução como um pensamento ou uma experiência do impossível: “sem esta experiência do impossível, mais valeria renunciar à justiça e ao evento.”, J. Derrida, *Spectres de Marx, op. cit.*, p. 112.

<sup>49</sup> Marc Guillaume, “Décomposition spectrale” in Jacques Derrida, Marc Guillaume, Jean-Pierre Vincent, *Marx en Jeu* (Paris: Descartes & Cie, 1997), 28.

<sup>50</sup> “[...] a desconstrução [...] tem o seu lugar privilegiado na universidade e nas Humanidades como lugar de resistência irredentista, até mesmo, analogicamente, como uma espécie de princípio de *desobediência civil*, inclusive de dissidência em nome de uma lei superior e de uma justiça do pensamento. Chamemos aqui *pensamento* o que ordena por vezes, segundo uma lei acima das leis, a *justiça* desta resistência ou desta dissidência. É também o que põe a operar ou inspira a desconstrução *como* justiça.”, J. Derrida, *L’université sans condition*, 21-22.

<sup>51</sup> Para o sentido deste sintagma – bem viver-juntos – cf. J. Derrida, “Avouer – l’impossible” in *Le dernier des Juifs* (Paris: Galilée, 2014), 13-65.

<sup>52</sup> Cf. E. Lévinas, *Totalité et Infini*, 162-190.

Em suma, no princípio ou no fim do mundo *para um novo espírito alter-mundialista – para além do cosmopolitismo, como o próprio para além do cosmopolitismo – e em nome da ética (da/como hospitalidade) ou da justiça.*

Referir muito sucintamente como, em sede derridiana, este *espírito* (de *justiça*) permite o re-pensar e o *re(e)levar do cosmopolitismo*, cujo paradigma pertence ainda à era da teologia política da soberania e do Estado territorializado, sendo por isso passível de sofrer apropriações<sup>53</sup> desviantes e sofrendo de limites vários, é o que passo de seguida a tentar fazer (sob o título de **Por um novo espírito alter-mundialista**) a partir da ressonância de um verso de Paul Celan, que poeticamente aponta a latitude e a singularidade do *meridiano* (ético-justo) para o *esforço* a levar a cabo, bem como a partir da evocação da lembrança da filiação abraâmica do conceito de mundo<sup>54</sup> e de cosmopolitismo.

Gizando ao mesmo tempo a singular hiper-radicalidade da Desconstrução derridiana como idioma filosófico, ou seja, relevando a singularidade e as implicações do seu idioma filosófico no contexto da própria ocidentalidade filosófica, trata-se, no fundo, de tentar aperceber uma outra latitude e uma outra fonte, numa palavra, uma outra condição de possibilidade para a desejada universalidade inerente ao cosmopolitismo a partir de uma certa *khôra* – a do *Timeu* de Platão repensada por Derrida<sup>55</sup> em termos de “espaçamento anterior a qualquer determinação e a qualquer reapropriação possível por uma história, ou por uma revelação teológico-política”<sup>56</sup>. Trata-se, em

---

<sup>53</sup> De entre as apropriações ideológicas, que são graves desvios do espírito cosmopolita, lembremos as já denunciadas por Karl Marx, cf. *La guerre civile en France* (Paris: Éditions sociales, 1968), onde, nas páginas 62 e 88, Marx refere as “orgias cosmopolitas” a que se entrega a “especulação financeira” (*der Finanzschwindel feierte kosmopolitische Orgien*) e a “conspiração cosmopolita do capital” (*weltbürgerliche Verschwörung des Kapitals*); cf. *L'idéologie allemande* (Paris: Éditions sociales, 1968): “foram a livre concorrência e o comércio mundial que fizeram nascer a hipocrisia do cosmopolitismo burguês e a noção de homem” (*den heuchlerischen, burgerlichen Kosmopolitismus und den Begriff des Menschen*), 183.

E o próprio Jacques Derrida lembra em *Adieu – à Emmanuel Lévinas* (Paris: Galilée, 1987, p. 156) a deriva sofrida pelo cosmopolitismo pela sua apropriação pelo anti-semitismo moderno: “as conotações ideológicas bem conhecidas de que o antisemitismo moderno arrasou a bela tradição de um cosmopolitismo que, do estoicismo ou do cristianismo paulino, se transmite às luzes e a Kant.”

<sup>54</sup> Daí a importância, já inicialmente referida, da manutenção da palavra “mundialização”.

<sup>55</sup> Cf. J. Derrida, *Khôra* (Paris: Galilée, 1993).

<sup>56</sup> J. Derrida, *Vadios*, tr. Fernanda Bernardo, Hugo Amaral, Gonçalo Zagalo (Coimbra: Palimage, 2009), 161 – que acrescenta: “A democracia por vir seria como que a *khora* do político.”

suma, de aperceber como esta *khôra* inspira a Jacques Derrida a justa hiper-radicalidade do seu *pensamento da différence*, bem como do *antes* ou do *para além* do cosmopolitismo, traduzida quer na intempestividade da *véspera* vigilante quer na *promessa* de porvir do *novo espírito alter-mundialista por vir (à venir)* – como, nomeadamente, em “Terreur et religion. Pour une politique à venir” o filósofo o sugere:

Para além do cosmopolitismo – porque o cosmopolitismo pressupõe o Estado, a cidadania, o cosmos. *Khôra* abre para uma universalidade para além do cosmopolitismo. [...] *khôra*, um espaço mútuo vazio que não será nem o cosmos, nem o mundo como criação, nem a nação ou o Estado, fosse ele de dimensão global – mas apenas isso: *khôra*<sup>57</sup>.

## 2. Para além do cosmopolitismo – por um novo espírito alter-mundialista por vir

“Para além do cosmopolitismo – porque o cosmopolitismo pressupõe o Estado, a cidadania, o cosmos”<sup>58</sup>.

«*Die Welt ist fort, ich muss dich tragen*» – “*O mundo está longe, eu tenho de te portar*” – é o verso de um poema de Paul Celan<sup>59</sup> que, numa espécie de eco ao título e ao argumento deste ciclo\* – *A constelação do Planetário* –, eu aqui tomo como uma espécie de *exergo* da minha fala apostada numa mais

<sup>57</sup> J. Derrida, “Terreur et religion. Pour une politique à venir, Dialogue avec Richard Kearney”. Tr. Thomas Clément Mercier in “L’à venir de la religion”, *ITER*, 16 (2018).

<sup>58</sup> J. Derrida, “Terreur et religion. Pour une politique à venir”, in “L’à venir de la religion”, *ITER*, 16 (2018).

<sup>59</sup> Paul Celan, “Grosse, Gluhende Wolbung” in *Atemwende* (Frankfurt-am-Main: Suhrkamp, 1967), 93.

\*Este texto nasceu de uma comunicação apresentada a 27 de Março de 2019 no IX Ciclo ECATI/MCB – 2019, que tinha como título **A constelação do planetário** e como argumento: “A revelação por Galileu, e acima de tudo por Copérnico, de que a Terra era um simples planeta e não o centro do universo abriu uma crise na história ocidental, denominada por Kant como uma profunda “Revolução”. Doravante, tudo se recentra sobre o humano e a sua expansão agressiva pela superfície da Terra, um pouco vagamente descrita como globalização. Num momento preciso do século passado, com a saída de Gagarin da Terra, pela primeira vista de fora por um humano, confirma-se o decisivo acontecimento da Terra: esta deixar de ser o centro e revelar-se como planeta, uma entidade errante como refere a sua etimologia. As consequências são imediatas: progressiva descentração do humano, do seu carácter excepcional, com a abertura do transhumano e o surgimento da Terra como um objecto desmedido, quase sublime. Abandona-se agora

do que sucinta dilucidação do espírito *alter-mundialista* segundo Jacques Derrida – um espírito que, *re(e)levando o cosmopolitismo* pós-kantiano, salientando-lhe deficiências e limites, nos parece portador da exigência e da esperança para re-pensar de novo e diferentemente o político, a cidadania e a democracia e, *ipso facto*, para trabalhar e lutar no sentido de se lograr a instituição de uma outra “ordem mundial” num tempo, como o nosso, em que a dita *mundialização* em curso, embora privilegiadamente reduzida a um mercado mundial, já acarreta também uma certa des-estatização do Estado, implicando por isso o re-pensar crítico-desconstrutivo da soberania (de cariz onto-lógico ou mesmo onto-teológico-político). A Desconstrução derridiana é, como idioma filosófico – o idioma da *différance* –, a desconstrução dos pressupostos privilegiadamente onto-fenomeno-lógicos, onto-teo-lógicos e antro-po-teológicos da filosofia e da cultura ocidentais, razão pela qual nela se encontra também *um pensamento* de todos os registos do filosófico (ética, arte e estética, literatura e poética, política, antropologia, justiça, educação, técnica, religião, etc...), da cultura e dos saberes, cuja transversalidade de princípio intimamente pensa e nos dá a pensar.

E tomo aqui este verso de Celan como uma espécie de *exergo* da minha fala, essencialmente por duas razões – explicitá-las será, no mesmo lance, aproximar e enunciar a que me parece ser a *justa* radicalidade e a *promessa* de efectiva democraticidade e de progresso deste *espírito alter-mundialista* profundamente crítico dos pressupostos metafísicos, onto-teológicos e antro-po-teológico-políticos, ainda subjacentes ao cosmopolitismo (*kosmopolitês*<sup>60</sup>).

---

a sua posição mítica de suporte, para pesar sobre ela toda a construção que edificámos sobre a sua superfície no decurso da história. Este acontecimento decisivo, ao exceder toda a representação clássica, exige novas formas de o apreender e, simultaneamente, lhe responder. Numa profunda intuição de Walter Benjamin, a quem se deve uma premonitória análise do planetário, seria preciso pensar segundo o modo da constelação. A constelação do planetário é configurada pela primeira fotografia da Terra que nos chegou com espanto. A partir delas interrogaremos as transformações que isso acarreta sobre a política, a arte, a técnica e a economia que ganham uma nova configuração física na época do planetário. A arte expandia globalmente, as teletecnologias das redes, a cosmopolítica e o capitalismo da finança mundial excedem claramente as formas históricas de onde emergiram, que estão a instabilizar profundamente. Em suma, a mudança de escala do nacional para o planetário permitirá intervir sobre as novas possibilidades que se abrem ao sujeito político universal que são os habitantes da Terra”. José Bragança de Miranda e José Gomes Pinto.

<sup>60</sup> É a Diógenes de Sinope (também dito “o Cínico”) que Diógenes Laércio atribui a paternidade da palavra “*kosmopolitês*”. O que é dizer que existe uma história filosófica do conceito e do ideal do cosmopolitismo que importa ter presente a fim de, pelo menos, se evitarem situações como, por exemplo, a de Isabelle Stengers que, tendo escrito 7 livros sobre o cosmopolitismo, declarou: “Tenho de me declarar culpada, pois ignorava o uso kantiano quando, em 1996, momento em que trabalhava no primeiro volume do que se ia

Cosmopolitismo que, importa também dizê-lo, (em Derrida) não está obviamente em questão desqualificar, mas antes re-pensar, re-elaborar e re-finir – e isto, como dissemos antes, repensando o seu *para além*, a sua véspera tanto quanto o seu por-vir, a sua véspera como um in-finito recurso de *por-vir*, de olhos postos na indesconstructibilidade de *khôra*, tal como Derrida a repensa na *contra-assinatura* da sua leitura do *Timeu* (69a) de Platão; a saber, como “um começo mais antigo do que o começo, a saber, o nascimento do cosmos”<sup>61</sup> e, portanto, como “o lugar de exterioridade absoluta”<sup>62</sup> que dá lugar a tudo quanto tem lugar.

E de olhos postos na incondicionalidade de *khôra*, porque, da sua latitude, brotam todos os incondicionais derridianos – e, portanto, também a *incondicionalidade messiânica* da *justiça*, que, para Derrida, tal como para Blanchot, constitui o imperecível, e sempre (ainda) por vir, espírito do marxismo.

## 2. 1. «O mundo está longe» – os pressupostos metafísicos do cosmopolitismo

1.) – *A primeira* dessas duas principais razões – para fazer da escuta da ressonância deste verso de Celan – “o mundo está longe, eu tenho de te portar” – a diluição do esforço solicitado por Jacques Derrida aos cosmopolitas de todos os países – , porque, se, como é dito no argumento deste mesmo ciclo de conferências, Walter Benjamin é o filósofo que advoga que *se deve pensar no modo da constelação*, Derrida é o filósofo que nos lembra a *incondicionalidade* da “problemática constelação da assombração [“*hantise*”]”<sup>63</sup> inerente a um pensamento do evento, da singularidade ou da vez, da primeira e última vez, que o mesmo é dizer, da *différance* ou da alteridade *ab-soluta*, lembrando-nos como o que, em *Spectres de Marx*, nomeadamente, designa por “*hantologie*”<sup>64</sup> desconstrói abissal e intimamente a ontologia, a onto-teologia e a antropo-teologia – que a ideia de *constelação*

---

tornar uma série de sete *Cosmopolitiques*, este termo se me impôs. E quando descobri que o termo «cosmopolítico» afirmava a confiança kantiana no progresso geral do género humano que encontraria a sua expressão na autoridade de um *jus cosmopoliticum*, era demasiado tarde. Esta palavra tinha tomado para mim a sua vida e a sua necessidade própria.”, I. Stengers, “La proposition cosmopolitique”, in “L’émergence des cosmopolitiques”, *Revue Recherches*, s/d. Jacques Lolive e Olivier Soubeyran (Paris: La Découverte, 2007), 46.

<sup>61</sup> J. Derrida, *Khôra*, 96.

<sup>62</sup> J. Derrida, *Foi et Savoir*, 33.

<sup>63</sup> “Esta grande constelação problemática da assombração [*hantise*] é a nossa”, J. Derrida, *Spectres de Marx*, 276.

<sup>64</sup> Derrida, *Spectres de Marx*, 31, 89.



pode muito bem ainda configurar –; e Celan, esse, é o poeta das *constelações* – ou seja, destas *singulares*<sup>65</sup> configurações de estrelas que habitam a altura *abissal* do céu – acima da terra, portanto, ou seja, *algures* no mundo, mas, obviamente, neste mundo –, onde desenham uma espécie de calendário estelar (*zodiakos*) que data o nascimento e anuncia o destino de uma dada existência (*horoscopia*). De uma vida e, portanto, de uma existência mortal singular – única.

De facto, e como nos lembra o *Robert étymologique*, do inicial “gw-” da palavra indo-europeia “*gweye-*”, “viver”, derivaram, em grego, duas séries de palavras: 1ª) – a série com a inicial “z-“: a) *Zôê*, vida, *zôon*, ser vivo, *zôotês*, natureza animal, b) e *zôdion*, figura animal e constelação figurando um animal, daí *zôdiakos* ou *zôdiakê hodos*, a via das constelações animais; 2ª) – e a série com a inicial “b-“: *bios*, vida, *sumbioum*, viver juntos, *sumbi-ôsis*, viver em comum. Desta derivação advém o emaranhado das linhagens da zoologia e da biologia que leva, por exemplo, Derrida à crítica da «vida nua» de Agamben<sup>66</sup> – tida por comum a todos os viventes: homens, animais e deuses –, estritamente identificada com “*zôê*”<sup>67</sup> e radicalmente distinta de *bios*, a vida individual. É precisamente esta distinção que, aos olhos de Derrida, é problemática e solicita o repensar não apenas da vida mas, sobretudo, da vida viva, do vivo da vida sem (o) ser – da *vivência* em termos de *sobre-vivência*<sup>68</sup>.

E lembrarei também ainda que, de entre as tantas *constelações* que enchem a abóbada celeste e a própria obra<sup>69</sup> de Celan, o poeta como que

---

<sup>65</sup> E *singulares* configurações para dar a escutar e a entender que tais constelações – ou tais comunidades – são, seja em que campo for, *constelações de singularidades* irreduzíveis ao cimento de qualquer homogeneidade ou totalidade: Blanchot e Derrida designam-nas, por isso, por “comunidade sem comunidade”, salientando quer a *incondicionalidade* que as dita, quer a *heterogeneidade* e a *aporeticidade* que as estrutura.

<sup>66</sup> “Os gregos não dispunham de um termo único para exprimir o que nós entendemos pela palavra *vida*. Serviam-se de duas palavras que, podendo embora ser reconduzidas a uma etimologia comum, eram semântica e morfologicamente distintas: *zôê* que exprimia o simples facto de viver, comum a todos os seres vivos (animais, homens ou deuses), e *bios*, que indicava a forma ou a maneira de viver própria a um indivíduo ou a um grupo [...]”, G. Agamben, *Homo sacer*, I (Paris: Seuil, 1998), 9.

<sup>67</sup> “Agamben quer absolutamente definir esta especificidade [da bio-política moderna] apostando no conceito de “vida nua” que ele identifica a *zôê*, por oposição a *bios*.”, J. Derrida, *La Bête et le Souverain, Séminaire I* (Paris: Galilée, 2008), 432.

<sup>68</sup> Derrida, *La Bête et le Souverain*, 292-293.

<sup>69</sup> Entre outras, o poema “Und mit dem Buch aus Tarussa”, em *Die Niemandrose / La Rose de personne*, ed. bilingue (Paris: José Corti, 1992, p. 147) abre com “Da Constelação do cão” (“*Vom // Hellstern darin des Hundes, des, vom // Hellstern ...*” – Da // constelação do cão, da // sua estrela mais clara ...”), e o poema “*Huttenfenster*” refere

privilegia a (constelação) de Novembro<sup>70</sup> – a do (seu) signo zodiacal Sagitário, também retratada por uma figura animal e associada pelo poeta à “espiga de milho”, – e a (constelação) de Março, a de Carneiro que, no poema de *Atemwende* que termina precisamente com este verso, “*O mundo está longe, eu tenho de te portar*”, Celan designa por “*negra constelação*”: mais precisamente por “*enxame da negra constelação [«Schwarzgestirn-Schwarm»]*”.

Eis, para começar, o poema – *quase* todo o poema:

IMENSA, INCANDESCENTE ABÓBADA

com

o enxame da *negra constelação* que *se* busca  
uma via de saída, de partida:

na frente silicificada de um carneiro  
marco a fogo esta imagem, [...]

Contra

o que

Não carrega *ele*?

O mundo acabou, *eu* tenho de *te* portar<sup>71</sup>

Fixemo-nos nestes versos: “o enxame da *negra constelação* que *se* busca // uma via de saída”. E perguntemos: “*Negra constelação*”, porquê? E “que *se* busca // *uma via de saída*”, porquê?

Ouso dizer que, para a problemática que aqui nos ocupa – a de re-pensar o *cosmopolitismo* com Derrida (conceito que, notemo-lo, alberga no seu corpo a palavra *cosmos*) em termos de *alter-mundialização por vir*, salientando-lhe os seus limites, impotências e graves deficiências a partir do levantamento dos seus pressupostos teórico-filosóficos de índole metafísica –, talvez por duas razões essenciais: duas razões que nos permitem enfatizar a estrita imbricação da questão do mundo com a questão do humano e a questão do

---

“a constelação, de que ele, / o humano, precisa, para morar, aqui, / entre os homens...” [“... pfluckt / das Sternbild zusammen, das er, / der Mensch, zum Wohnen braucht, hier, / unter Menschen...”].

<sup>70</sup> A “constelação de Novembro” é associada por Celan à “espiga de milho”, cf. «BEIM HAGELKORN» in *Strette*, 94-95.

<sup>71</sup> “IMENSA, INCANDESCENTE ABÓBADA”, Paul Celan. Tr. port. Fernanda Bernardo in J. Derrida, *Carneiros: o diálogo ininterrupto: entre dois infinitos, o poema* (Coimbra: Palimage, 2008), 19-20 n.

animal. Imbricação essencial para detectar e salientar quer as premissas metafísicas fundamentais do cosmopolitismo quer da mundialidade do mundo.

a) – 1ª Razão: Constelação – de “*constellatio*” “posição dos astros” –, “*negra constelação*” talvez em referência ao destino de *errância* à escala *planetária* do enxame de *viventes* que ela simboliza: como Jacques Derrida observa na leitura interpretativa que, em *Carneiros* (2003), faz deste poema de Celan, há que lograr escutar na palavra *planetário* o ressoar grego de *errância*: porque o termo “planeta” deriva do grego *planētēs* [πλανήτης], que significa precisamente “(astro) errante”, “viajante”, “vagueante”, ...

O nome grego, escreve Derrida, «deixa nele [no poema] o seu rastro, a errância tem vocação planetária. *πλανητης* significa “errante”, “nómada” e, justamente, isso diz-se por vezes de animais errantes. *πλανητης* significa instável, turbulento, movimentado, imprevisível, irregular. *πγανος* diz-se de um movimento errante, mas também da digressão, na palavra de um discurso, de um escrito, e, portanto, também de um poema<sup>72</sup>.

Ora, tendo em mente o universalismo inerente ao trans-nacionalismo ou trans-estado-nacionalismo do cosmopolitismo, esta referência à *errância* de *vocação planetária* permite-nos começar por salientar o modo como o «enxame» fervilhante de vida animal da «negra constelação» se situa no mundo e se porta em relação ao *lugar* (*topos/oikos*) – modo ou posição que é o da *errância* e, portanto, o de uma singular *relação* de des-prendimento e de movência, de *loco(co)moção* ou de «em-viagem», como Derrida<sup>73</sup> também a designará, da qual se pode já extrair uma lógica de des-prendimento do lugar, do mundo e do ser (do ontológico ou mesmo do onto-teológico) e, por conseguinte, também de des-prendimento, quer do político (pensado a partir da *polis*), quer do princípio político determinado como princípio de poder. Uma lógica que permite o re-pensar do político<sup>74</sup> em termos meta-políticos e meta-éticos ou justos, precisamente, graças aos quais, exercida a partir e *em nome* da justiça, a política visaria o *justo* ou o *bem viver-juntos*<sup>75</sup> no mundo. Pressuposto que, para além de fazer da questão do vivente animal uma questão privilegiada para pensar a questão do mundo, da mundialização do

<sup>72</sup> J. Derrida, *Carneiros: o diálogo ininterrupto: entre dois infinitos, o poema* (Coimbra: Palimage, 2008), 42.

<sup>73</sup> Cf. J. Derrida in J. Derrida, C. Malabou, *La Contre-Allée* (Paris: Quinzaine Littéraire/Louis Vuitton, 1999), 40-42.

<sup>74</sup> É a *extravagante hipótese* de Emmanuel Lévinas quanto à origem do Estado, no justo dizer de Miguel Abensour [“L’extravagante hypothèse” in *Rue Descartes, Emmanuel Lévinas*, PUF (1998), fév., p. 54-84] – “extravagante hipótese” que se opõe ao *modelo lupino* (*homo homini lupus*).

<sup>75</sup> Cf. J. Derrida, “Avouer – l’impossible” in *Le dernier des Juifs* (Paris: Galilée, 2014).

mundo, não só permite também o questionamento da existência d'ó mundo como da pré-existência e da naturalidade do mundo que, clássica ou tradicionalmente, desde a Bíblia (cf. *Efésios 2*, 19-20), fundam e instituem o projecto cosmopolita como destino da humanidade.

De facto, começar a realçar esta *errância planetária* (passe o pleonasmó!), é começar a realçar o modo da relação ao lugar (*topos/oikos*), da pertença ou da não-pertença e é, por conseguinte, insinuar de imediato a possibilidade de uma outra “*topolítica*”<sup>76</sup>: uma política que se emancipa da concepção que tradicionalmente sempre a definiu pela *pertença a um dado lugar (topos)*, a um território delimitado, ou a uma nação *enraizada* num determinado território. Como é sabido, a pertença, o enraizamento e a fronteira definem tradicionalmente o político<sup>77</sup>, a democracia e a própria cidadania<sup>78</sup>. Pertença que, criticando de uma assentada Kant, Hegel e Heidegger, um filósofo como Emmanuel Lévinas dirá significar a “eterna sedução do paganismo”<sup>79</sup>, que cinde a humanidade em autóctones e estrangeiros e dita a vocação da idolatria. Uma pertença e um enraizamento hoje em dia, na idade da electrónica e do ciberespaço, também problematizada pelas próprias tele-tecnologias (informatização, e-mail, internet, satélites) que levam a cabo uma crescente porosidade e deslocalização dos lugares, não menos que a possibilidade quer de um crescente desejo dos mesmos quer de um crescente controle dos mesmos.

Em todo o caso – e é sobretudo o que aqui desejamos salientar –, esta *errância*, sintoma e símbolo de uma ruptura desenraizante e universalizante com o lugar (próprio, doméstico, familiar, comunitário, nacional, internacional, terreno, mundano ou cósmico) não deixa de insinuar a pertença no modo da não-pertença lembrando que, como Lévinas refere, no mundo os viventes são antes de mais hóspedes<sup>80</sup>, e não donos e senhores soberanos – o que, para além de pressupor uma crítica da pertença, do enraizamento, do comunitarismo, do nacionalismo, do inter-nacionalismo e da mundanidade,

<sup>76</sup> Cf. J. Derrida, “Topolitique et télétechnologie” in J. Derrida, B. Stiegler, *Échographies* (Paris: Galilée/IMEC, 1996), 67 ss.

<sup>77</sup> “O conceito de fronteira constitui [...] o conceito de Estado-nação.”, J. Derrida, “Artefactualités” in J. Derrida, B. Stiegler, *Échographies* (Paris: Galilée/INA, 1996), 25.

<sup>78</sup> Cf. Hans Kelsen, *Théorie générale du droit*, II, II, C, d), tr. B. Laroche e V. Faure (Paris: LGDJ, Bruylant, 1997), 258.

<sup>79</sup> E. Lévinas, “Heidegger, Gagarine et nous” (1961) in *Difficile Liberté* (Paris: Le livre de poche, 1988), 324-325.

<sup>80</sup> Emmanuel Lévinas lembra a estranheza do homem ao mundo e/ou ao ser, lembrando a defecção da *uni-denti-dade* e da mundaneidade, com o Salmo 119 – 19 – “sou peregrino nesta terra” – no eco do Levítico (cap. 25 – versículo 23): “Nenhuma terra será vendida definitivamente, porque a terra pertence-me, e vós sois apenas estrangeiros e meus hóspedes.”, cf. *Humanisme de l'autre homme* (Paris:), 110.

não pressupõe menos também uma crítica do próprio, da propriedade, do integrista, da pureza, da autonomia e da identidade una, como se, como num outro contexto Celan<sup>81</sup> também dirá, as raízes não crescessem senão para o ar, para o alto, ...

Ruptura desenraizante do “eu”, do cidadão (*politês*), do político (*politikos*) que, mais adiante, a nossa análise do segundo sintagma do verso de Celan – “eu tenho de te portar” ou “tenho de portar-te” – dilucidará ao enfatizar o primado da relação ético-justa do «eu-tu/outro» relativamente à relação ao mundo e como condição de possibilidade para um outro modo de pensar o mundo e de nele con-viver *em nome da justiça*. Ruptura desenraizante que se, por um lado, implica o desmoronamento da crença ou da ficção do próprio e/ou do soberano, da ipseidade ipsocrática, por outro, não é também menos passível de reactivar o desejo do ser-se próprio e da propriedade – o desejo imunitário de encontrar a pureza da *unidentidade*. Como Derrida o diz, em 1993, a Bernard Stiegler

O que produz o desenvolvimento acelerado das tele-tecnologias, do ciberespaço, da nova topologia do “virtual” é uma desconstrução prática dos conceitos tradicionais e dominantes do Estado e do cidadão (logo do “político”) no seu liame à actualidade de um território. Digo “desconstrução” porque, finalmente, o que eu chamo e tento pensar sob este nome, não é, no fundo, senão este processo mesmo, o seu “ter-lugar” ali onde o seu evento afecta a própria experiência do lugar, e o registo (sintomático, científico ou filosófico) desta “coisa”, o rastro que traça (inscreve, guarda, porta, refere ou difere) a *différance* deste evento que acontece ao lugar – que acontece ao ter-lugar...<sup>82</sup>.

*Errância* que, por outro lado, notemo-lo já também, anuncia a possibilidade de gizar um distanciamento crítico do fundamento do próprio cosmopolitismo kantiano – o *princípio da livre circulação* dos viventes humanos à superfície da terra –, e portanto um distanciamento crítico do fundamento da *hospitalidade universal* de Kant ou segundo Kant: a saber, a esfericidade da terra. Livre circulação que, interditando colonialismos e imperialismos e chamando as “descobertas” ou os “Descobrimentos” pelo seu verdadeiro nome<sup>83</sup>, leva ao *direito* de a humanidade inteira partilhar esta superfície comum, *mas*

<sup>81</sup> Cf. P. Celan, “(Raiz. / Raiz de Abraão. Raiz / de Jessé. Raiz / de ninguém – oh / a nossa.)”, *Radix Matrix*; veja-se também, Maurice Blanchot, *O último a falar*, tradução e notas de Fernanda Bernardo (Lisboa: Averno, 2016), 18.

<sup>82</sup> J. Derrida, “Droit de Regard” in J. Derrida, B. Stiegler, *Échographies*, 45.

<sup>83</sup> Cf. Kant, “Dritter Definitivartikel zum Ewigen Frieden” in Kant, *Projet de paix perpétuelle*, ed. bilingue. Tr. fr. J. Gibelin (Paris: Vrin, 2002), 56-61.

*não mais do que isso* – isto é, não mais do que a *superfície (Oberfläche)*<sup>84</sup>, que, aliás, no seu texto o próprio Kant sublinha: não leva, nomeadamente, ao direito de partilhar o que se eleva acima da superfície da terra: o instituído, precisamente, ou seja, a justiça/direito, a cultura, o *socius* e a política, isto é, e como muito justamente enfatiza Derrida, aquilo que deveria precisamente ditar e instruir esta partilha, facto que leva a que o cidadão estrangeiro apenas possa invocar um *direito de visita*<sup>85</sup> (*Besuchsrecht*), dele fazendo um membro da sociedade durante algum tempo, mas não um *direito de acolhimento* ou de *residência (Gastrecht)*, que faria dele um “habitante da casa” ...

O que pressupõe, notemo-lo também relevando já alguns dos limites do cosmopolitismo<sup>86</sup>, o acolhimento de outrem apenas na sua condição de cidadão, de cidadão-estrangeiro, isto é, não enquanto humano “*tout court*”, mas apenas enquanto membro de direito de um determinado Estado-nação – a hospitalidade é, nas palavras de Kant, “o direito de um estrangeiro a não ser tratado com hostilidade”<sup>87</sup>: mas “o direito de um estrangeiro”, de um cidadão-estrangeiro “a não ser tratado com hostilidade» *desde que se* «comporte amistosamente no seu lugar”<sup>88</sup>, isto é, desde que acate a sua condição de estrangeiro, observando as leis, as normas, os usos e costumes do hospedeiro, a quem deverá, assim, reconhecer o estatuto de hospedeiro soberano, isto é, de dono e senhor do lugar onde lhe “dá” lugar.

Com o perfil do direito – e não da mera filantropia –, facto que é uma mais-valia considerável, a hospitalidade universal segundo Kant não só concede apenas condicionalmente o *direito de visita* ao estrangeiro como submete a própria hospitalidade privada ao controle da lei – o que está na origem

<sup>84</sup> “[...] das Recht der *Oberfläche*, welches der Menschengattung gemeinschaftlich zukommt” // “[...] o direito à *superfície* que pertence em comum à espécie humana”, Kant, “Dritter Definitivartikel zum Ewigen Frieden” in Kant, *Projet de paix perpétuelle*, ed. bilingue, tr. fr. J. Gibelin (Paris: Vrin, 2002), 54.

<sup>85</sup> “Hospitalidade [*Hospitalität (Wirt-barkeit)*] significa, então, aqui o direito [*das Recht*] que um estrangeiro tem, à sua chegada ao território de outrem, de não ser tratado como inimigo. [...] O estrangeiro não pode invocar um direito de acolhimento [*Gastrecht*] – porque se exigiria então um contrato particular de beneficência que faria dele por algum tempo um habitante da casa – mas um direito de visita [*Besuchsrecht*] – direito que todo o homem tem de se propor como membro da sociedade, em virtude do direito da posse comum da superfície da terra sobre a qual, enquanto esférica, eles não podem dispersar-se ao infinito”, Kant, «Dritter Definitivartikel zum Ewigen Frieden» in Kant, *Projet de paix perpétuelle*, 54.

<sup>86</sup> Para a enunciação e explicitação destes limites, veja-se, por exemplo, Fernanda Bernardo, “Para além do cosmopolitismo kantiano” in *Revista Portuguesa de Filosofia*, 61, 2005, 970-976.

<sup>87</sup> Kant, “Dritter Definitivartikel zum Ewigen Frieden”, 56-57.

<sup>88</sup> Kant, “Dritter Definitivartikel zum Ewigen Frieden”, 56-57.

da figura, jurídico-política, de “delito de hospitalidade” que, aos olhos de Derrida, configura uma grave falta do direito à justiça<sup>89</sup>.

Inútil referir a imensa amplitude dos limites e das restrições deste conceito estritamente jurídico-político de hospitalidade universal para lograr responder a urgências que assediam os nossos dias – penso, nomeadamente nos entraves crescentes à concessão do “direito de asilo”, bem como na actual crise migratória na Europa e nos fluxos migratórios na fronteira do México e dos USA: e lembro que, já nos anos 50, a própria Hannah Arendt, em o “Declínio do Estado-nação e o fim dos Direitos do Homem. As nações de “minorias” e os povos sem Estado”<sup>90</sup>, tinha também chamado a atenção para tais limites e restrições – que, como observa Derrida, são os limites do próprio Direito Internacional limitado por tratados entre Estados soberanos –, ao propor a análise da história moderna das “minorias” – os “apátridas” (“*Heimatlosen*”), os refugiados, os deportados, as “pessoas deslocadas”, os exilados, ou seja, pessoas, seres humanos, que perderam o seu estatuto (jurídico-político) de cidadãos batendo a portas de fronteiras que não se abrem transformadas, que estão, em novas cortinas de ferro:

[...] contrariamente às louváveis tentativas humanitárias que reclamam das instâncias internacionais novas Declarações dos Direitos do Homem, haveria que imaginar que esta ideia transcende o domínio actual do direito internacional que funciona ainda nos termos de convenções e de tratados mútuos entre Estados soberanos; e, de momento, um mundo que estivesse acima das nações não existe. E, além do mais, este dilema não seria de modo algum eliminado por um “governo mundial”<sup>91</sup>.

E esta mesma *errância* não deixa também ainda de ter implicações ao nível da concepção da paz kantiana – no dizer de Emmanuel Lévinas uma “paz razoável” ou “burguesa”, estritamente jurídico-política, tida pelo filósofo pela “gesta ou pelo drama do interessamento da essência”<sup>92</sup> e que corresponde ao drama dos egoísmos em luta uns com os outros<sup>93</sup>. Não se trata ainda da *incondicionalidade* de uma *paz messiânica* ou *justa*<sup>94</sup>, mas de uma

---

<sup>89</sup> Cf. J. Derrida, “Manquements du droit à la justice” in colectivo, *Marx en Jeu* (Paris: Descartes & Cie, 1997), 73-91.

<sup>90</sup> Hannah Arendt, *Les origines du totalitarisme. L'impérialisme*, tr. fr. Martine Leiris (Paris: Fayard-Seuil, 1984), 239 ss.

<sup>91</sup> Arendt, *Les origines du totalitarisme*, 285.

<sup>92</sup> E. Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1988), p. 5.

<sup>93</sup> Cf. Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*.

<sup>94</sup> Emmanuel Lévinas exemplifica a viagem de Sadate a Jerusalém, a 19 de Novembro de 1977, como um gesto trans-político no caminho desta *paz messiânica* – que “é um conceito que excede o pensamento puramente político.”, “Politique après!” in *L'au-delà du verset* (Paris: Minuit, 1982), 228.

paz advinda da mediação de “processos de paz” entre Estados à luz dos princípios do direito cosmopolítico. Por outro lado, a questão da paz ou da guerra não se reduzem hoje em dia mais a acordos entre Estados soberanos, e, por sua vez, as instâncias internacionais, como a ONU, encarregues de formular princípios do Direito Internacional e de tomar decisões a nível supra-estatal são demasiado imperfeitas nos seus princípios e, mesmo, na sua arquitectura: sofrem dos mesmos limites do próprio cosmopolitismo kantiano.

b.) – 2ª Razão: e “negra constelação”, por outro lado, talvez ainda por mais duas razões totalmente imbricadas: por um lado, em referência à *paixão* da própria vida, isto é, em referência não só à morte *na vida*<sup>95</sup>, na própria vida, mas, sobretudo, à morte como *destino partilhado* pela vida (finita) de todos os vivos – aquilo a que Derrida chama a “*paixão animal*” ou a “*a paixão do animal*”<sup>96</sup>.

Por outro lado, também em referência ao tipo de *viventes animais* que compõem e como que exemplarmente figuram o enxame que esta constelação configura, configurando também ainda uma outra ressonância da “*paixão do animal*” – o *carneiro*, desde o Antigo Testamento (*Gen. 22*), o animal do sacrifício. Cito de novo:

IMENSA, INCANDESCENTE ABÓBADA

com

o enxame da *negra constelação* que *se busca*  
uma via de saída, de partida:

na frente silicificada de um carneiro  
[*eu*] marco a fogo esta imagem, [...]

Ou seja, nesta imagem, espécie de fotografia enlutada do destino do enxame da “negra constelação” – “na frente silicificada de um carneiro / /marco a fogo esta imagem” –, a negritude não só sugere a ferida ardente da finitude da vida, dizendo a *comunidade de destino que humanos partilham com os mortais*<sup>97</sup> o enxame desta constelação, como diz também o *destino sacrificialista* reservado aos vivos animais do enxame desta constelação.

<sup>95</sup> Para esta contaminação, cf., nomeadamente, J. Derrida, *La vie la mort* (Paris: Seuil, 2019).

<sup>96</sup> J. Derrida, *L'animal que donc je suis* (Paris: Galilée, 2006), 29 e 49.

<sup>97</sup> Na linha do “*can they suffer?*” de Bentham, e combatendo a tradição da *steresis* aristotélica, é precisamente esta comunidade de destino que o vivo humano partilha com o *vivente animal* que, segundo Derrida, deveria despertar-nos para as nossas obrigações relativamente ao animal, despertando a nossa compaixão.



*Destino* que em toda a sua obra Derrida questionará, mostrando, por um lado, como este destino instituiu a soberba do *próprio* do homem – e, por conseguinte, a metafísica *humanista carno-falo-logo-centrada* –, e perguntando, por outro lado, como pode o homem assumir as suas responsabilidades de vivente para com a vida em geral, mormente para com a vida animal sem, ele mesmo, se comportar como uma besta? Por outras palavras, como encontrar “uma via de saída” para este negro destino, que bestializa o humano e maltrata cruelmente a vida animal?

Não sem lembrar também que, num outro poema de Celan de *Atemwende*<sup>98</sup>, o negro designa ou predica muito explicitamente “a ferida da memória” [“*die Erinnerungswunde*”] – ferida que diz o luto a não se fazer do trauma da experiência do nazismo no coração da Europa em pleno séc. XX –, pergunto-me se não será também lícito aperceber nesta *negritude* – a *negritude* desta *constelação* figurada na “*fronte silicificada de um carneiro*” que carrega, isto é, que embate contra tudo e contra todos – a veemência de uma denúncia crítica do seu negro destino enquanto (vivente) animal: justamente, o destino da *tradição sacrificialista* que pesa sobre os viventes animais, aqui simbolizados pelo próprio carneiro, no âmbito do registo predominantemente antropono-teológico e falocrático do’s humanismo’s da nossa cultura e da nossa civilização: a cultura e a civilização das quais o cosmopolitismo provém e que ele também institui – a cultura e a civilização abraâmicas das quais, no dizer do poema, “o enxame da negra constelação” procura justamente “*uma via de saída*”.

Uma “*via de saída*” que implique e comprometa o desejo e a responsabilidade de um outro *modus vivendi* no mundo com todos os viventes, e não apenas com os viventes humanos – um *modus vivendi* fundamentalmente compassivo na atenção ao seu destino comum (a morte) e à sua condição de seres sencientes: “*can they suffer?*”, havia perguntado Bentham. E uma “*via de saída*” que obrigue a repensar o *antropocentrismo falocrático* (quer dizer, a preeminência do humano-homem sobre os demais viventes) próprio do *humanismo* da civilização ocidental, de onde remotamente provém o *cosmopolitismo*, cujo espírito é cultivado pela maioria das instituições internacionais desde a 1ª Guerra Mundial. “Não se trataria apenas de lembrar a estrutura falocêntrica do conceito de sujeito, pelo menos no seu *esquema dominante*”, diz Derrida, explicitando o conceito.

---

<sup>98</sup> “SCHWARZ, // wie die Erinnerungswunde – NOIRS // comme la blessure de souvenir”, P. Celan, *Renverse du souffle /Atemwende*. Tr. fr. do alemão por Jean-Pierre Lefebvre (Paris: Seuil, 2003), 59.

Gostaria um dia de demonstrar que este *esquema* implica a virilidade carnívora. Falaria de um *carno-falocentrismo* se tal não fosse uma espécie de tautologia [...] E aquilo a que chamo aqui *esquema* ou imagem [...] instala a figura viril no centro determinante do sujeito. A autoridade e a autonomia [...] são, por este esquema, sobretudo concedidas ao homem (*homo e vir*) mais do que à mulher, e mais à mulher do que ao animal. E, claro, mais ao adulto do que à criança. A força viril do macho adulto, pai, marido ou irmão [...] pertence ao esquema que domina o conceito de sujeito. Este não se quer apenas mestre e possuidor activo da natureza. Nas nossas culturas, aceita o sacrifício e come carne<sup>99</sup>.

Daí a necessidade, a urgente necessidade de se interrogarem os pressupostos que ditam, estruturam e instituem o ideal cosmopolita – pressupostos que lhe são atribuídos pelos discursos onto-teológicos, filosóficos e religiosos, e que não permitem mais responder às urgências que nos interpelam –, a fim de, *pelo menos*, se lograr pensar a possibilidade do seu “*para além*”: em que medida o “*mais um esforço!*”, solicitado por Derrida aos *cosmopolitas de todos os países*, implica, antes de mais, o repensar dos pressupostos do cosmopolitismo e, mais liminarmente, da civilização ocidental, a fim de desenhar a *promessa* desta desejada “*via de saída*”? E esta “*via de saída*” a possibilidade de uma outra *alter-mundialização*? Uma *alter-mundialização* com o rosto de uma “nova Internacional democrática”?

Para apercebermos como a Desconstrução derridiana tenta responder a esta urgência e as estas questões, abramos aqui um parêntese para, muito sucintamente, embora, lembrar este pressuposto *antropocêntrico-humanista de índole onto-teológica e falocrática* que, determinadamente, inspira, estrutura e data a nossa cultura e a nossa civilização, lembrando como não só ele se revela já no berço bíblico (S. Paulo) e helénico-estoico do *cosmopolitismo* (para quem, habitado *em comum*, o mundo/*cosmos* é uma grande cidade (*polis*) regida por leis, e o homem, possuidor de *logos*, é um cidadão do mundo (*simpolitai*)), como vigora desde então até aos nossos dias, passando por Santo Agostinho e por Kant, que foi o filósofo que, na modernidade iluminista, formalizou filosoficamente o cosmopolitismo, formalizando o *direito cosmopolítico* (*Weltbürgerrecht*) (i.e. estritamente jurídico e político) restringido às “condições da hospitalidade universal” (*der allgemeine Hospitalität*), em vista da paz perpétua, que ele regulamentaria.

Excluindo, no entanto, como de todo indesejável, a hipótese de um Estado ou de uma “República mundial”<sup>100</sup> (*Weltrepublik*), Kant sonhou com

<sup>99</sup> J. Derrida, “‘Il faut bien manger’ ou le calcul du sujet” in *Points de suspension* (Paris: Galilée, 1992), 295.

<sup>100</sup> I. Kant, “Terceiro Artigo definitivo para a paz perpétua” in *A Paz Perpétua e outros opúsculos*, tr. Artur Morão (Lisboa: Ed. 70, 1995), p. 132-136: “Es ist hier, wie in den

a esperança de um mundo governado por um Direito universal. Sonho que ecoa agora no (sonho) derridiano de um Direito Internacional repensado e transformado no seu texto, nos seus conceitos, nas suas missões e nas suas práticas, uma vez que ele ainda tem na soberania do sujeito e do Estado-nação o seu axioma fundamental – sonho que sonha com um Direito Internacional provido de instâncias internacionais dotadas de *força da lei*, que elas também têm a missão de representar: com efeito, na peugada de Kant, justamente, Derrida lembra-nos

que não há direito que não implique nele mesmo, *a priori*, na estrutura analítica do seu conceito, a possibilidade de ser “*enforced*”, de ser aplicado pela força, Kant lembra-o desde a *Introduction à la doctrine du droit* (no § E, relativo ao “direito estrito”, *das stricte Recht*)<sup>101</sup>.

E é precisamente à conjugação da Justiça absoluta – repensada como relação absoluta ao absolutamente outro – com o Direito absoluto e a Força absoluta que, contra-assinando o dito de Heidegger, segundo o qual “Só um Deus pode ainda salvar-nos” (“*Nur noch ein Gott kann uns retten*”), Derrida designa por “*um deus por vir*”<sup>102</sup> – sintagma que, no fundo, recobre o de “nova Internacional por vir” pensada pelo filósofo, à luz do que ele tem por um espírito imperecível do marxismo, como uma aliança sem pertença, sem comunidade e sem instituição: o espírito da justiça.

A “nova Internacional” – pode ler-se em *Spectres de Marx* – não é apenas o que procura um novo direito internacional através dos crimes, mas um laço [*lien*] de afinidade, de sofrimento e de esperança, um laço [*lien*] ainda discreto, quase secreto, mas cada vez mais visível, um laço [*lien*] intempestivo e sem estatuto, sem título e sem nome, que mal é público, mesmo se não é clandestino, sem contrato, sem partido, sem comunidade nacional, internacional antes, e através, e para além de toda a determinação nacional, sem co-cidadania, sem pertença comum a uma classe. O que se chama aqui, sob o nome de nova Internacional, é o que lembra à amizade de uma aliança sem instituição entre aqueles que, mesmo se eles não creem mais, ou nunca creram, na internacional socialista-marxista, à ditadura do proletariado, ao papel messiânico-escatológico da união universal do proletariado de todos os países, continuam a inspirar-se num, pelo menos, dos espíritos de Marx ou do marxismo<sup>103</sup>.

---

vorigen Artikeln, nicht von Philanthropie, sondern vom *Recht* die Rede, und da bedeutet *Hospitalität* (Wir-barkeit) das Recht eines Fremdlings, seiner Ankunft auf dem Boden eines andern wegen von diesem nicht feindselig behandelt zu werden.”, Kant, ZEW, 54.

<sup>101</sup> J. Derrida, *Força de Lei*, tr. Fernanda Bernardo (Porto: Campo das Letras, 2003), 12.

<sup>102</sup> Cf. J. Derrida, “Auto-immunités, suicides réels et symboliques” in J. Derrida, J. Habermas, *Le “concept” du 11 septembre* (Paris: Galilée, 2003), 171, nota 1; *Vadios*, tr. Fernanda Bernardo, Gonçalo Zagalo, Hugo Amaral (Coimbra: Palimage, 2010), 199-209.

<sup>103</sup> J. Derrida, *Spectres de Marx*, 141-142.

Antes de sondarmos este “laço” no ressoar da incondicionalidade do gesto ditado pelo segundo sintagma do verso de Celan – “O mundo está longe, **eu tenho de te portar**” – , lembremos muito sucintamente os principais pressupostos metafísicos que inspiram, estruturam e instituem o cosmopolitismo, lembrando com Jacques Derrida que a tradição cristã-paulina<sup>104</sup> (*Efésios*, 2, 19-20) e estoíca, berço remoto do cosmopolitismo, faz do *homem*, do humano-homem, o «cidadão do mundo» (*polites*, *Weltburger*) pensado como uma *comunidade fraterna de homens filhos do mesmo Deus*, assim relançando e assim politizando já as primeiras injunções da religião abraâmica, nomeadamente o “abri as portas” de Isaías (26, 1-6) que, a par, também proclamou “a cidade forte”, a “cidade fortificada” (25, 2-4) e (26, 1-6).

E notemos que a tradição cosmopolítica deste *mundo habitado em comum pela espécie humana* tem implícito um duplo pressuposto humanista: por um lado, e para além da questão da consanguinidade, o manifesto no traço *androcêntrico-falocrático* plasmado na ideia de comunidade *fraterna*<sup>105</sup>, isto é, comunidade de irmãos – com o silenciamento, a denegação, o rebaixamento ou o sintomático esquecimento da mulher-irmã e, por conseguinte, da *sororidade*. Esquecimento que, por um lado, pressupõe também subjacentemente a diferença sexual pensada em termos de dualidade oposicional e hierárquica<sup>106</sup> homem-mulher e, por outro lado, a crença na existência de uma *fronteira* bem delimitada entre humanidade e animalidade – fronteira

<sup>104</sup> “Não sois mais estrangeiros nem metecos, mas concidadãos dos homens consagrados e da casa do senhor” (S. Paulo, Efésios 2, 19-20). Veja-se também, J. Derrida, *Adieu, à Emmanuel Lévinas* (Paris: Galilée, 1997), 156.

<sup>105</sup> Embora com um destaque essencial na teologia cristã, a *fraternidade* está igualmente presente no momento grego, moderno e contemporâneo – assim, em: 1.) Kant – “Representam-se aqui todos os homens como irmãos submetidos a um pai universal que quer a felicidade de todos.”, Kant, *Doctrina de la vertu (Métaphysique des moeurs)*, tr fr. A. Philonko (Paris: Vrin, 1985), 151; 2.) Lévinas, que pensa meta-eticamente a “fraternidade” como sinónimo de “humanidade” – “O próprio estatuto do humano implica a fraternidade do género humano.”, *Totalité et Infini* (La Haye: Nijhoff, 1961), 189; 3.) Nancy –. Daí a crítica, insistente, de J. Derrida: “quer ela o queira, quer não, legitima o que, na fraternidade, importa o falocentrismo e depois o naturalismo, o nacionalismo, esta referência à família, ao solo, ao sangue e à nação.”, J. Derrida, “Paroles Nocturnes”, entretien com Alain Veinstein in *L’entretien 03, Jacques Derrida* (Paris: éditions du sous-sol/Seuil, 2017), p. 65. A ideia de *fraternidade* tem ainda implícito o pressuposto de que a essência do homem e a espécie humana (*eidos*) foram pensados a partir da humanidade viril. Para a desconstrução da onto-teologia do antropocentrismo humanista, veja-se também: J. Derrida, *Geschlecht III* (Paris: Seuil, 2018) e “Onto-theology of national humanism” in *Oxford Literary Review*, vol. 14 (1), 1992, 3-23.

<sup>106</sup> Para a crítica desta dualidade oposicional, veja-se, nomeadamente: J. Derrida, “Chorégraphies” e “Voice II” in *Points de Suspension* (Paris: Galilée, 1992), 95-116; 167-182.

que pressupõe a já antes referida entre a identidade (una) humano-homem e a identidade (una) humano-mulher.

Notemo-lo: fronteira *bem delimitada*, porque nunca esteve, obviamente, em questão apagá-la ou negá-la – mas antes salientar a sua porosidade e os desafios que ela suscita. Como muito explicitamente, e não sem ironia, Derrida o diz em diálogo com Philippe Lacoue-Labarthe e Jean-Luc Nancy:

Nunca eu quis esbater a diferença entre o que se chama o homem e o animal. Quis, isso sim, pôr em questão o limite linear e oposicional entre o homem e o animal para, pelo contrário, introduzir uma maior diferenciação. Não sou suficientemente estúpido [*bête*] para pensar que o cão é tão filósofo quanto Heidegger. Não, sei que há uma diferença e muitas diferenças entre os homens e entre os homens e os animais. Portanto, não é contra a diferença, é contra o limite oposicional que marcaria que, de um lado da fronteira, há a possibilidade da palavra, do rir, da economia, do vestuário, das lágrimas, do luto, da morte – o animal não morre para Heidegger – e que, do outro lado, não há nem «como tal», nem luto, nem significação, nem resposta...<sup>107</sup>.

Fronteira *bem delimitada* que desde o *Génese* dita, estrutura e como que justifica a *sujeição* da vida animal, da vida dos viventes animais – sujeição que, observa Derrida, nos nossos dias de industrialização de “produção de carne alimentar” (cf. F. Burgat) é sem precedentes. Sujeição que, instituindo o *próprio* do homem, revela a *crueldade sanguinária da soberania do homem* e do seu direito de vida e de morte sobre os *viventes animais* – sobre os viventes animais e não só, se pensarmos na questão da *pena de morte* cujos pressupostos<sup>108</sup> são, no essencial, os mesmos que os do sacrificalismo da vida animal – um sacrificalismo que, como J. Derrida o sublinha, não só viola a vida animal como vai ao ponto de violar também o sentimento de compaixão por esta insana e cruel violação<sup>109</sup>.

Ora, em boa verdade, esta soberania reflecte-se em todas as áreas dos saberes e em todos os registos do instituído e manifesta-se, por exemplo, na tolerância da sociedade para com atitudes racistas de intolerância, de alergia e de violência para com o outro (atitudes que hoje em dia se revelam no recrudescimento do's nacionalismo's e dos seus fantasmas de pureza *uni-identi-tária*), na indiferença pela aniquilação das espécies, na desatenção pela manutenção da bio-diversidade, no alheamento do crescente fabrico de

---

<sup>107</sup> J. Derrida in J. Derrida, Ph. Lacoue-Labarthe & J.-L. Nancy, “Le dialogue de Strasbourg” in *L'Entretien*, 3 (2017), 150-151.

<sup>108</sup> Para esta questão, cf. J. Derrida, *Séminaire La Peine de Mort*, volume I (1999-2000) (Paris: Galilée, 2012), e *Séminaire La Peine de Mort*, volume II (2000-2001) (Paris: Galilée, 2015).

<sup>109</sup> Cf. J. Derrida, *L'animal que donc je suis*, 50.

OGM, na desatenção às alterações climáticas, e etc. Algumas das grandes pragas que atormentam os nossos dias têm aqui – aqui, isto é, na ficção desta soberania antropto-teológica-humanista – as suas premissas profundas. Premissas que, notemo-lo também, estruturam igualmente as filosofias do político, do direito e dos próprios Direitos Humanos.

Lembro assim, à laia de brevíssima justificação, que o conceito estoico de *cidadão do mundo*, tal como exposto no *De Finibus* de Cícero, por exemplo, não só pressupõe a pré-existência do mundo, pensado como uma grande cidade, e a sua partilha comum, como decreta esta *sujeição* da vida animal ao postular, muito claramente, uma *hierarquia vertical* entre “o homem”, dotado de “logos”, e próximo dos deuses por isso, e “o animal” – sujeição que, lembremo-lo também, já vem das duas narrativas do *Génesis*<sup>110</sup> –, postulando assim uma fronteira *rígida* entre humanidade e animalidade que os avanços científicos dos nossos dias põem em questão, submetendo a rude provação a fê humanista no glorificado (e, obviamente, ficcional) *próprio* do homem:

Os Estóicos – refere Cícero – também pensam que o mundo é regido pela vontade dos deuses e que é de certo modo a vila e a *cidade comum* dos homens e dos deuses, e que cada um de nós é uma parte deste mundo de onde, naturalmente, decorre que nós devemos preferir a utilidade comum à nossa própria. [...] Tal como utilizamos os nossos membros antes de termos aprendido para que uso dispomos deles, é também pela natureza que nós nos unimos e nos associámos entre nós para constituir uma comunidade política. [...] *Mas se existem entre os homens laços de direito, não existe nenhuma relação de direito entre o homem e os animais.* Crispe diz, de facto, excelentemente que tudo o resto existe em vista dos homens e dos deuses, que, quanto a eles, existem em vista da sua comunidade e da sua sociedade, donde se conclui que, para o seu uso, *os homens podem servir-se dos animais sem injustiça.* E uma vez que tal é a natureza do homem, que entre ele e o género humano intervém uma espécie de direito civil [*civil ius*], aquele que o observar será justo, aquele que não o observar será injusto<sup>111</sup>.

<sup>110</sup> O *humanismo onto-teológico* na origem da *tradição sacrificialista* data das duas narrativas do *Génesis* (*Beréshit*), onde Deus outorga ao homem, criado depois dos animais, o poder de nomear / dominar: assim, na 1ª Narrativa (*Gén. 1-31*), Deus ordena ao homem-mulher, criado à sua imagem e semelhança (ao 6º dia), para sujeitar/dominar/domesticar os animais criados antes dele (ao 5º dia); na 2ª Narrativa (*Gén. 2-25*), *Isch* antes de *Ischa*, o homem antes da mulher, recebe de Deus o poder de nomear os animais criados antes dele. E, em sede bíblica, este *humanismo onto-teológico*, reitera-se e reafirma-se no chamado *O Sacrifício de Isaac* versus *O sacrifício do cordeiro* (*Gén. 22, 1-19*), que é o sacrifício fundador da veia sacrificial da tradição abraâmica. Como diz Derrida, Deus destinou os animais a experimentarem o poder do homem a fim de, ele mesmo, ver o poder do homem em acto sobre todos os demais viventes.

<sup>111</sup> Cícero, *De Finibus. Le bien et le mal, III*. Tr. fr. Jules Martha (Paris: Les Belles Lettres, 2002), 77-81. Eu sublinho.

E este universalismo (abstracto) e esta hierarquia e esta fronteira *rígida* entre «o humano» e “o animal” existentes no *cosmopolitismo antigo* – hierarquia de índole antropono-teológica – são posteriormente reiteradas, quer na medievalidade do *cosmopolitismo cristão*<sup>112</sup> de Santo Agostinho<sup>113</sup> – no *Civitas Dei* (XIX, 15) –, por exemplo, quer no próprio *cosmopolitismo moderno* de Kant, onde ele se torna um ideal regulador da razão política: com efeito, neste, o *hóspede* a acolher, a *dever ser* acolhido, não é o outro no sentido de absolutamente outro, seja ele quem for, pois – homem, animal ou Deus –, mas sim o *estrangeiro*, o *cidadão estrangeiro* [o cidadão e, note-se, pois nunca a linguagem é inocente, não *a cidadã!*]. Ou seja, o hóspede a acolher é-o em função da sua *cidadania* – e de uma *cidadania* ela mesma já decidida a partir da sua *pertença* a uma dada *polis*. Isto é, em termos geo-político-jurídicos. E a hospitalidade a conceder é, ela própria, condicional – altamente condicional. Exclui o *direito de residência* e submete a hospitalidade privada às leis da hospitalidade – submissão que ecoa, hoje em dia, nomeadamente na França dos anos 90, na figura do “delito de hospitalidade”.

O que é dizer que, no cosmopolitismo kantiano, não há lugar para *dar lugar*, isto é, para acolher, nem o animal, nem Deus – nem tão pouco aquilo que, no humano, é passível de ser considerado como animal ou como divino. Ora, é sabido, o carácter divino, mais do que sagrado, da hospitalidade<sup>114</sup>, da cultura *da* hospitalidade, que é também a cultura *como* hospitalidade<sup>115</sup> – um carácter sublinhado, entre tantos outros, por L. Massignon<sup>116</sup>, por Ch.

<sup>112</sup> “[...] durante a sua peregrinação na terra, esta Cidade celeste recruta os seus cidadãos em todas as nações; reúne em todas as línguas uma sociedade viandante como ela: diferenças de costumes, de leis, de instituições, todas as coisas que servem para obter ou para manter a paz terrestre, pouco lhe importam [...] Porque todas, apesar das suas diversidades, segundo a diversidade dos povos, tendem a um só e mesmo fim – a paz terrestre [*terrenae pacis*]”, Santo Agostinho, *Civitas Dei*, XIX, 15, cf. *La cité de Dieu*, III, tr. fr. Louis Moreau (Paris: Jacques Lecoivre et Cie, 1834), 243.

<sup>113</sup> “O ser racional feito à sua imagem, ele [Deus] não quer que ele domine sobre outros, a não ser sobre seres irracionais; ele não quer que o homem domine sobre o homem, mas o homem sobre a besta.”, 237.

<sup>114</sup> A aparição de Deus e dos seus três mensageiros a Abraão junto aos carvalhos de Mamré é, lembramos, a grande cena fundadora da hospitalidade em sede abraâmica.

<sup>115</sup> J. Derrida, *Cosmopolitas...*, 43: “[...] a respeito de todo aquele que *cultiva a ética da hospitalidade*. *Cultivar a ética da hospitalidade*, não será esta linguagem, além do mais, tautológica? Apesar de todas as tensões ou contradições que a podem marcar, apesar de todas as perversões que a espreitam, nem sequer temos de cultivar uma ética da hospitalidade. A hospitalidade é a própria cultura e não é uma ética entre outras.”

<sup>116</sup> L. Massignon, *L'hospitalité sacrée* (Paris: Nouvelle Cité, 1987).

Malamout<sup>117</sup>, por E. Lévinas, por J. Derrida e por E. Schérer<sup>118</sup> –, releva do facto de o hóspede ser considerado como um deus: o estrangeiro é acolhido como um deus.

Eis como Derrida marca este limite antropto-teo-lógico humanista da hospitalidade cosmopolita de Kant – ela própria uma hospitalidade condicional –, salientando ao mesmo tempo, por um lado, o seu pressuposto onto-teológico e, por outro, como ela não responde mais aos problemas, aos desafios e às inquietações dos nossos dias:

A hospitalidade é humana para Kant - diz Derrida - ele não fala de hospitalidade nem para os cães, nem para as plantas, nem para os deuses. Mas é um problema! Um problema concreto – pode-se explorá-lo de mil e uma maneira - mas isto pode ser um problema extremamente concreto de hoje e da urgência do hoje, quando a questão do direito de asilo, do acolhimento do imigrado concerne também a sua religião, quer dizer, o emigrado que vive em França não vem sozinho com a sua família e a sua língua, vem também com o seu deus, e a sua casa comporta lugares consagrados, lugares sagrados, e é o local de determinados ritos; e sabe-se que isto incomoda, [...] Portanto acolher o outro, é acolhê-lo também, se não como um deus, pelo menos como alguém que é teóforo se assim se pode dizer, que porta consigo [algo de] divino<sup>119</sup>.

E no texto de Anne Dufourmantelle, que acompanha a edição de *Da hospitalidade*, e ainda a propósito da desconstrução do limite antropológico-humanista da hospitalidade (condicional) na linha do cosmopolitismo kantiano, a malograda filósofa traz-nos também estas palavras de Derrida que não podem não nos fazerem (pelo menos) sorrir: No último exemplo de passagens ao limite que gostaria de citar, a evidência da qual Derrida parte quase faz sorrir – reside nestas palavras: “O homem não oferece hospitalidade senão ao homem”. De facto, que coisa estranha seria ir oferecer hospitalidade a um bicho, e mais ainda a uma planta. Tranquilizemo-nos: a hospitalidade é bem um traço humano!

Derrida inverte imediatamente o argumento: “É do animal que se pode dizer que ele não dá hospitalidade senão à sua própria espécie, e provavelmente de acordo com rituais precisos”. Com efeito, a hospitalidade de um gato para com um pássaro termina bastante mal – excepto numa escultura de Giacometti.

Dizer que o homem não pode oferecer hospitalidade senão a um outro homem, mulher ou criança, é assim fazer dele uma espécie animal como

---

<sup>117</sup> Charles Malamout, *Cuire le monde. Rite et pensée dans l'Inde ancienne* (Paris: La découverte, 1989).

<sup>118</sup> René Schérer, *Zeus hospitalier* (Paris: A. Colin, 1993).

<sup>119</sup> J. Derrida, resposta a uma questão no seminário de 31 janvier 1996, na EHESS, folhas 5-6. Inédito.



outra qualquer. “Próprio do homem”, sugere Derrida, “não é, pelo contrário, poder abrir a hospitalidade aos animais, às plantas ... e aos deuses?”<sup>120</sup>.

Em suma, esta hierarquia e esta fronteira *rígida* entre “o humano” e “o animal” figuram uma marca estruturante do cosmopolitismo e, do ponto de vista da Desconstrução derridiana, um grave limite que está na origem do que o filósofo designa por “*carno-falo-logo-centrismo*” estrutural da nossa cultura e, *ipso facto*, na origem do seu apelo à urgente necessidade de se travar uma “*guerra pela piedade*”<sup>121</sup>, mudando a nossa *experiência* da animalidade.

Sendo sem idade, porque datada do berço da nossa civilização, esta guerra atravessa, porém, nos nossos dias uma fase extremamente crítica, em razão da violência (industrial, mecânica, química, hormonal, genética) a que impiedosamente o nosso tempo submete a vida animal – sujeição na qual o comportamento do *próprio* ou da *soberania do homem* se espelha (espelhando-se na soberania do príncipe, do rei, do sujeito, do cidadão, do povo, ...), e que, no contexto da carno-falocêntrica ocidentalidade filosófica, foi *filosoficamente* meditada nos seus pressupostos e insistentemente denunciada e criticada *apenas* por Derrida<sup>122</sup>: de facto, fazendo da *questão (dita) do animal* uma via de acesso privilegiado à *questão do mundo*<sup>123</sup> e do *ser-no-mundo-com* [numa evidente demarcação crítica de Heidegger], o filósofo meditou incansavelmente as fissuras que fazem a porosidade de uma fronteira *rígida*<sup>124</sup> entre “o homem” e “o animal”, desconstruindo<sup>125</sup> incan-

---

<sup>120</sup> Anne Dufourmantelle, “Hipérboles” in J. Derrida, *Da hospitalidade*. Tr. Fernando Bernardo (Coimbra: Palimage, 2018), 28.

<sup>121</sup> Cf. J. Derrida, *L’animal que donc je suis*, 50.

<sup>122</sup> Cf. J. Derrida, *L’animal que donc je suis*, Marie-Louise Mallet (ed.) (Paris: Galilée, 2006); *La Bête et le Souverain, I e II* (Paris: Galilée, 2008 e 2010); *Béliers* (Paris: Galilée, 2003).

<sup>123</sup> Mas não só – a questão do animal é também, para Derrida e em Derrida, a questão do homem, da humanidade e das humanidades, da vida, do pensar, do nomear, do falar, do morrer e do responder. Há, pois, que relembrar a memória histórica de todos estes conceitos.

<sup>124</sup> Insistimos: é a rigidez desta delimitação que Derrida questiona: “Tudo o que direi não consistirá sobretudo em apagar o limite, mas em multiplicar as suas figuras, em complicar, espessar, delinearizar, dobrar, dividir a linha, justamente, fazendo-a crescer e multiplicar. [...] Pois bem, não estará minimamente em questão contestar o limite com que se enche a boca, o limite entre o Homem com um H grande e o animal com um A grande. [...] Nunca eu, por conseguinte, acreditei nalguma continuidade homogênea entre o que se chama o homem e o que *ele* chama o animal.”, J. Derrida, *L’animal que donc je suis*, 49-50.

<sup>125</sup> Como o filósofo escreve em *L’animal que donc je suis*, 185-186: “não se trata somente de perguntar se se tem o direito de recusar este ou aquele poder ao animal [...], trata-se também de perguntar se o que se chama o homem tem o direito de atribuir com todo o rigor ao homem, de se atribuir, pois, o que recusa ao animal, e se existe alguma vez conceito puro, rigoroso, indivisível, enquanto tal”.

savelmente a ficção da soberba dos «próprios» do homem – que são, como sabemos, “mais de um”: a saber: a razão, a palavra, a morte, a história, o luto, a sepultura, o riso, a cultura, etc. Soberba plasmada em múltiplas configurações: racismos, xenofobias, integristas, purificações étnicas, falocratismos, *apartheid'es*, guerras, censuras, pena de morte, sacrificalismos, colonialismos, imperialismos, nacionalismos, Estado-nacionalismos ou mesmo Estado-inter-nacionalismos, comunitarismos, etc., etc.

Meditação através da qual Derrida põe muito criticamente em questão *dois pressupostos fundamentais do projecto cosmopolítico* – dois pressupostos que, talvez não por acaso, constituem o chão do senso-comum e das suas arrogâncias: a saber, por um lado, o pressuposto da *pré-existência do mundo relativamente aos viventes*; por outro, o pressuposto da *naturalidade do mundo comum aos viventes* – com efeito, não só para Derrida não há “o” mundo nem *um* mundo pré-existente, como não há também “um mundo comum”: há, isso sim, tantos mundos quantos os viventes, porque “o” dito mundo nasce ou acaba, *de cada vez*, com cada vivente. Razão pela qual «*chaque fois unique, la fin du monde*»<sup>126</sup> (2003). De cada vez único é o fim do mundo – ou o nascimento do mundo! Lembremo-lo, justamente, a partir do «avant-propos» a «*Chaque fois unique, la fin du monde*» (2003):

O que eu sinto na morte não importa de quem, e de maneira mais intensamente irrefutável na morte daquilo a que se chama um próximo ou um amigo, esta ou aquela pessoa bem amada, por vezes mesmo ali onde o amor está ausente ou terrivelmente contrariado, até ao desprezo ou à detestação, é isto [...]: a morte do outro, não apenas mas sobretudo se se o ama, não anuncia uma ausência, uma desapareção, o fim desta ou daquela vida, a saber, da possibilidade para um mundo (sempre único) de aparecer a determinado vivente. A morte declara *de cada vez o fim do mundo na totalidade*, o fim de todo o mundo possível, e *de cada vez o fim do mundo como totalidade única, logo insubstituível e, portanto, infinita*<sup>127</sup>.

Pelo que, se, em sede derridiana, não há “eu” ou “sujeito” que não venha arqui-originariamente enlutado a si a partir da singular primazia do outro, a partir da linguagem *do* outro, ou seja, como uma proteticidade originária<sup>128</sup>, como “mais/menos de um” (“*plus d’un*”) ou como “*si*” (“*soi*”) em

<sup>126</sup> *Chaque fois unique, la fin du monde* é um título de Jacques Derrida (Paris: Galilée, 2003), que reúne as suas despedidas dos amigos falecidos – organizado por Pascale-Anne Brault e Michael Naas, este livro saiu primeiramente em inglês sob o título: *The Work of Mourning* (Chicago: The University of Chicago Press, 2001).

<sup>127</sup> J. Derrida, *Chaque fois unique, la fin du monde*, “avant-propos” (Paris: Galilée, 2003), 9. Eu sublinho.

<sup>128</sup> Para esta questão, veja-se, nomeadamente, J. Derrida, *O Monolingüismo do outro*, tr. Fernanda Bernardo (Belo Horizonte: Ed. Chão da Feira, 2016).

*ex-apropriação*, e não como eu/Eu/*Ego cogito*; então “o mundo” e o “viver-no-mundo-com” também só acontecem a partir do primado desta relação<sup>129</sup> (*diferenciante e diferante*) que enuncia o “em si” ou o “em casa”, o “*chez soi*”, como “*chez soi chez l’autre*” no mundo – relação que, como se explicitará a seguir (em § 2.), desenhando a condição de possibilidade justa, meta-ética ou hiper-ética do pensamento, do mundo e do *justo* ou do *bem* viver juntos no mundo, configura também a “*ética da hospitalidade*” como a fonte não só de uma cultura digna do nome, mas também do que Derrida designa por *cosmopolitismo por vir* com o novíssimo rosto de uma outra alter-mundialização ou de uma “nova internacional”:

A hospitalidade é a própria cultura e não é uma ética entre outras. Na medida em que ela diz respeito ao *ethos*, a saber, à morada, à casa própria, ao lugar da residência familiar assim como ao modo de nela estar, ao modo de se relacionar consigo e com os outros, com os outros como com os seus ou como com estrangeiros, a ética é a hospitalidade, ela é de parte a parte co-extensiva com a experiência da hospitalidade, seja qual for o modo como se a abra ou se a limite<sup>130</sup>.

Modo de dizer que não é o “eu” que está, à partida, no mundo, para ele tendo sido abruptamente lançado (*Geworfenheit*) – é, *de cada vez*, “o mundo” que nasce, ou é instituído, a partir de um “eu” sob a insondabilidade e a incolmatibilidade da primazia do apelo de outrem... Um “eu” justo, hiper-ético ou hiper-responsável, hiper-hospitaleiro, e anterior ao próprio “cidadão” para um outro conceito e um outro estatuto de “cidadão” – nacional, europeu ou do mundo.

Modo de dizer, ainda, que é preciso pensar o “eu” já sempre no acusativo, isto é, sob o apelo da singular primazia do outro; e que é preciso pensar o “cosmos” a partir do “mundo” e o “mundo” a partir da relação hiper-ética ou justa ou incondicionalmente hospitaleira do “eu” ao “absolutamente outro”. O que Derrida diz, de forma particularmente incisiva e clara, numa passagem do 2º volume do Seminário *La Bête et le Souverain* – assim:

[...] nem os animais de espécie diferente, nem os homens de diferente cultura, nem nenhum indivíduo animal ou humano habitam o mesmo mundo que um outro, por próximos e por semelhantes que estes indivíduos viventes sejam (humanos ou animais), e a diferença de um mundo ao outro restará sempre

---

<sup>129</sup> À semelhança do que também se passa na meta-ética levinasiana: definida pelo *rosto feminino* e no feminino como *hospitalidade por excelência*, isto é, definida como *feminidade hospitaleira*, não é a casa que está no mundo, mas, sim, o mundo que é – instituído, trabalhado e transformado – a partir da casa, cf. *Totalité et Infini*, § «La demeure».

<sup>130</sup> J. Derrida, *Cosmopolitas...*, 43-44.

infranqueável, sendo a comunidade do mundo sempre construída, simulada por um conjunto de dispositivos estabilizantes, mais ou menos estáveis, portanto, e nunca naturais, estando a linguagem em sentido lato, os códigos de rastros destinados, em todos os viventes, a construir uma unidade do mundo sempre desconstruível e em parte alguma e nunca dada na natureza. Entre o meu mundo, o “meu mundo”, aquilo a que eu chamo “meu mundo”, e não existe outro para mim, dele fazendo parte qualquer outro mundo, entre o meu mundo e todo o outro mundo, há em primeiro lugar o espaço e o tempo de uma diferença infinita, de uma interrupção incomensurável a todas as tentativas de passagem, de ponte, de istmo, de comunicação, de tradução, de tropo e de *transfert*, que o desejo de mundo ou o mal de mundo, o estar mal de mundo tentará posicionar, impor, propor, estabilizar. Não há mundo, não há senão ilhas<sup>131</sup>.

Este questionamento derridiano dos *dois pressupostos fundamentais do projecto cosmopolítico* – a saber, a pré-existência do mundo relativamente aos viventes e a naturalidade do mundo comum, e *ipso facto* o questionamento das suas estruturantes coordenadas teóricas: antropocentrismo, androcentrismo, *logocentrismo*<sup>132</sup>, universalismo abstracto, esquema genealógico-familiar, nacional e falo-patriarcal da fraternidade, numa palavra, o *carno-falo-logo-centrismo* (virilidade carnívora e soberania *uni-identi-tária*) que plasma a maioria das grandes questões que assediam a nossa actualidade –, este questionamento derridiano dos *dois pressupostos fundamentais do projecto cosmopolítico*, dizia, compreende-se talvez melhor com a explicitação da segunda razão pela qual fiz deste verso de Paul Celan o *exergo* para, sem irenismo nem romantismo, creio, sonhar a possibilidade de uma “nova Internacional” ou de uma outra alter-mundialização por vir e, *ipso facto*, uma novíssima “nova ordem mundial”.

Neste verso se patenteia, de facto, o que, em sede desconstrutiva, *aquém* ou *para além* do cosmopolitismo, permitiria a formalização do “novo contrato ético” ou *justo* que deveria fomentar o inicialmente referido “novo contrato mundial” (cf. Mayor e Bindé) para se lograr encontrar “uma via de saída” para uma novíssima “nova ordem mundial” com o rosto de uma nova *alter-mundialização*, ou de uma “nova internacional”: uma “nova internacional” pensada como *uma aliança universal para além* da internacionalidade dos (Estados-nações), e, portanto, *para além* da cidadania, seja ela uma cidadania do mundo! É estoura aliança, singular, sempre singular, mas universalizável, que o segundo sintagma do verso de Celan – “tenho de portar-te” – desenha e nos dá a pensar.

<sup>131</sup> J. Derrida, *Séminaire La bête et le souverain*, II (Paris: Galilée, 2008), 31.

<sup>132</sup> Derrida observa que o *logocentrismo* contém sempre, implícita, uma tese sobre o género e sobre a animalidade.

## Bibliografia

- Abensour, Miguel. *La communauté politique des “tous uns”* (Paris: Les Belles Lettres, 2014).
- \_\_\_\_\_. «L’extravagante hypothèse» in *Rue Descartes/19, Emmanuel Lévinas*, PUF, fev. 1998, p. 55-84.
- Agamben, G. *Homo sacer*, I (Paris: Seuil, 1998).
- Arendt, Hannah. *Les origines du totalitarisme. L’impérialisme*, tr. fr. Martine Leiris (Paris: Fayard-Seuil, 1984).
- Balibar, Etienne. *Droit de cité* (Paris: Éd de l’Aube, 1998).
- Bernardo, Fernanda. «Para além do cosmopolitismo kantiano» in *Revista Portuguesa de Filosofia*, 61, 2005, p. 951-1005.
- Bindé, J. «Introduction générale» a colectivo, *Où vont les valeurs?* (Paris: Ed. UNESCO/Albin Michel, 2004).
- \_\_\_\_\_. *La Bête et le Souverain, I e II* (Paris: Galilée, 2008 e 2010).
- Bouretz, Pierre, *Les Lumières du messianisme* (Paris: Hermann, 2008).
- Celan, Paul, *Atemwende / renverse du souffle* (Frankfurt-am-Main : Suhrkamp, 1967).
- \_\_\_\_\_. *Die Niemandrose / La Rose de personne*, ed. bilingue (Paris: José Corti, 2002, p. 147).
- Charles Zarka, Yves, *L’inappropriabilité de la terre* (Paris: Armand Colin, 2013).
- \_\_\_\_\_. *Refonder le cosmopolitisme* (Paris: PUF, 2014).
- Cícero. *De Finibus. Le bien et le mal, III*, tr. fr. Jules Martha (Paris: Les Belles Lettres, 2002).
- Colectivo. *Où vont les valeurs ?*, s/d. J. Bindé (Paris: Ed. UNESCO/Albin Michel, 2004).
- \_\_\_\_\_. *De l’étranger au citoyen*, s/d. P. Magnette (Bruxelles: De Boeck Université, 1997).
- \_\_\_\_\_. *Rue Descartes/19, Emmanuel Lévinas*, PUF, fev. 1998.
- Coulmas, Peter, *Les citoyens du monde. Histoire du cosmopolitisme* (Paris: Albin Michel, 1995).
- Derrida, Jacques. In J. Derrida, C. Malabou, *La Contre-Allée* (Paris: Quinzaine Littéraire/Louis Vuitton, 1999).
- \_\_\_\_\_. *Cosmopolitas de todos os países, mais um esforço!* tr. Fernanda Bernardo (Coimbra: MinervaCoimbra, 2001).
- \_\_\_\_\_. *La vie la mort* (Paris: Seuil, 2019).
- \_\_\_\_\_. *L’université sans condition* (Paris: Galilée, 2001).
- \_\_\_\_\_. «Manquements du droit à la justice» in colectivo, *Marx en Jeu* (Paris: Descartes & Cie, 1997), p. 73-91.
- \_\_\_\_\_. «“Il faut bien manger” ou le calcul du sujet» in *Points de suspension* (Paris: Galilée, 1992).
- \_\_\_\_\_. J. Habermas, *Le “concept” du 11 septembre* (Paris: Galilée, 2003).
- \_\_\_\_\_. *Spectres de Marx* (Paris: Galilée, 1993).
- \_\_\_\_\_. «Si je peux faire plus qu’une phrase...» in *Inrock.*, 2004, n° 435
- \_\_\_\_\_. *Aprender finalmente a viver*, tr. Fernanda Bernardo (Coimbra: Ariadne ed., 2005).

- \_\_\_\_\_. «La mondialisation, la paix et la cosmopolitique» em colectivo, *Où vont les valeurs?* Jérôme Bindé ed. (Paris: Ed. UNESCO/Albin Michel, 2004).
- \_\_\_\_\_. *Vadios*, tr. Fernanda Bernardo, Hugo Amaral, Gonçalo Zagalo (Coimbra: Palimage, 2009).
- \_\_\_\_\_. «Terreur et religion. Pour une politique à venir, Dialogue avec Richard Kearney», tr. Thomas Clément Mercier in *L'à venir de la religion*, revue ITER, 2018, p. 16.
- \_\_\_\_\_. *Foi et Savoir* (Paris: Seuil, 2000).
- \_\_\_\_\_. A. Dufourmantelle, *Da Hospitalidade*, tr. Fernanda Bernardo (Coimbra: Palimage, 2019).
- \_\_\_\_\_. «Une hospitalité à l'infini» in colectivo, *Manifeste pour l'hospitalité*, s/d M. Seffahi (Paris: Paroles d'aube, 1999).
- \_\_\_\_\_. *Força de lei*, tr. Fernanda Bernardo (Porto: Campo das Letras, 2003).
- \_\_\_\_\_. *Chaque fois unique, la fin du monde* (Paris: Galilée, 2003).
- \_\_\_\_\_. *O Monolinguismo do outro*, tr. Fernanda Bernardo (Belo Horizonte: Ed. Chão da Feira, 2016).
- \_\_\_\_\_. *Le souverain bien / O Soberano bem*, ed. bilingue tr. Fernanda Bernardo (Coimbra: Palimage, 2005).
- \_\_\_\_\_. «Le souverain bien – ou l'Europe en mal de souveraineté», revue Cités, *Derrida Politique*, n° 30, 2007, p. 103-140.
- \_\_\_\_\_. «Penser ce qui vient» in colectivo, *Derrida pour les temps à venir*, s/d René Major (Paris: Stock, 2007).
- \_\_\_\_\_. Marc Guillaume, Jean-Pierre Vincent, *Marx en Jeu* (Paris: Descartes & Cie, 1997).
- \_\_\_\_\_. «Avouer – l'impossible» in *Le dernier des Juifs* (Paris: Galilée, 2014), p. 13-65.
- \_\_\_\_\_. *Adieu – à Emmanuel Lévinas* (Paris: Galilée, 1987).
- \_\_\_\_\_. *Khôra* (Paris: Galilée, 1993).
- \_\_\_\_\_. «Paroles Nocturnes», entretien com Alain Veinstein in *L'entretien 03, Jacques Derrida* (Paris: éditions du sous-sol/Seuil, 2017).
- \_\_\_\_\_. *Carneiros: o diálogo ininterrupto: entre dois infinitos, o poema* (Coimbra: Palimage, 2008).
- \_\_\_\_\_. B. Stiegler, *Échographies* (Paris: Galilée/IMEC, 1996).
- \_\_\_\_\_. *Geschlecht III* (Paris: Seuil, 2018).
- \_\_\_\_\_. «Onto-theology of national humanism» in *Oxford Literary Review*, vol. 14 (1), 1992, p. 3-23.
- \_\_\_\_\_. In J. Derrida, Ph. Lacoue-Labarthe & J.-L. Nancy, «Le dialogue de Strasbourg» in *L'Entretien 03*, 2017.
- \_\_\_\_\_. *Séminaire La Peine de Mort*, volume I (1999-2000) (Paris: Galilée, 2012).
- \_\_\_\_\_. *Séminaire La Peine de Mort*, volume II (2000-2001) (Paris: Galilée, 2015).
- \_\_\_\_\_. *L'animal que donc je suis*, Marie-Louise Mallet (ed.) (Paris: Galilée, 2006).
- Ferry, Jean-Marc. *Europe – la voie kantienne* (Paris: Cerf, 2005).
- Foessel, Michael. Louis Lourme, *Cosmopolitisme et démocratie* (Paris: PUF, 2016).
- Fukuyama, F. *The end of history and the last man* (New York: The Free Press, 1992).

- Heidegger, M. *Carta sobre o humanismo*, tr. A. Stein (Lisboa: Guimarães ed. 1973).
- Hessel, Stéphane. *Indignez-vous!* (Paris: Indigène éditions, 2010).
- Kant. *Anthropologie du point de vue pragmatique*, tr. fr. Alain Renaud (Paris: Garnier-Flammarion, 1993).
- \_\_\_\_\_. *Projet de paix perpétuelle*, ed. bilingue, tr. fr. J. Gibelin (Paris: Vrin, 2002).
- \_\_\_\_\_. *Doctrine de la vertu (Métaphysique des mœurs)*, tr. fr. A. Philonenko (Paris: Vrin, 1985).
- Kelsen, Hans. *Théorie générale du droit*, II, II, C, d), tr. B. Laroche e V. Faure (Paris: LGDJ, Bruylant, 1997).
- Lévinas, Emmanuel. *Totalité et Infini* (Paris: Librairie Générale Française, 1998).
- \_\_\_\_\_. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (Dordrecht / Boston / London: Kluwer Academic Publishers, 1988).
- \_\_\_\_\_. «Politique après!» in *L'au-delà du verset* (Paris: Minuit, 1982).
- \_\_\_\_\_. «Les droits de l'autre homme» in *Altérité et Transcendance* (Montpellier: Fata Morgana, 1995), p. 151-155.
- \_\_\_\_\_. *Politique après!* in *L'au-delà du verset* (Paris: Minuit, 1982, p. 221-228).
- \_\_\_\_\_. «Heidegger, Gagarine et nous» (1961) in *Difficile Liberté* (Paris: Le livre de poche, 1988).
- Malamout, Charles. *Cuire le monde. Rite et pensée dans l'Inde ancienne* (Paris: La découverte, 1989).
- Marx, Karl. *La guerre civile en France* (Paris : Éditions Sociales, 1968).
- \_\_\_\_\_. *L'idéologie allemande* (Paris : Éditions Sociales, 1968).
- Massignon, L. *L'hospitalité sacrée* (Paris: Nouvelle Cité, 1987).
- Mayor, Federico. *Un monde nouveau*, com Jérôme Bindé (Paris: Odile Jacob/Unesco, 1999).
- Piketty, Th. *Le capital au XXI siècle* (Paris : Seuil, 2013).
- Santo Agostinho. *La cité de Dieu*, III, tr. fr. Louis Moreau (Paris: Jacques Lecoffre et Cie, 1834).
- Schérer, René. *Zeus hospitalier* (Paris: A. Colin, 1993).
- Sibony, Daniel. *Le "racisme", une haine identitaire* (Paris: Christian Bourgois éd., 1997).
- Stengers, Isabelle. «La proposition cosmopolitique», in «L'émergence des cosmopolitiques», *Revue Recherches*, s/d. Jacques Lolive e Olivier Soubeyran (Paris: La Découverte, 2007).
- Villey, Michel. *Le droit et les Droits de l'homme* (Paris: PUF, 1983).

