

HOSPITALIDADE E SOBERANIA – UMA LEITURA DE JACQUES DERRIDA*

GONÇALO ZAGALO

O nosso objectivo hoje é o de tentar, de alguma forma, escutar e sentir o timbre do pensamento de Jacques Derrida, através do que ficou inscrito, “para memória futura”, nas páginas editadas desta sua quarta sessão de seminário sobre o tema da hospitalidade, primeira da edição (*De l’hospitalité*, Calmann-Lévy, 1997), e datada de 10 de Janeiro de 1996¹.

«A questão do estrangeiro (*la question de l’étranger*)»², começa por dizer Derrida: a questão **do** estrangeiro, com ênfase na partícula de ligação **do** (de+o), porque nesta polissemia há sempre mais do que uma forma de *escutar e entender (entendre)* a língua. (1) A questão do estrangeiro é, numa primeira escuta, a questão que obriga a pensar o estrangeiro, é a questão teórico-filosófica, por assim dizê-lo, que pergunta «o que é o estrangeiro?», em que categorias ele se encaixa. É a questão que pensa o estrangeiro como ser-em-questão, ou seja, que exige que se aborde a questão *como tal* e o estrangeiro *como tal*³, sendo este *como tal*, justamente, a marca fenomenológico-filosófica da vinda à presença – sem segredos, sem escuridão, vinda à luz: a fenomenologia é a reflexão e o discurso (*logos*) sobre a vinda à luz ou o

* Texto apresentado em francês, no âmbito de um seminário que integrava as 1as Jornadas de Leitura de Jacques Derrida (em torno de *De L’Hospitalité*, e com a presença de Alain David), no contexto do *Projecto Jacques Derrida – Língua e Soberania*, alc FCT/POCI/FIL/56586/2004 participado pelo fundo comunitário europeu FEDER.

¹ DERRIDA, Jacques, “Questão do estrangeiro: vinda do estrangeiro”, *Da Hospitalidade (De l’hospitalité)*, Calmann-Lévy, 1997), trad. port. Fernanda Bernardo, Viseu, Pallimage, 2003, pp. 31-60.

² DERRIDA, J., *Da Hospitalidade*, p. 31.

³ «Há, dizíamos, uma questão do estrangeiro. É urgente abordá-la – como tal...», DERRIDA, J., *Da Hospitalidade*, p. 31.

aparecer (*phainomai*) como tal (als *Sturktur*) dos entes, das coisas que são. Nesta leitura, a questão do estrangeiro será a questão que põe o estrangeiro em questão, que lhe é endereçada quando este chega junto à fronteira do horizonte de conhecimento. É, no fundo, a questão da polícia fronteira: «quem és tu?», «como te chamas?», etc. Por outro lado, o estrangeiro traz também uma questão que vem com ele, quando vem e interrompe a aparente homogenia instaurada dentro das fronteiras: o estrangeiro traz a questão porque nos põe em questão. Antes de mais, é ele que nos coloca em questão, e que põe a lei local em questão, porque se anuncia sempre vindo do exterior, para inscrever o fora no dentro, ao atravessar a fronteira⁴. (2) Numa segunda leitura, porventura mais atenta, o estrangeiro é também aquele que traz a “questão da questão”, isto é, a questão da nomeação, ou da inscrição significativa no campo do *socius* e do político que abre o espaço público de toda a questão efectiva. Ele é o terceiro (*tiers*), aquele que, interrompendo a relação dual face-a-face, levanta a questão da inscrição da justiça como direito. Mas estamos aqui ainda no âmbito do questionamento, visto que o estrangeiro é aqui ainda um conceito (teórico) ou um sujeito (jurídico), enfim uma figura sempre já inscrita no horizonte mais ou menos determinado do campo teórico-filosófico⁵: questionando o seu lugar, o “estrangeiro” assim nomeado, é um elemento mais na economia do próprio questionamento. (3) Neste limite (o do saber e do questionamento), emerge contudo uma outra escuta: pondo em questão a questão que ele mesmo traz, o estrangeiro rompe também com a própria possibilidade do questionamento, isto é, traz um excesso que transcende a sua própria nomeação como “estrangeiro” ou figura determinável e questionável, e que não é mais do que a incondicionalidade da sua vinda e o apelo à resposta que ela implica. Neste caso, não se trata já da ordem do questionamento filosófico ou da trama textual e desconstruível do direito, mas sim de uma abertura excessiva e extra-textual (indesconstruível, portanto) que abre para um fora-da-lei inominável e indeterminável como tal. Algo vem ou acontece sempre antes da questão, contaminando-a de antemão. O que

⁴ “Estrangeiro” e “estranho” vêm ambos do latim *extraneus*: “o que não é da família ou do país”, onde o prefixo *extra* assinala a proveniência do exterior.

⁵ Já em “Violence et métaphysique” (texto dedicado à ética levinasiana), Derrida tinha designado a filosofia como a «comunidade da questão [*communauté de la question*]», DERRIDA, J., *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, p. 118. E isto porque todo o trabalho teórico-filosófico pressupõe uma certa apreensão ou compreensão prévia daquilo mesmo que deve ser questionado, nem que seja como mero significado pré-conceptual.

o estrangeiro traz, já não como “estrangeiro” nomeável mas como alguém ou algo que vem, é justamente a indeterminabilidade da sua própria vinda, que implica a afirmação incondicional de deixar-vir aquele ou aquilo que vem incondicionalmente – antes de perguntar o que quer que seja ou de colocar obstáculos, já se disse sempre «sim» à vinda incondicional do outro⁶.

Tentando arranjar um fio condutor que atravesse e pense economicamente estas três escutas em paralelo, iremos verificar, com Derrida, que a figura do estrangeiro é sempre uma figura teórica, jurídica e política, uma vez que é sempre ele que traz a questão.

O primeiro paradigma recordado nestas páginas é o do estrangeiro (*xenos*) do *Sofista* de Platão. O estrangeiro é aquele que põe em causa a autoridade do pai Parménides⁷, pondo em causa o seu discurso ontológico (o seu *logos*), a sua forma de falar e, portanto, de certo modo, a sua soberania – é o revolucionário que «não fala como os outros, alguém que fala uma língua estranha»⁸. O estrangeiro é, de facto, recebido na *polis* grega, tem *direito* de hospitalidade e tem mesmo o direito de colocar a questão ao *paterfamilias*, ao soberano, tal como é notado também a partir do *Político* de Platão⁹ (e há que fazer notar que, para Platão, o acolhimento do estrangeiro é justamente uma *questão política*, isto é, uma questão da *polis*, da cidade instituída dentro dos seus limites e regida pelas suas próprias leis). Como é pensada este acolhimento político em sede grega? Derrida nota¹⁰ que Benveniste, na sua obra *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, lê o termo grego *xenia* (literalmente: a qualidade do estrangeiro; o direito de hospitalidade) como «pacto», «contrato» ou «aliança colectiva»¹¹. O estrangeiro (*xenos*) é então aquele com quem é possí-

⁶ «Ce «oui» avant la question, d'un «avant» qui n'est pas logique ou chronologique, habite la question même, ce «oui», n'est pas questionnant. Il y a donc au cœur de la question un certain «oui», un «oui» à, un «oui» à l'autre qui n'est peut-être pas sans rapport à un «oui» à l'événement, c'est-à-dire un «oui» à ce qui vient, au laisser-venir», DERRIDA, Jacques, “Une certaine possibilité impossible” in *Dire l'événement, est-ce possible?*, Paris, L'Harmanattan, 2001, pp. 83-84.

⁷ cf. PLATÃO, *Le sophiste*, trad. e intr. Nestor-Luis Cordero, Paris, Flammarion, 1993, 237ab

⁸ DERRIDA, J., *Da Hospitalidade*, p. 32.

⁹ cf. PLATÃO, *Le politique*, trad. e intr. Alain Petit, Paris, Hachette, 1980, 293de, 307e, 310b.

¹⁰ cf. DERRIDA, J., *Da Hospitalidade*, p. 39.

¹¹ cf. BENVENISTE, Émile, “L'hospitalité”, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes. 1. Économie, parente, société*, Paris, Minuit, 1969, p. 94.

vel estabelecer um pacto, um contrato ou uma aliança. *xenos* é tanto o “hóspede” (aquele a quem se oferece hospitalidade), como é o estrangeiro pensado como um “outro cidadão”, isto é, como aquele que pertence a uma outra ordem jurídica passível de ser *traduzida* na ordem jurídica do local de acolhimento. O estrangeiro é o *outro* cidadão que aspira a tornar-se ou, pelo menos, a ser tratado como cidadão *local* e que, para isso, se deve submeter às leis da cidade. E o pacto reside justamente nisto: aquele que, por alguma razão, está fora da sua *polis* tem de dar conhecimento de si próprio ao chegar à fronteira de uma outra *polis* sendo que, para nela poder entrar, tem de se submeter às regras locais que não são as suas. Enquanto durar a estada, o pacto tende a igualizar o estrangeiro ao cidadão local, estabelecendo laços de reciprocidade, mas sempre como instância compensatória da assimetria original entre duas entidades perfeitamente distintas. O *xenos* distingue-se claramente do bárbaro, o selvagem excluído e heterogéneo com o qual não há relação possível. Neste aspecto, o bárbaro seria o absolutamente outro do mundo grego, onde a transcendência e alteridade dificilmente são pensadas: o bárbaro é o outro da *polis* e da civilização porque o outro é sempre pensado como o outro do mesmo. *Barbaros* é o nome do inominável na língua grega, pensado por contraposição. O bárbaro não fala grego e repete vocábulos indecifráveis: *bar-bar-bar* (equivalente ao português “blá blá blá”) – o bárbaro é aquele que não possui *logos* (enquanto discurso com sentido). E o *xenos*? O *xenos* pode, de alguma forma, aceder à língua grega, a única que pensa e que diz o que pensa (o *logos* que é simultaneamente pensamento e discurso). É este um dos requisitos da hospitalidade grega: o estrangeiro deve compreender minimamente a língua das leis da *polis*, para que lhe seja possível segui-las. Em sede jurídica, o desconhecimento da língua não pode ser aludido como um alibi para o não cumprimento das leis, pelo que o estrangeiro tem, antes de mais, o dever de compreender e de obedecer à lei (do pacto, do contrato ou da aliança colectiva). Mesmo que o estrangeiro traga a questão para pôr a lei local em questão, ele fá-lo-á sempre já desde o interior da lei e na língua da lei. O parricídio do estrangeiro do *Sofista* de Platão acaba por ser a luta interna do *logos*, na medida em que é a partir dos próprios pressupostos gregos que estes são re-pensados ou postos em causa: o estrangeiro interroga a língua grega falando em língua grega (que teve de aprender) e, portanto, é simultaneamente o parricida e o pródigo – é o filho estrangeiro. O estrangeiro traz a questão, mas já formulada na língua de acolhimento.

Outra cena: Sócrates perante o tribunal de Atenas, segundo a *Apoloogia de Sócrates* de Platão. Sócrates apresenta-se aí *como* estrangeiro

dirigindo-se aos *cidadãos* da *polis* de Atenas e questionando os verdadeiros cidadãos em grego¹². Sócrates tem *sotaque* quando tenta falar o grego jurídico e o sotaque é o tropo, o modo de falar singular, aquilo que abala a língua do direito dentro da própria língua do direito. O direito impõe a língua da lei como lei: antes de mais, o estrangeiro deve ser capaz de compreender a língua das leis, de receber a língua da lei como lei. No seio do próprio direito, seria sempre injusto, a primeira injustiça¹³, julgar quem não compreende a língua do julgamento e da lei. A questão da hospitalidade começa aqui: devemos exigir ao estrangeiro que compreenda a nossa língua? – pergunta-se Derrida:

«Ele [o estrangeiro] tem de pedir a hospitalidade numa língua que, por definição, não é a sua, a língua que o dono da casa lhe impõe, o hóspede, o rei, o senhor, o poder, a nação, o Estado, o pai, etc. Este impõe-lhe a tradução na sua própria língua, e é a primeira violência. A questão da hospitalidade começa aí: deveremos nós pedir ao estrangeiro para nos compreender, para falar a nossa língua, em todos os sentidos deste termo, em todas as suas extensões possíveis, antes e a fim de o poder acolher em nossa casa? Se ele já falasse a nossa língua, com tudo o que isso implica, se nós partilhássemos já tudo quanto se partilha com uma língua, seria o Estrangeiro ainda um Estrangeiro e poderíamos nós falar a seu respeito de asilo ou de hospitalidade? É um paradoxo que vamos ver precisar-se»¹⁴

Ao estrangeiro é devido respeito, é uma das regras do acolhimento. Mas, para tal, ele deve saber inscrever-se na cidadania e no código que a governa: inscrever o seu nome (estrangeiro e com sotaque) no código da língua que o acolhe. Esta cena de tradução pressupõe uma inscrição anterior: o estrangeiro deve ter uma cidadania prévia (estrangeira), pertencer a um grupo étnico, a uma linhagem, a uma família, enfim, a um lugar de-limitado; e traduzir-se, inscrevendo-se num novo código legal, num novo *ethos* (morada, casa própria, lugar de resi-

¹² «Falamos como juízes, os cidadãos que falam em nome da sua cidadania. Sócrates revira a situação: pede-lhes que o tratem como um estrangeiro em relação ao qual respeito é devido, como um estrangeiro por causa da idade e como um estrangeiro por causa da língua, da única língua a que está habituado; e é, ou a da filosofia, ou a de todos os dias, a língua popular (em oposição à língua sábia dos juízes ou da sofística, da retórica, e da argúcia jurídica).», DERRIDA, J., *Da Hospitalidade*, p. 36.

¹³ cf. DERRIDA, Jacques, *Força de lei (Force de Loi)*, Paris, Galilée, 1994), trad. port. Fernanda Bernardo, Porto, Campo das Letras, 2003, p. 30.

¹⁴ DERRIDA, J., *Da Hospitalidade*, p. 36.

dência familiar e o modo de nela estar e habitar), numa *Sittlichkeit* (a concreção político-jurídica da moralidade espiritual em Hegel). O nome é certamente uma marca de singularidade, mas ele é também o que permite a identidade pública e a responsabilidade perante as leis da cidade: «um nome próprio nunca é puramente individual»¹⁵.

Se, em sede grega, a hospitalidade (sempre política) é pensada em função da *polis* e da sua estrutura autonómica (*auto-nomos*: dar-se a lei a si mesmo), na modernidade o grande contributo, que por um lado extravasa as limitações do modelo grego, e por outro prossegue os seus princípios, vem de Kant, mais concretamente do famoso “Artigo definitivo em vista da paz perpétua – o direito cosmopolítico deve restringir-se às condições da hospitalidade universal”. Kant, seguindo de certa forma o cosmopolitismo estóico de Cícero e o cristianismo universalista de São Paulo e rompendo, assim, com a monadologia radical das cidades-Estado gregas, refere aí uma *hospitalidade universal*, ou seja, uma hospitalidade que não admite a especificidade geográfica como critério de exclusão. Esta hospitalidade universal é encarada como condição da paz perpétua entre todos os homens e também como um direito natural (portanto inalienável). Seguindo uma herança teológica secularizada, Kant pensa que ninguém pode ser excluído da partilha da terra fraterna, sob pena de guerra fratricida. Contudo, e no mesmo movimento, são impostas duas condições explícitas, apontadas por Derrida em *Cosmopolitas de todos os países, mais um esforço!*¹⁶: (1) o direito natural à terra e, logo, o direito à hospitalidade em qualquer terra, é encarado unicamente como *direito de visita* (*Besuchrecht*) e nunca como *direito de residência* (*Gastrecht*), isto é, qualquer homem deve ter direito a pisar o solo terrestre em qualquer ponto do globo, mas disto não se segue que tenha direito a habitá-lo. A razão desta condição percebe-se a partir da segunda condição explícita imposta por Kant: (2) a hospitalidade como direito está dependente da soberania estatal. A terra fraterna é o solo terrestre, mas não o que nele se ergue: cultura, instituições, etc. – estas pertencem à soberania local e, por isso, não são incondicionalmente postas à disposição do estrangeiro, mas unicamente dos justos herdeiros: os concidadãos. Pese em-

¹⁵ DERRIDA, J., *Da Hospitalidade*, p. 27.

¹⁶ cf. DERRIDA, Jacques, *Cosmopolitas de todos os países, mais um esforço!* (*Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!* Paris, Galilée, 1997), trad. port. Fernanda Bernardo, Coimbra, Minerva, 2001, p. 50-57. KANT, Immanuel, *A paz perpétua e outros opúsculos* (*Zum Ewigen Frieden, ein Philosophischer Entwurf, etc.*, 1795), trad. port. Artur Morão, Lisboa, Edições 70, B40-41.

bora o avanço que a reflexão kantiana representa na história das figuras da hospitalidade, estas duas condições retomam a tradição helénica da autonomia da *polis*: são os cidadãos (representados na modernidade pela abstracção do Estado) que detêm o poder soberano de partilhar as suas posses e de ditar as regras dessa partilha. O direito cosmopolítico de Kant é um reflexo do direito estatal e das relações internacionais entre Estados: quem tem direito de acolhimento (de visita) é o cidadão do outro Estado. Segundo a noção kantiana, é unicamente ao responder pelo nome próprio perante a lei que se é sujeito de direito, ou seja, é-se sujeito *de* direito no preciso momento em que se é sujeito *do* direito (aquele que responde pelo seu nome perante as leis do Estado). Ao estrangeiro pergunta-se sempre, pelo menos, o nome – é a marca identificatória de todo o sujeito do direito¹⁷. Ainda que possa ser aquele que vem (de fora) para abalar e questionar a ordem e as leis do lugar de asilo, o estrangeiro é sempre o “outro-cidadão”, detentor *a priori* de uma cidadania própria e passível de ser confrontada com a cidadania local; é também o que é estranho à língua do pacto, porém passível de aceder à *tradução*, à qual sobrevive certamente o nome próprio de baptismo, mas cuja singularidade é neutralizada pela inscrição no plano jurídico. O estrangeiro é, pois, classicamente pensado segundo as três instâncias determinadas na filosofia do direito hegeliana: a família, a sociedade civil e o Estado.

Se Sócrates é o “estrangeiro” ateniense que escolhe submeter-se às leis da *polis*, o que dizer de Édipo, esse estrangeiro que vagabundeia pela terra dos Aqueus e que acaba por atravessar incógnito as fronteiras da cidade? Édipo chega a Colono, a uma terra estrangeira e desconhecida, como um *fantasma*¹⁸. Pode um fantasma ser acolhido segundo as leis da cidade? O fantasma é justamente aquele que nunca aparece *como tal*, que nunca se inscreve fenomenologicamente em nenhuma instância. O fantasma não vem e por isso está sempre por vir, ou (e é o mesmo) já veio num instante indeterminável na escala

¹⁷ «É alguém a quem se coloca uma pergunta e se dirige um pedido, sendo o primeiro pedido, o pedido mínimo: “Como é que te chamas?” ou ainda “Ao dizeres-me como te chamas, ao responderes a este pedido, respondes por ti, és responsável diante da lei e diante dos teus hóspedes, és um sujeito de direito», DERRIDA, J., *Da Hospitalidade*, p. 41.

¹⁸ «Este hóspede estrangeiro apresenta-se como um espectro. Pede piedade para o “infeliz fantasma a quem chamavam Édipo”. E enquanto o Coro o designa como um “vagabundo” que “não pertence ao país”, Édipo suplica que não o tomem, fantasma que é, por um fora-da-lei», DERRIDA, J., *Da Hospitalidade*, 45-46.

cronológica, instante esse a que não temos acesso¹⁹. Édipo, o espectro, entra incógnito em Colono. Pela primeira vez? O estrangeiro que o recebe não o sabe; não sabe quem é Édipo, se ele veio pela primeira vez ou se efectua um regresso; Mas, no que aos espectros e fantasmas diz respeito, não há primeira vez e é sempre a primeira vez: a vinda é sempre absolutamente singular e inaugural, mas remete sempre para um tempo anterior que abre simultaneamente o porvir. O fantasma não tem nome, não pertence a nenhum grupo étnico, a nenhuma linhagem, a nenhuma família, não é passível de ser inscrito num código legal, num novo *ethos*, ou numa *Sittlichkeit*, mas ele apela ao acolhimento. Neste sentido, ele inaugura a lei do acolhimento a partir da ruptura da própria lei do acolhimento. O fantasma marca o abismo da lei abrindo-lhe simultaneamente o porvir: é o *a-nomos* (sem lei) que funda a lei (*nomos*) interrompendo-a²⁰. A chegada de Édipo a Colono representa, neste sentido e em sede grega, o acontecimento excepcional da vinda incondicional e sem regra definida da alteridade, porque ele próprio furta-se à lei (da cidade: Édipo abandona Tebas), permanecendo um fora-da-lei. É nestes moldes que Derrida lê o mito de *Édipo em Colono* de Sófocles: Édipo desconhece o lugar a que chega, desconhece as suas leis (é um fora-da-lei) e, por isso, exige a re-invenção da lei do acolhimento. Por outro lado, as leis da cidade acusam Édipo, o fora-da-lei (o Coro apostrofa Édipo, que carrega o terrível segredo do incesto e do parricídio), e este acusa a lei, mas a lei de uma outra cidade, Tebas (o inconsciente político), que o leva a ser culpado do incesto e do parricídio: é a própria lei que produz o fora-da-lei e o interroga; este, por sua vez, põe-a em causa, interrompe-a e mostrando-lhe o seu abismo, o abismo da sua edificação. Édipo é assim o fantasma que atravessa as fronteiras para trazer a contaminação, a epidemia, a doença da lei engendrada pela própria lei. Parece, pois, que em sede grega não resta senão lugar para dois tipos de agentes que atravessam a fronteira da *polis*: o estrangeiro “legal”, que é acolhido segundo as leis da cidade, e o parasita, que delas se aproveita para se instalar,

¹⁹ «Un spectre est toujours un revenant. On ne saurait contrôler les allées et venues parce qu'il commence par revenir», DERRIDA, Jacques, *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993, p. 32.

²⁰ Na sessão de 17 de Janeiro de 1996, “Passo/não-passo de hospitalidade [*Pas d'hospitalité*]”, Derrida fará notar como Édipo é enterrado, encriptado, sem sepultura visível, revelando unicamente o segredo a Teseu, o soberano local. A sepultura é sempre um monumento, e portanto um indício que aponta e dá a ver; sem ela, o morto Édipo permanecerá incógnito (como todo o fundamento místico da lei) deixando a sua herança ao legislador efectivo.

pondo assim em causa a génese da sua instauração. Mas como distingui-los, então?

O termo latino *hostis* (presente no termo *hosti-pet-s*, que designa o poder de acolher, o poder de dar hospitalidade por parte da soberania que pode ou não decidi-lo) marca justamente a indistinção: *hostis* é ao mesmo tempo aquele que acolhe (o hospedeiro), aquele que é acolhido (o hóspede) e ainda o inimigo. O termo francês *hôte* manteve esta polissemia ambígua. Debrucemo-nos, tal como Derrida aqui o faz, sobre o que diz Benveniste acerca disto em *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*: (1) o termo derivado, *hospes* é o dono da casa, o *paterfamilias* que dá hospitalidade, que acolhe²¹, e que está próximo do termo grego *despótes*, de onde vem “déspota”, mas que quer dizer primeiramente “senhor”, “dono”, em suma, aquele que tem o direito de decidir (sobre o acolhimento); (2) quanto ao termo originário propriamente dito, *hostis*, ele apresenta uma estranha proximidade com três termos góticos aparentemente antagónicos: *gosti* (escravo), *gos-podi* (senhor)²² e *gasts* (inimigo). Benveniste propõe o seguinte esquema: “estrangeiro favorável = hóspede”; “estrangeiro hostil = inimigo” (há que notar ainda que *hostis* tem uma proximidade com *xenos*, na medida em que designa o «estrangeiro a quem são reconhecidos direitos iguais aos dos cidadãos romanos»²³).

Mas Benveniste alude também a um «misterioso *-pse* de *ipse*»²⁴, de onde deriva o *-pet* de *hosti-pet-s* e o *pot-* dos *podere*, *possum* e *potere* latinos: no fundo, o poder do *hospes* (aquele que decide acerca da hospitalidade). A partícula *-pse* designa, sem dúvida, um certo poder, mas Benveniste não chega a distinguir a sua especificidade. Que poder será este? Como é que Derrida, por sua vez, na sua vez, lê este poder? *I-pse* é o “eu posso” daquele que decide acolher: “eu posso acolher” (*hosti-pet-s*). Porque “posso”, “eu” sou uma ipseidade, isto é, possuo uma identidade própria. Contudo, e é a singularidade da re-leitura de Derrida, este “eu posso” não é propriamente volitivo nem intencional: “eu posso acolher” quer dizer unicamente “eu tenho condições para isso”, isto é, “eu” tenho uma casa, uma cidade, um Estado, uma identidade, enfim, uma instância qualquer que pode servir de base de acolhimento. Assim sendo, o poder que subjaz ao *i-pse*

²¹ «[...] *hospes* signifierait proprement “le maître de l’hôte”», BENVENISTE, É., *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, p. 88.

²² *Ibidem*, p. 92.

²³ *Ibidem*, p. 93.

²⁴ *Ibidem*, p. 90.

não é um poder activo, uma decisão egológica de receber. Pelo contrário, o acolhimento é a própria condição da ipseidade daquele que acolhe: *hostis* é, portanto, simultaneamente aquele que acolhe (o hospedeiro) e aquele que é acolhido (o hóspede). E não é que eles se confundam: o que acontece é que aquele que acolhe só se torna acolhedor porque dá acolhimento. Esta “passividade” por parte do sujeito (um “eu”, uma língua, uma cultura, um Estado, uma cidade, uma família, um organismo, etc.) que acolhe não pode senão perturbar a própria lógica soberana da subjectividade e da liberdade entendidas como “poder fazer”. O “eu posso” (*i-pse*) desta ipseidade é o poder mínimo que o “eu” tem de poder ser afectado, de se expor incondicionalmente ao que vem, uma espécie de “impoder” que é condição da própria subjectividade egológica: «A mónada do *chez-soi* deve ser hospitaleira para ser *ipse*, si mesmo em casa (*chez-soi*), *chez-soi* habitável na relação a si do si»²⁵. Isto não quer dizer que não haja subjectividade ou soberania do “eu”, mas unicamente que esta não poderá estar senão em permanente auto-hetero-desconstrução: a hospitalidade é interrupção de si, mas é também, simultaneamente e como sua condição, formação e invenção de si, da subjectividade do sujeito como um espaço circunscrito mas sempre aberto à intrusão²⁶.

Se a decisão de acolher não é da ordem da intencionalidade, então o hóspede não é propriamente um *convidado*, mas sim um *visitante*. Derrida estabelece a distinção entre o convite (*invitation*) e a visitaçao (*visitation*)²⁷, que se configura nestas páginas como a diferença entre

²⁵ DERRIDA, J., *Da Hospitalidade*, p. 59.

²⁶ É o que Lévinas chama a “in-condição da subjectividade” (e aludo aqui à leitura de Derrida em: DERRIDA, Jacques, *Adieu – à Emmanuel Lévinas*, Paris, Galilée, 1997, p. 49-85), o poder-receber no recolhimento da sua morada (*chez-soi*) que supõe sempre já o acolhimento prévio. Eu acolho apesar ou independentemente de mim (*malgré moi*). Por isso o sujeito é simultaneamente hospedeiro (*hôte* – aquele que acolhe, em *Totalité et Infini*) e refém (*otage*, em *Autrement qu’être au-delà de l’essence*) daquele que é acolhido. Derrida di-lo igualmente: «*l’hôte comme host est un guest*» (DERRIDA, J., *Adieu*, p. 75), o que quer dizer que é graças ao hóspede (*guest*) que vem de fora que o dono da casa (*host*, *maître de céans*, *paterfamilias*) se sente em casa (*chez-soi*). O dono da casa recebe assim, na sua própria casa, a hospitalidade que oferece, e recebe-a da sua própria casa que, afinal, não lhe pertence.

²⁷ Nomeadamente em “Une certaine possibilité impossible”: «La *visitation* – et j’opposerai ici la *visitation* à l’*invitation* –, est une telle irruption que je ne sois même pas préparé à l’accueillir. Il faut que je ne sois même pas préparé à l’accueillir pour qu’il y ait véritablement hospitalité, et que je ne sois pas en mesure non seulement de prévoir, mais de prédéfinir celui qui vient ; de lui demander, comme on fait à la frontière: «Quel est ton nom? ta citoyenneté? d’où viens-tu? qu’est-ce que tu viens faire ici ? est-ce que tu vas

o estrangeiro e o outro absoluto (ou o recém-chegado [*nouvel arrivant*], personificado por Édipo nesta sessão). Fora-da-regra, fora-da-lei, o outro absoluto é o *impossível* como tal (e não pode haver um *como tal* do impossível). Ele é o que acontece ou chega (*ce qui arrive*)²⁸ vindo de cima – porque a surpresa não pode senão vir de cima, chegando sem aviso, caindo meteoricamente sobre o hóspede que acolhe. E porque vem de cima sem aviso, o hospedeiro que se vê obrigado a acolhê-lo não o vê chegar: no acolhimento absoluto do que ou de quem vem não há qualquer horizonte de espera ou de reconciliação, uma vez que o horizonte é sempre um “ver vir”, uma pré-visão²⁹, um amorteci-

travailler?». L'hôte absolu, c'est cet arrivant pour lequel il n'y a pas même d'horizon d'attente, celui qui, comme on dit, crève mon horizon d'attente tandis que je ne suis pas même préparé à recevoir celui que je vais recevoir. C'est cela l'hospitalité. L'hospitalité ne consiste pas simplement à recevoir ce qu'on est capable de recevoir. Lévinas dit quelque part que le sujet est un hôte qui doit accueillir l'infini au-delà de sa capacité d'accueil. Accueillir au-delà de sa capacité d'accueil : cela veut dire que je dois recevoir ou que je reçois là où je ne peux pas recevoir, là où la venue de l'autre m'excède, paraît plus grande que ma maison : elle va mettre le désordre dans ma maison, je ne peux pas prévoir si l'autre va bien se conduire chez moi, dans ma cité, dans mon État, dans ma nation», DERRIDA, J., “Une certaine possibilité impossible”, p. 96-97. Haveria que recordar ainda que Kant estabelece que o direito de hospitalidade é unicamente o direito de visita (*Besuchrecht*), que implica naturalmente o convite endereçado de antemão.

²⁸ «*Le nouvel arrivant* : ce nom peut désigner, certes, la neutralité de *ce qui arrive*, mais aussi la singularité de *qui arrive*, celui ou celle qui vient, advenant là où on ne l'attendait pas, là où l'attendait sans l'attendre, sans s'y attendre, sans savoir quoi ou qui attendre, ce que ou qui j'attends – et c'est l'hospitalité même, l'hospitalité à l'événement», DERRIDA, Jacques, *Apories*, Paris, Galilée, 1996, p. 66. Há uma dupla leitura deste «*ce qui arrive*»: por um lado, «*ce qui arrive*» é «o que chega», marcando a vinda do recém-chegado que talvez chegue, eventualmente (e Derrida diz da hospitalidade, como de outros incondicionais, «se a há [*s'il y en a*]», «talvez [*peut-être*]»); por outro lado, «*ce qui arrive*» é também em francês, simplesmente «o que acontece». O recém-chegado [*nouvel arrivant*] é portanto o evento (*événement*) que chega ou acontece sem antecipação possível, «rien ni personne», antes da conjugação como “o que” (*quoi*) ou “quem” (*qui*): «*quiconque*» costumava dizer Derrida para marcar a anterioridade no que se refere às diferenças homem/mulher, humano/animal, vivo/não-vivo, actual/virtual, etc.: trata-se da hospitalidade ao evento na sua excepcionalidade. «Un événement c'est toujours exceptionnel, c'est un définition possible de l'événement. Un événement doit être exceptionnel, hors règle», DERRIDA, J., “Une certaine possibilité impossible”, p. 106.

²⁹ A previsão é justamente o olhar prévio, inserido num horizonte antecipativo, que amortece o impacto da surpresa. Ver vir é pre-ver : «[...] à supposer qu'on puisse jamais voir sans de quelque manière pré-voir et sans voir venir depuis un horizon», “Le «Monde» des Lumières à venir”, DERRIDA, Jacques, *Voyous*, Paris, Galilée, 2003, p. 197.

mento da vinda do outro e, logo, uma supressão do evento da sua vinda. Acolher o recém-chegado como absolutamente outro (*tout autre*) não é acolhê-lo como estrangeiro, mas sim como um “vindo”, ou simplesmente como “o que vem”. E o outro é absoluto (*ab-solus*) porque absolutamente separado: ele não pode ser dito no meu idioma ou submetido às leis da minha cidade.

A diferença entre o acolhimento do estrangeiro e o acolhimento do outro absoluto é a diferença entre a hospitalidade jurídico-político-moral e a hospitalidade incondicional a que alude Derrida. Enquanto que a hospitalidade cosmopolita é regulada pelo cálculo que se impõe à tradução da língua estrangeira, a hospitalidade incondicional é sempre uma relação aneconómica e dissimétrica com a alteridade absoluta: é a impossibilidade da tradução do idioma singular do outro. Assim sendo, a hospitalidade incondicional é impossível. Uma hospitalidade incondicional terá de ser pensada a partir da singularidade única, absoluta e secreta, ou seja, para além da cidadania, da linhagem, da etnia ou sequer do nome próprio, em suma: do espaço público e do “vir-à-presença” fenomenológico. A liberdade como hospitalidade não é já o poder de um sujeito autónomo, mas uma heteronomia herdada na vinda do outro *a-nomos* que dá a lei da hospitalidade incondicional. Assim sendo, acolher o absolutamente outro é proferir o «sim, vem» originário, antes de formular qualquer questão, de pedir contas, ou de dizer o que quer que seja: porque o outro chegou *sempre já* sem avisar, sem convite e sem horizonte de espera possível. Mas não é a chegada do outro que acontece com o «sim»: é o «sim» que é *sempre já* uma resposta ao outro que chegou *já* sem se anunciar. Tanto o convite endereçado ao outro que vem, a aceitação, o ser-com-ele (o *Mit-Dasein* heideggeriano), enfim, o acolhimento jurídico-político, como, por outro lado, a rejeição, a inospitalidade, a xenofobia e a guerra, implicam *sempre já*, como sua própria possibilidade, a hospitalidade originariamente oferecida. Mais: o fechamento alérgico não é senão uma reacção a uma abertura originária, atestando-a. E, por tudo o que já dissemos, não será a alergia uma fatalidade? Se o outro não avisa da sua vinda, se a passagem originária da fronteira³⁰ acontece independentemente da minha vontade, podemos então compreender o terceiro sentido da palavra *hostis*: o hóspede pode ser também o inimigo, aquele que viola a intimidade do *chez-moi* para agredir, para trazer o mal. A hospitalidade incondicional como ex-posição absoluta ao que

³⁰ cf. DERRIDA, Jacques, “Apories. Mourir – s’attendre aux «limites de la vérité»”, *Le passage des frontières*, Paris, Galilée, 1994.

vem, é também exposição imperiosa ao risco absoluto, uma vez que o recém-chegado como alteridade absoluta pode ser qualquer um (*qui-conque*). Se houvesse a segurança de saber que o recém-chegado não constituiria de alguma forma uma ameaça, então não se trataria de hospitalidade, uma vez que a incalculabilidade e a imprevisibilidade que constituem o evento seria amortecida. Esta ex-posição vulnerável à ameaça de que o pior *aconteça* como um risco que *é preciso* estar pronto a correr, evita qualquer tipo de conotação moralista, sendo que nesta cena o bem vem *sempre já* contaminado pelo mal. E o melhor não vem sem a possibilidade irreduzível do pior. Mas, porque o *chez-soi*, a identidade, se sente ameaçada por esta exterioridade absoluta que a invade de antemão, constituindo-a, esta tende a reagir para se proteger. A hospitalidade é portanto, desde sempre, uma *hos-ti-pitalidade* – ao mesmo tempo e sem distinção *hospitalidade* e *inospitalidade*: o outro é sempre acolhido com reservas, como hóspede, mas também como potencial inimigo. A reacção normal é, por um lado, a de fechar as fronteiras (e o fenómeno da xenofobia não é senão esta tentativa de proteger o interior, o corpo constituinte), e por outro, a de proceder à apropriação, ao domínio, da exterioridade que penetra (e é a génese de todo o colonialismo, que apaga a diferença ao relacioná-la violentamente com o mesmo). Derrida chama a isto *auto-imunidade*: a identidade fecha-se em si mesma para se proteger do exterior. Mas este movimento em si mesmo é suicidário, uma vez que o que constitui a identidade (antes do acolhimento não há identidade) é o próprio exterior; mas como o acolhimento é também o que põe em causa a identidade, esta tende a proteger-se. Contudo, se sem acolhimento não há identidade, sem identidade com fronteiras definidas também não há possibilidade de acolhimento. Por isso, há sempre escolhas e exclusões soberanas: a violência e o perjúrio contaminam o acolhimento desde a origem³¹.

³¹ «Lei paradoxal e perversora: que consiste na constante colisão entre a hospitalidade tradicional, a hospitalidade em sentido corrente, e o poder. Esta colisão é também o poder na sua *finitude*, a necessidade, para o hospedeiro, para aquele que recebe, de escolher, eleger, filtrar, de seleccionar os seus convidados, os seus visitantes ou os seus hóspedes, aqueles a quem decide dar asilo, direito de visita ou de hospitalidade. Não há hospitalidade, em sentido clássico, sem soberania do si sobre a sua própria casa, mas como também não há hospitalidade sem finitude, a soberania não pode exercer-se senão filtrando, escolhendo, excluindo e violentando, portanto. A injustiça, uma certa injustiça, um certo perjúrio mesmo, começa imediatamente, desde o limiar do direito à hospitalidade.», DERRIDA, J., *Da Hospitalidade*, p. 53.

Só a partir do momento em que a hospitalidade se inscreve como lei positiva de acolhimento, numa *Sittlichkeit*, num código jurídico, em suma, quando possui força-de-lei (*Gewalt*: violência autorizada³²) e se torna soberana, é que a distinção entre o hóspede e o parasita pode aparecer. Mas aí já não há hospitalidade incondicional: não há porque nunca houve nem nunca haverá, pois o que temos são sempre leis ou ditames positivos do acolhimento (jurídicos, políticos, sociais, morais, etc.). A hospitalidade que existe, a hospitalidade que é possível, é sempre uma hospitalidade *condicional*: acolhe-se mas com condições específicas. Antes de toda a instituição ou constituição, antes do mundo (e temos que ler este “antes” como um tempo imemorial irreduzível a qualquer presente possível) está o desejo louco e não-volitivo de acolher o absolutamente outro (que é) absolutamente (todo e qualquer) outro («*tout autre est tout autre*»³³). Mas porque o outro tem de ser acolhido algures (num “eu”, numa língua, numa cultura, num Estado, numa cidade, numa família, num organismo, etc.) e para que o acolhimento incondicional não seja uma mera utopia ou ilusão, é preciso que a lei singular, e em si mesma impossível, da hospitalidade incondicional se inscreva desde a origem, traduzindo-se e pervertendo-se, nalgum lugar. Porque a lei da hospitalidade incondicional, em si mesma, é impossível, ela precisa *das* leis efectivas onde se inscrever. E esta necessidade é-lhe absolutamente constitutiva: uma lei incondicional que não pudesse tornar-se efectiva, que não possuísse força-de-lei, não seria incondicional. Mas, paradoxalmente, ao tornar-se efectiva, ao inscrever-se nas leis condicionais (morais ou jurídicas) da hospitalidade, ela contamina(-se) na sua incondicionalidade. A lei singular da hospitali-

³² *Gewalt* é, na leitura que Walter Benjamin faz da indecidibilidade do termo alemão (BENJAMIN, Walter, “Critique de la violence” (“Zur Kritik der Gewalt”, 1921) in *Œuvres I*, trad. fr. Maurice de Gandillac, Paris, Gallimard, 2000, p. 212-214), tanto a violência fundadora de toda a instauração como, e sem distinção clara, a legitimação que a conservação da lei concede à violência da sua própria fundação: *Gewalt* é a força-de-lei, isto é, a violência autorizada e necessária de todo o direito. Seguimos, naturalmente, a leitura de Derrida em DERRIDA, J., *Força de lei*, p. 100-102.

³³ DERRIDA, Jacques, “Donner la mort” in *L'éthique du don. Jacques Derrida et la pensée du don. Colloque de Royaumont décembre 1990*, Paris, Métailié-Transition, 1992, p. 68. A proposta de tradução de Fernanda Bernardo para a homonímia elíptica e intraduzível derridiana, *tout autre est tout autre*, é “o absolutamente outro é absolutamente (todo e qualquer) outro”, que quer dizer que: o absolutamente outro é absolutamente outro (porque absolutamente separado e infinito) e que o absolutamente outro é todo e qualquer outro (irreduzível a qualquer identificação prévia ou *como tal*), e portanto, antes e para além do género.

dade absoluta ou incondicional perverte-se tornando-se plural, mas de uma pluralidade que respira o desejo da singularidade absoluta (pluralidade como $Um+n$)³⁴ e que interrompe assim o nivelamento das leis plurais e efectivas do acolhimento ($n+n+n$). A lei jurídica (mas também moral ou sócio-cultural) inscreve aqueles a quem se destina na própria lei, forjando assim tanto os “sujeitos do direito” (aqueles que são *tidos em conta* pelo direito mas que, por isso mesmo, estão a ele sujeitados), como os próprios campos (plurais) de acção da lei. A categorização de determinadas leis como “leis da hospitalidade” deriva já deste carácter simultaneamente nivelador e dispersivo, mas também soberano, da jurisdição: *as* leis da hospitalidade serão aquelas que legislam o acolhimento de algo exterior dentro do horizonte restrito em que são aplicáveis, seguindo uma regra geral e uma nomeação específica (“estrangeiro”). Para tal, *as* leis da hospitalidade têm não só que nomear e definir o seu horizonte de aplicação, como têm também que nele inscrever previamente aquilo que há que acolher ou inscrever. Dupla inscrição, portanto, que marca desde a origem a noção jurídica, mas também cultural (não há cultura sem *nomos*, entendido como lei ou costume), da hospitalidade efectiva e soberana.

Contudo, se se pensar as leis positivas como leis *da* hospitalidade, entramos já no campo da interrupção da horizontalidade do campo jurídico: não que haja qualquer coisa assim como *a* hospitalidade pura e ideal a que as leis plurais se refeririam, mas sim que o que as anima não pode ser já do plano da pluralidade, mas sim de um excesso *absolutamente outro* que as transcende e as interrompe, antes de toda a nomeação ou postulação de um horizonte de inscrição. Este excesso será o desejo ou a injunção imperativa de acolher sem limites, antes de toda e qualquer identificação possível, algo que nunca pode ser inscrito ou descrito num código efectivo. Trata-se portanto de uma antinomia que excede o campo específico da lei (*nomos*). Desta antinomia, resulta contudo, que *a* lei sem lei positiva da hospitalidade incondicional é, simultaneamente, pervertida e perversora, pois ao mesmo tempo que precisa das leis efectivas e se deixa perverter por elas, exige a transgressão dos seus limites, contaminando as leis com uma ilegalidade constitutiva que abre o porvir de todo o acolhimento possível: é uma lei fora-da-lei (*a-nomos*) e acima das leis. Contudo, esta exterioridade contaminante não é soberana, se por soberania entendermos justamente o regime da instituição e da nomeação – *a* lei da hospitalidade incondicional está “acima” *das* leis efectivas unicamente

³⁴ DERRIDA, J., *Da Hospitalidade*, p. 77.

na mesma medida em que o «sim» arqui-originário vem “antes” do questionamento, ou seja, como apelo incondicional:

«A lei da hospitalidade incondicional, a lei formal que governa o conceito geral de hospitalidade, aparece como uma lei paradoxal, pervertível e perversora. Ela parece ditar que a hospitalidade absoluta rompe com a lei da hospitalidade como direito ou dever, com o “pacto” de hospitalidade. Para o dizer noutros termos, a hospitalidade absoluta exige que eu abra a minha casa (*chez-moi*) e que dê, não apenas ao estrangeiro (dotado de um nome de família, de um estatuto social de estrangeiro, etc.), mas ao outro absoluto, desconhecido, anónimo, e que lhe *dê lugar*, que o deixe vir, que o deixe chegar, e ter lugar no lugar que lhe ofereço, sem lhe pedir reciprocidade (a entrada num pacto), e sem mesmo lhe perguntar pelo nome. A lei da hospitalidade absoluta manda romper com a hospitalidade de direito, com a lei ou a justiça como direito.»³⁵.

Esta economia é a historicidade da hospitalidade, a dispersão de todas as suas figuras efectivas, o testemunho de cada resposta singular a um apelo que excede toda a resposta possível mas que a exige incondicionalmente. Há que reinventar a cada vez a regra do acolhimento a partir do que há, ou seja, é preciso fazer o impossível de responder à singularidade absoluta a partir do que é possível fazer, e isto pelo arrebatamento constante do desejo do impossível. Nesta antinomia reside a véspera e a vigília das leis efectivas do direito, da moral, do costume. E isto porque ela resulta de uma exigência de transgressão da soberania de toda a instituição, em nome do desejo de acolher incondicionalmente e como promessa de hospitalidade incondicional, que é também a chance e o porvir das leis positivas da hospitalidade, a sua perfectibilidade como possibilidade (a eventual efectividade) do impossível (da incondicionalidade absoluta). Se esta vigília não pode senão destabilizar o direito, é nela que ele encontra a sua única chance de progresso e de perfectibilidade. De que outro modo poderíamos avaliar o direito, as leis plurais da hospitalidade, senão através desta negociação e deste desejo de um fora-da-lei? Não se trata portanto de reger as leis positivas por um ideal regulador que seria o arquétipo da hospitalidade, mas sim de marcar a cada instante o desequilíbrio constitutivo que existe entre o apelo incondicional do outro e toda a resposta possível: o mundo está indefectivelmente “fora dos eixos” (*out*

³⁵ DERRIDA, J., *Da Hospitalidade*, p. 40.

of joint)³⁶ porque a possibilidade de acolher incondicional está fracturada de antemão (é, em si mesma, impossível); mas esta fractura ou este desencaixe, ao invés de ditarem a sentença de uma negociação fechada dentro do campo jurídico, marcam a necessidade de que este seja contaminado e interrompido por algo que o transcende. A tensão desencadeada por este desencaixe originário interdita qualquer fechamento possível, obrigando à contaminação segundo uma estranha relação antinómica de heterogeneidade sem oposição entre a lei da hospitalidade incondicional e as leis da hospitalidade efectiva, que é ao mesmo tempo a dificuldade, a loucura, a chance e o porvir da hospitalidade entendida a partir do pensamento de Derrida, aquilo que marca a sua singularidade como pensamento em que o compromisso com a efectividade do mundo e com a sua urgência não é senão a reinvenção constante do próprio mundo a partir daquilo que a ele não se pode reduzir. A justiça, a relação an-económica com outrem³⁷, o “outro” nome da desconstrução, só é justiça perjurando(-se), inscrevendo o perjúrio no espaço e na trama do direito e da soberania, interrompendo-o, denunciando-o, encaminhando o seu caminhar oblíquo na direcção do impossível, endereçando-o ao endereço secreto e singular do *outro*. Esta perfectibilidade, esta negociação que trata de calcular o incalculável, é o próprio *porvir* da justiça, como aquilo que está sempre *por vir*, como um *algures* ou um *topos a-tópico* que não vem senão na medida do impossível, isto é, como promessa, como contaminação, como rasto, ou seja, não vindo nunca à presença como tal. A fenomenologia, o político, o espaço público, a apropriação do outro, enfim, o que denominamos com Derrida como o regime da soberania em geral, são inevitáveis e irredutíveis, mas não podem ser totalizadores. E não o podem ser porque a fractura de toda a soberania, a sua interrupção pelo absolutamente outro que incondicionalmente vem e acontece, interdita, desde a origem, tanto o seu fechamento quanto a sua plena instituição.

³⁶ Derrida lê este *out of joint* no Hamlet de Shakespeare: Hamlet é convocado pelo fantasma do pai para uma missão que ele não pode cumprir, mas a que simultaneamente não de pode furtar – a de repor o tempo do mundo nos eixos. Cf. DERRIDA, J., *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993.

³⁷ Derrida, seguindo um certo Lévinas, entende a *justiça* segundo uma espécie de definição não predicativa: «a relação com outrem – quer dizer, a justiça», «*La relation avec autrui – c'est-à-dire la justice.*», LÉVINAS, E., *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Kluwer Academic. p. 62. Esta passagem é directamente citada e subscrita por Derrida em DERRIDA, J., *Spectres de Marx*, p. 48 e DERRIDA, J., *Força de lei*, p. 36. Esta relação com outrem será a exposição an-económica e incalculável à vinda do outro.

