

FENÓMENOS DO LIMIAR:
JACQUES DERRIDA E A QUESTÃO DA HOSPITALIDADE

THRESHOLD PHENOMENA:
JACQUES DERRIDA AND THE QUESTION OF HOSPITALITY

MICHAEL NAAS¹

Abstract: “Threshold Phenomena: Jacques Derrida and the Question of Hospitality” considers Jacques Derrida’s thinking of hospitality in light of his recently published two-year seminar from the mid-1990s on the topic. The essay begins by putting the question of hospitality into the context of the recent COVID pandemic and the ways in which the pandemic changed, sometimes just in the short term and sometime more permanently, our practices of hospitality in both our homes and our nation-states. The essay then considers the role of the question in Derrida’s treatment of hospitality, distinguishing a philosophical or definitional question posed *about* the foreigner from a socio-political question posed by the sovereign *to* the foreigner from, finally, a putting-into-question of the sovereign *by* the foreigner, an ethical questioning that disrupts the supposed power and authority of the sovereign and opens the door to what Derrida calls “unconditional” hospitality. What follows is a long analysis of Derrida’s treatment of the aporia or antinomy between this unconditional, unlimited hospitality and the conditional, reciprocal hospitality of customs, laws, and treaties. The essay concludes by considering Derrida’s claim that, in addition to thinking hospitality in terms of both the unconditional and the conditional, hospitality must also be understood as an “arts” or a “poetics,” in short, as the title of the essay suggests, as a perpetual and always fragile negotiation of the threshold.

Keywords: Jacques Derrida, hospitality, question, threshold, aporia.

¹ Michael Naas é professor de Filosofia na DePaul University, Chicago / EUA. E-mail: mnaas@depaul.edu; ORCID: 0000-0002-9659-1567.

Por opção dos tradutores, a versão portuguesa do texto não segue as normas do Novo Acordo Ortográfico.

Resumo: «Fenómenos do Limiar: Jacques Derrida e a questão da hospitalidade» analisa o pensamento de Jacques Derrida da hospitalidade, à luz do seu seminário de dois anos, de meados da década de 90, recentemente publicado, sobre a temática. O ensaio começa por situar a questão da hospitalidade no contexto da recente pandemia de COVID-19 e da forma como a pandemia alterou, por vezes apenas a curto prazo e outras mais permanentemente, as práticas de hospitalidade nas nossas casas e nos nossos Estados-nação. Em seguida, analisa o papel da questão no tratamento da hospitalidade por Derrida, distinguindo uma questão filosófica ou definicional colocada *quanto* ao estrangeiro de uma questão sociopolítica colocada pelo soberano *ao* estrangeiro e, finalmente, de um pôr-em-questão do soberano *pelo* estrangeiro, um questionamento ético que perturba o suposto poder e a autoridade do soberano, abrindo a porta àquilo a que Derrida chama hospitalidade «incondicional». O que se segue é uma longa análise do tratamento dado por Derrida à aporia ou antinomia entre esta hospitalidade incondicional e ilimitada e a hospitalidade condicional e recíproca dos costumes, das leis e dos tratados. O ensaio conclui examinando a afirmação de Derrida de que, para além de pensar a hospitalidade em termos do incondicional e do condicional, a hospitalidade deve também ser entendida como uma «arte» ou uma «poética», em suma, como o título do ensaio sugere, como uma negociação perpétua e sempre frágil do limiar.

Palavras-chave: Jacques Derrida, hospitalidade, questão, limiar, aporia.

Résumé: «Phénomènes de seuil: Jacques Derrida et la question de l'hospitalité» examine la pensée de Jacques Derrida sur l'hospitalité à la lumière de son séminaire de deux ans du milieu des années 1990 récemment publié sur le sujet. L'essai commence par replacer la question de l'hospitalité dans le contexte de la récente pandémie de COVID et de la manière dont la pandémie a changé, parfois à court terme et parfois de manière plus permanente, nos pratiques d'hospitalité dans nos foyers et nos États-nations. L'essai examine ensuite le rôle de la question dans le traitement de l'hospitalité par Derrida, en distinguant une question philosophique ou définitionnelle posée *sur* l'étranger d'une question sociopolitique posée par le souverain *à* l'étranger et, enfin, d'une mise en cause du souverain *par* l'étranger, un questionnement éthique qui perturbe le pouvoir et l'autorité supposés du souverain et ouvre la porte à ce que Derrida appelle l'hospitalité «inconditionnelle». Ce qui suit est une longue analyse de la façon dont Derrida traite de l'aporie ou de l'antinomie entre cette hospitalité inconditionnelle et illimitée et l'hospitalité conditionnelle et réciproque des coutumes, des lois et des traités. L'essai se termine en examinant l'affirmation de Derrida selon laquelle, en plus de penser l'hospitalité en termes d'inconditionnel et de conditionnel, l'hospitalité doit aussi être comprise comme un «art» ou une «poétique», bref, comme le suggère le titre de l'essai, comme une négociation perpétuelle et toujours fragile du seuil.

Mots-clés: Jacques Derrida, hospitalité, question, seuil, aporie.

1. *Fist Bumps* e Bolhas Pandémicas

**«Agora começamos...
a abrir a porta do seminário.
Estamos no limiar»**

J. Derrida, *Hospitalité I*, 26².

A pandemia dos últimos anos mudou praticamente tudo nas nossas vidas diárias, em alguns casos apenas por um curto período, noutros mais permanentemente. Mudou a maneira como trabalhamos e viajamos, como comemos e bebemos, como nos cumprimentamos e comunicamos uns com os outros, como vivemos uns com os outros e mesmo como fazemos o luto uns dos outros. E mudou, claro, praticamente tudo no tocante à hospitalidade. Durante uns tempos, não convidávamos mais os outros para as nossas casas; restringíamos o nosso círculo de amigos e de conhecidos àquilo a que chamamos em inglês a nossa «bubble» [bolha]; distanciámo-nos socialmente uns dos outros, e durante uns tempos lavávamos e higienizávamos as mãos várias vezes ao dia depois de cada contacto com alguém ou algo que suspeitávamos poder ter estado em contacto com alguém ou algo suspeito de ter COVID-19. Chegámos mesmo a pôr-nos de quarentena, por vezes até dentro das nossas próprias casas, durante dias e por vezes até semanas. E houve depois, claro, todas as regulamentações e restrições impostas sobre como e quando era permitido frequentar espaços públicos, regulamentações no tocante ao uso de máscaras, ser testado ou vacinado, e mesmo quando e como era permitido visitar os nossos entes queridos nos hospitais ou acompanhá-los, ou não, à sua última morada.

Nos Estados Unidos, e sem dúvida até certo ponto também em Portugal, todas estas mudanças e regulamentações trazidas pela pandemia no final de 2019 e início de 2020 convergiram com questões e problemas que estavam já no centro do discurso público bem antes da COVID-19, questões de «recepção» ou «contágio» de outro tipo, quer dizer, questões de imigração, de saber se se deve ou como restringir o acesso ao corpo político, nos EUA, por exemplo, toda a questão ou polémica em torno da construção de um muro ao longo da nossa fronteira a sul para impedir a entrada de estrangeiros, migrantes e requerentes de asilo, do México, da América Latina e do Sul, do Haiti, e de outros lados. A COVID tornou-se assim nos EUA uma placa de Petri para todas estas questões, já que os que eram a favor de cons-

² J. Derrida, *Hospitalité*, vol. I. *Séminaire (1995-1996)*, ed. Pascale-Anne Brault e Peggy Kamuf (Paris: Éditions du Seuil, 2021), 26.

truir o famoso muro se tornaram muitas vezes virulentamente contra o uso de máscaras, e os que desejavam medidas governamentais mais rigorosas para combater o vírus eram muitas vezes os primeiros a pedir uma política mais liberal em relação à aceitação ou mesmo ao acolhimento dos estrangeiros nas nossas terras. Ademais, a pandemia levou-nos a todos a avaliar ou a reavaliar o que é afinal um lar, para que serve e onde deveria ser, se faz sentido fazer da cidade ou dos subúrbios ou do campo a nossa casa, perto de outras pessoas ou o mais longe possível.

A pandemia levou-nos, em suma, a repensar assim os limites, as fronteiras e as restrições que impomos aos nossos Estados-nação, às nossas comunidades, aos nossos lares, às nossas bolhas e aos nossos corpos, tudo desde os mandados que devem ser impostos em todos estes lugares até que xiboletes devem ser proferidos quando se cruza o limiar de qualquer um deles, xiboletes como: «não se preocupe, tomei as duas doses da vacina, Pfizer, se quer saber, até já levei o reforço – duas vezes, na verdade», esse tipo de garantias. A pandemia mudou assim, a curto ou longo prazo, quase tudo no tocante à hospitalidade, desde os nossos gestos diários à nossa linguagem quotidiana. E, claro, a ironia é que toda a pandemia foi, de muitas maneiras, o resultado de nada mais do que da nossa própria natureza gregária – na verdade, somos tentados a dizer da nossa própria natureza *hospitaleira* – relativamente aos outros seres humanos, mas também, há que dizê-lo, relativamente ao próprio vírus.

Ora, dá-se o caso de Jacques Derrida ter passado uma boa parte do tempo, entre meados e finais dos anos 90, a pensar, a escrever e a ensinar sobre todas estas questões de hospitalidade – incluindo, e talvez sobretudo, estas questões de natureza mais sociopolítica, questões de imigração, de controlo de fronteiras, de cidades-refúgio, de cosmopolitismo, e assim por diante. Fê-lo numa série de pequenos textos que são conhecidos, estudados e comentados há mais de vinte anos – *Da Hospitalidade*, por exemplo, um texto escrito com Anne Dufourmantelle, «Une hospitalité à l’infini», «Le principe d’hospitalité», e muitos outros³. Mas fê-lo igualmente no decurso de dois

³ J. Derrida, *Da Hospitalidade*, com Anne Dufourmantelle, tr. Fernanda Bernardo (Coimbra: Palimage, 2019) [*De l’hospitalité*, com Anne Dufourmantelle (Paris: Calmann-Lévy, 1997)]; doravante abreviado para *DH*. Este pequeno livro reproduz essencialmente, com algumas modificações, duas sessões do primeiro ano do seminário de dois anos [intitulado] *Hospitalidade* de Derrida, a Quarta Sessão de 10 de Janeiro e a Quinta Sessão de 17 de Janeiro de 1996. Quando citar a partir destas duas sessões do seminário, usarei ao longo do texto, salvo indicação em contrário, a versão publicada em *Da Hospitalidade*. Uma vez que Derrida teve oportunidade de rever e reelaborar essas sessões para esse volume, podem ser consideradas mais «autorizadas» do que as duas sessões correspondentes do seminário. Também assinalarei ocasionalmente as *diferenças* entre as suas versões.

De notar ainda que a Primeira Sessão do seminário também foi previamente publicada

anos completos de um seminário na École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), em Paris, sobre o tema da hospitalidade, um seminário que decorreu aproximadamente de Novembro de 1995 a Maio de 1997. Embora algumas sessões do seminário tenham sido publicadas antes (duas delas^{4*}, por exemplo, em *Da Hospitalidade*), foi só em 2021 e 2022 que os dois anos do seminário foram publicados na íntegra em francês, seguindo-se as respectivas traduções para inglês em 2023 e 2024⁵. Mas estas publicações incitam-nos já a reavaliar ou a repensar o que Derrida pensava acerca da hospitalidade e, claro, como esse pensamento de meados a finais dos anos 90 pode ajudar-nos a repensar ou a reenquadrar o tipo de questões que circulavam nos anos 90, e que nada perderam da sua urgência ou actualidade nas três décadas seguintes.

Este ensaio incide principalmente, embora não exclusivamente, sobre o primeiro ano do seminário de Derrida, que foi leccionado em Paris de meados de Novembro de 1995 até meados de Maio de 1996, a par de vários outros textos relacionados sensivelmente do mesmo período, incluindo *Da Hospitalidade*. Como defenderei, o seminário *Hospitalidade* no seu todo, e o primeiro ano em particular, merece essa atenção não só pelo modo como levanta as dimensões filosóficas, políticas e éticas da questão da hospitalidade, mas também pelo modo como de forma exemplar ilumina o trabalho de Derrida em geral. Ademais, este seminário em particular, tal como os textos a ele associados, foi largamente motivado – na verdade talvez como nenhum outro – por acontecimentos^{6*} mundiais, em particular por acontecimentos na

em francês praticamente na íntegra, incluindo os acréscimos orais (17-44), e com uma tradução turca a acompanhar, como «Hostipitalité» in *Cogito*, ed. Ferda Keskin e Önay Sözer, n.º 85, *Pera Peras Poros: Atelier interdisciplinaire avec et autour de Jacques Derrida* (İstanbul: YKY, 1999). Foi também traduzida para inglês por Barry Stocker e Forbes Morlock como «Hostipitality» in *Angelaki*, 5: 3 (Dezembro de 2000), 3-18.

«Le principe d'hospitalité» in *Papier Machine* (Paris: Galilée, 2001), 273-278. Primeiramente publicado como «Il n'y a pas de culture ni de lien social sans un principe d'hospitalité», *Le Monde*, 2 de Dezembro, 1997; doravante «PH».

«Une hospitalité à l'infini», *Manifeste pour l'hospitalité – aux Minguettes, Autour de Jacques Derrida*, ed. Mohammed Seffahi (Grigny: Éditions Paroles d'Aube, 1999), 97-106; doravante «HI».

⁴ * [N.T.: Também as sessões de 8 de Janeiro a 7 Maio de 1997 haviam sido traduzidas e editadas em inglês por Gil Anidjar em *Acts of Religion* (NY/London: Routledge, 2002), 358-420.]

⁵ J. Derrida, *Hospitalité*, vol. I. *Séminaire (1995-1996)*, ed. Pascale-Anne Brault e Peggy Kamuf (Paris: Éditions du Seuil, 2021); doravante *H I. Hospitalité*, vol. II, *Séminaire (1996-1997)*, ed. Pascale-Anne Brault e Peggy Kamuf (Paris: Éditions du Seuil, 2022); doravante *H II*.

⁶ ** [N.T.: No original *world events*. No presente contexto, optamos pela tradução

Europa e em França, pela chegada de cada vez mais imigrantes a França e a outras nações europeias, e assim por questões relacionadas com asilo e oferta de hospitalidade a migrantes ou estrangeiros, questões que estavam a tornar-se cada vez mais centrais no discurso público francês e europeu em meados dos anos 90, já que alguns, à esquerda, defendiam políticas mais liberais e abertas para responder a estes problemas e outros, à direita, começavam a defender políticas de imigração muito mais severas, um reforço das fronteiras e uma reavaliação radical daquilo que, justamente, a identidade europeia ou francesa significava. Tudo isto solicitava não apenas uma resposta política, mas também uma resposta filosófica, sob a forma de uma análise dos termos e das questões que se estavam a tornar cada vez mais centrais nesses discursos públicos. O seminário de dois anos de Derrida sobre a hospitalidade pode ser lido precisamente como uma resposta filosófica desse tipo.

A obra de Derrida sobre a hospitalidade tem assim uma génese única e está marcada pelo seu tempo de forma indelével. E, contudo, como sugeri, os seus temas não podem ser mais actuais ou oportunos. Ao lermos o seminário de Derrida, não podemos senão ser levados a considerar algumas das nossas próprias atitudes e políticas no que toca à «hospitalidade» em todos os seus aspectos, ao mesmo tempo públicos e privados – tudo, desde o modo como tratamos aqueles que nos rodeiam, os nossos vizinhos e os que pertencem a comunidades, até às políticas de imigração e de refugiados, passando pelas controvérsias em torno da construção de muros e da criação de cidades-santuário^{7*}. Com as crises de refugiados a crescerem em tamanho

acontecimentos mundiais, em razão do cunho singular de que se reveste, no pensamento derridiano, a palavra *événement*, cuja tradução que se impôs em português, mais precisamente em Portugal, foi precisamente *evento*. Note-se que em *événement* ressoa igualmente o verbo *venir* (vir, chegar, etc.), que nos remete para o *à-venir* em sede desconstrutiva, a saber: a vinda inantecipável, sem horizonte de espera – que implica portanto a ruptura com a ordem da fenomenalidade, do mundo. Como afirma Jacques Derrida, por exemplo, em «Une certaine possibilité impossible de dire l'événement» (in Jacques Derrida *et al.*, *Dire l'événement, est-ce possible ?* (Paris: L'Harmattan, 2001), 81): «convém lembrar que um evento [*événement*] supõe a surpresa, a exposição, o inantecipável».]

⁷ * [N.T.: A noção de «*sanctuary city*» reenvia à de «cidades refúgio» que, na peugada de uma longa e memorável tradição (1. Bíblica: *Números* 35, 9-32; *Crónicas* 6-24; 6-25; *Josué* 20, 1-5; 2; Medieval: a *salvação* e a *auctoritas*; 3. Cosmopolita), protagonizam o exemplo de uma *soberania local* (*polis*) que dá *hospitalidade e imunidade* sem referência ao Estado, assim exemplificando uma sobreposição do ponto de vista ético-humanista ao estritamente jurídico-político – criadas, sob proposta do *Parlamento Internacional de Escritores* (Strasbourg), em 1993, para acolherem intelectuais perseguidos nos seus próprios países, a primeira vaga de *cidades-refúgio* vigorou até 2006 sob a designação de INCA/PIE [*International Network of Cities of Asylum*]: Strasbourg/França foi a primeira cidade-refúgio desta primeira vaga, Coimbra/Portugal a última.

e em número por todo o mundo, com literalmente milhões de sem-abrigo, apátridas, deslocados ou migrantes em movimento no momento em que escrevo estas palavras, no México, na América do Sul e na América Latina, no Norte de África, na Síria, no Afeganistão e na Ucrânia, para referir apenas os mais visíveis actualmente, continuará a não haver, infelizmente, escassez de exemplos contemporâneos para tentarmos reflectir em conjunção com o repensar da hospitalidade de Derrida. Embora Derrida nos lembre, em *Sur Parole*, que é necessário «distinguirmos incessantemente o problema da hospitalidade no sentido estrito dos problemas de imigração, do controlo dos fluxos migratórios», e assim por diante, prossegue afirmando que «as duas dimensões são inseparáveis»⁸.

Este trabalho pretende tratar estas questões de hospitalidade «na nossa época» de um modo filosófico, que não será desprovida de *pathos*, mas que não cederá, ou pelos menos é essa a esperança, completamente a esse *pathos*. Pois como Derrida bem sabia, ninguém pode reivindicar para si uma superioridade moral argumentando que é *a favor* da hospitalidade, enquanto outros são *contra*. No fim de contas, toda a gente é *a favor* dela, e as pessoas diferem apenas nas suas posições sociais e políticas em relação a ela e, o que é especialmente relevante aqui, na compreensão filosófica dela, bem como nos pressupostos filosóficos que determinam essa compreensão (veja-se *H I*, 181).

Este ensaio porta o título «Fenómenos do Limiar: Jacques Derrida e a questão da hospitalidade», porque o limiar é sempre o lugar a partir do qual a questão é colocada, e não apenas a questão da hospitalidade, mas a questão em geral, inclusive a questão de saber se e como nos endereçarmos aos outros a partir do limiar e a questão do compromisso da filosofia com a questão como o seu modo primário de operar. Tudo isto sugere que a hospitalidade não é apenas uma questão entre outras para Derrida ou para a desconstrução, mas, talvez, a própria tarefa e a própria promessa da desconstrução. Porque

Mas é sobretudo no contexto de uma *Nova Rede de Cidades-Refúgio* – a ICORN [*International Cities of Refuge Network*] – entretanto (2015) criada, em Stavanger/Noruega, com intenções e objectivos algo diferentes, que tais cidades são designadas «*Solidacities*» – Cidade-Solidária, Cidade-Asilo, Cidade-Santuário, Cidade-Rebelde. Sob a inspiração do mesmo princípio (da hospitalidade incondicional), nos Estados-Unidos as «*sanctuary cities*» têm, no entanto, uma legislação específica.]

⁸ J. Derrida, *Sur Parole* (Paris: Éditions de l'Aube, 1999), 71; inclui a transcrição de uma série de entrevistas radiofónicas com Catherine Paoletti na France Culture levadas a cabo entre 14-18 de Dezembro de 1998, conjuntamente com quatro programas de rádio produzidos por Antoine Spire sobre diversos temas na obra de Derrida, incluindo um programa de 19 de Dezembro de 1997, sobre a hospitalidade, 63-74 [N.T.: J. Derrida, «Da Hospitalidade», *Sob Palavra. Instantâneos Filosóficos*, tr. Miguel Serras Pereira (Lisboa: Fim de Século, 2004), 65].

se a «ética» é sempre, como Derrida defende, uma questão de «*ethos*», quer dizer, uma questão de habitar, de morar, então «toda a ética é sem dúvida uma ética da hospitalidade» (*HI*, 60), e a desconstrução, que é sempre uma questão de ética, é, por conseguinte, sempre uma desconstrução da hospitalidade, ou mesmo uma desconstrução *como* hospitalidade.

O que Derrida nos dá nos textos que dedicou à hospitalidade, e em especial no seminário de dois anos, de 1995-1997, sobre esta questão, é uma explicação *filosófica* da noção ou do conceito de hospitalidade. Sublinho «filosófica», porque o seminário de Derrida pode ser lido hoje, para deleite de alguns e, sem dúvida, para a consternação de outros, como uma espécie de manual ou de guia de como fazer uma certa «filosofia continental». O que vemos no seminário não é bem o *método* de Derrida, mas antes a sua maneira de abordar a questão a partir de múltiplas direcções, por múltiplos caminhos, com múltiplos recursos, e muitas vezes no decurso de uma mesma sessão do seminário, aproximando-se dela e depois recuando, tentando uma aproximação e depois outra, avançando sempre mas de alguma forma regressando sempre ao ponto de partida. Este perpétuo vaivém entre diferentes textos e aproximações parece geralmente bastante natural, mas quando voltamos um pouco atrás, pode ver-se uma espécie de acto de equilíbrio em que Derrida está envolvido e o perigo, que enfrenta constantemente, de misturar géneros, textos e fontes de uma forma que seria mais confusa ou distractiva do que esclarecedora. Se Derrida consegue sempre evitar cair da corda bamba, se consegue sempre iluminar mais do que confundir, é porque nunca deixa de equilibrar todas essas fontes, esses textos e essas aproximações para se concentrar numa só. De facto, todas as bolas que são lançadas ao ar logo no decurso da Primeira Sessão do primeiro ano permanecem no ar até ao final do seminário. Eis apenas algumas, que levo algum tempo a enumerar e a explicar porque acredito que o seminário da *Hospitalidade*, embora não seja único, é *exemplar* de um certo modo de fazer filosofia, e porque penso que explicar a abordagem de Derrida, a sua *démarche*, é a melhor forma de nos inocularmos contra a ideia bem disparatada, mas também bem perigosa, de que a desconstrução é meramente lúdica, ou destrutiva, ou niilista, ou mesmo, como o Ministro da Educação francês a ela se referiu nos inícios de 2022, como um *vírus* contra o qual nos devemos inocular⁹.

⁹ Derrida lembra em diversos sítios as maneiras como «o fantasma nacionalista, com a sua retórica politiqueria, passa frequentemente por...analogias organicistas» (*N*, 102) [N.T. Michael Naas cita a tradução inglesa, publicada em *Negotiations: Interventions and Interviews, 1971-2001*. Ed. Elizabeth Rottenberg (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2002), da entrevista de J. Derrida com Stéphane Douailler, Emile Mallet, Cristina de Peretti, Brigitte Sohm e Patrice Vermeren, intitulada «La déconstruction de l'actualité», publicada na revista *Passages*, vol. 57 (Paris, Setembro-Outubro de 1993). Esta passagem

Logo no primeiro ano de seminário, há antes de mais – e os que leram o pequeno livro *Da Hospitalidade* lembrar-se-ão provavelmente disto – uma tentativa de desenvolver uma espécie de *lógica formal* que relaciona aquilo que Derrida irá caracterizar como dois regimentos ou regimes da hospitali-

encontra-se reproduzida em «Artefactualités» in *Échographies – de la television. Entretiens filmés*, de J. Derrida e B. Stiegler (Paris: Galilée/INA, 1996), 26]. Enquanto crítica deste «fantasma ou axioma de pureza», a desconstrução poria em questão todas estas analogias organicistas, todos os apelos para purificar o corpo político – em acções ou em palavras – purgando-o daquilo que ameaça a sua saúde e integridade supostamente naturais. Com isto em mente, talvez valha a pena lembrar aqui que, numa conferência que ocorreu na Sorbonne a 7 de Janeiro de 2022, uma destas «analogias organicistas» foi usada por ninguém menos do que o Ministro da Educação francês, Jean-Michel Blanquer, para descrever o pensamento de Derrida, de Deleuze e de Foucault. A ocasião foi uma conferência sobre «cultura de cancelamento» e «wokismo» na Sorbonne, na qual Blanquer participou, para espanto de muitos dos seus colegas, como noticiou o *Le Monde*. Aparentemente, Blanquer terá dito durante os seus comentários que «temos de desconstruir a desconstrução [*nous devons déconstruire la déconstruction*]», descrevendo a França como estando «sob ataque» de uma estirpe de pensamento proveniente dos Estados Unidos. Trata-se de um «vírus», terá dito segundo relatos, cuja origem seria a chamada «French Theory» (em inglês) dos anos 70, em particular o pensamento de Derrida, de Deleuze e de Foucault. Conta-se que Blanquer terá dito: «tendo fornecido o vírus, temos de fornecer a vacina» (Veja-se «Le ‘wokisme’ sur le banc des accusés lors d’un colloque à la Sorbonne», Soazig Le Névé, *Le Monde*, 8 Janeiro de 2022.)

Eis então um Ministro da Educação a usar a linguagem dos vírus, e ainda por cima durante uma pandemia global, para descrever o pensamento de Derrida, de Deleuze e de Foucault. Apesar de não o explicitar, a ideia seria que o chamado vírus teve origem em França, em Derrida, Deleuze e Foucault (que seriam os pacientes 0, 1 e 2) e que foi posteriormente exportado, em especial para os Estados Unidos, onde se transmutou em «French Theory» e noutras variantes ainda mais perigosas, como a cultura de cancelamento e *wokismo*, antes de ser importado de volta para França, onde agora «ataca», devemos presumir, os bons e nobres valores da razão, da liberdade de pensamento e de expressão, e assim por diante, que seriam o apanágio da cultura e da educação francesas. A «vacina» consistiria assim, ao que parece, em travar a transmissão deste pensamento perigoso, quer desencorajando a propagação da «French Theory», quer inoculando a população contra ela através de um regresso a esses valores tradicionais franceses.

É praticamente desnecessário explicitar todas as razões por que tais afirmações são erróneas, ao mesmo tempo disparatadas e perigosas, e porque devem ser ao mesmo tempo ignoradas e levadas a sério, pelo menos em razão da sua retórica. Porque, embora um certo crédito possa talvez ser dado a um ministro que sabe quem são Derrida, Deleuze e Foucault, e o que é a «French Theory», adoptar uma tal caracterização tão desprovida de nuance e quase sempre politicamente motivada é, no mínimo, preocupante, e usar da linguagem dos vírus e da vacinação, «analogias organicistas», se alguma vez as houve, e no meio de uma pandemia, o cúmulo da irresponsabilidade. Dever-se-ia esperar certamente mais de um Ministro da Educação francês.

dade, uma hospitalidade incondicional e uma hospitalidade condicional, quer dizer, uma hospitalidade incondicional, absoluta, hiperbólica, infinita e uma hospitalidade condicional, condicionada, limitada, historicamente enraizada e efectiva; estando estes dois pólos ou estes dois regimes da hospitalidade relacionados com aquilo a que Derrida chamará modo aporético, da mesma maneira que, por exemplo, a justiça se relaciona com o direito^{10*}, noutros textos.

Para além desta tentativa de desenvolver uma lógica, por assim dizer, da hospitalidade, há múltiplos retornos, como seria de esperar, à *história da filosofia*; quer a textos que falam explicitamente da hospitalidade, «A Paz Perpétua»^{11**} de Kant, por exemplo, com que Derrida abre o seminário e ao qual retorna reiteradamente, ou *Totalidade e Infinito*^{12***} de Levinas, ou *Zaratustra*^{13****} de Nietzsche, quer textos que usam o *léxico* da hospitalidade, por exemplo, os diálogos em que Platão usa o termo «estrangeiro» ou «estranho», *xenos*, incluindo os que têm uma personagem central com esse nome.

Para além destes *insights* e destas referências à história da filosofia no que toca à hospitalidade, Derrida lembrará frequentemente, através de uma espécie de atalho, o que terá argumentado noutros lados relativamente a Husserl e à fenomenologia, ao fenómeno do ouvir-se falar, por exemplo, e ao fantasma que é habitualmente produzido por ele, o fantasma, por conseguinte,

¹⁰ * [N.T.: Em inglês, *law*, que tanto pode significar «lei» como «direito». Uma vez que nesta passagem Michael Naas se refere à heterogeneidade e indissociabilidade entre justiça e direito em sede derridiana, optámos naturalmente por traduzir *law* por «direito». Escutemos, por momentos, as palavras de Jacques Derrida em «Do Direito à Justiça» (in *Força de Lei*, tr. Fernanda Bernardo (Porto: Campos de Letras), 2003), 36): «[...] 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, heterogénea e heterotrópica) e, por outro lado, o exercício da justiça como direito, legitimidade ou legalidade, dispositivo estável, estatutário e calculável, sistema de prescrições regras e codificadas.» A singularidade da Desconstrução enquanto idioma meta-ontológico e meta-fenomenológico, inerente à incondicionalidade *de princípio* do pensamento do impossível, insere-se ou exerce-se no dispositivo calculável e conceptual, donde a sua aporeticidade. A relação aporética – que Naas refere nesta passagem – encontramos-la também na relação entre a «A Lei» (incondicional) da hospitalidade e «as leis» (jurídico políticas) da hospitalidade (cf. *DH*, 39: «A lei da hospitalidade absoluta manda romper com a hospitalidade de direito, com a lei ou a justiça como direito»).

¹¹ ** [N.T.: I. Kant, *A Paz Perpétua e outros Opúsculos*, tr. Artur Morão (Lisboa: Edições 70, 2002).]

¹² *** [N.T.: E. Levinas, *Totalidade e Infinito*, tr. José Pinto Ribeiro, 3.^a ed. (Lisboa: Edições 70, 2011).]

¹³ **** [N.T.: F. Nietzsche, *Assim Falou Zaratustra*, tr. António Sousa Ribeiro (Lisboa: Edições 70, 2022).]

de uma voz que seria a nossa, o fantasma de uma língua materna, quer dizer, de uma língua que faria parte de nós, que estaria ligada a nós, numa palavra, que seria natural, e portanto não seria de modo algum um apêndice ou um suplemento como – e é o exemplo de Derrida – um telemóvel, tendo esta referência o efeito de actualizar as análises de Derrida dos anos 60 em meados dos anos 90.

Depois há textos de literatura, quer antigos, *Édipo em Colono*^{14*} de Sófocles, mais modernos, «Don Juan ou le Festin de Pierre» de Molière, «Le Distract» de La Bruyère, quer relativamente contemporâneos, como *Robert ce soir* de Pierre Klossowski. Estas obras literárias serão usadas por Derrida para ajudar a ilustrar certos pontos-chave na sua análise filosófica, e serão usadas para desenvolver e mobilizar essa análise – por exemplo, a relação da hospitalidade, quer com a soberania, quer com o luto em *Édipo em Colono*, a noção de que estamos sempre em [nossa] casa na casa do outro em «Le Distract» de La Bruyère, e o facto de a hospitalidade ter de estar sempre aberta a uma certa pervertibilidade, à possibilidade de um hospedeiro, por exemplo, poder sempre tornar-se refém do seu hóspede, em *Robert ce soir*.

Filosofia, literatura, mas também fontes bíblicas, a história de Lot e das suas filhas, que é depois contrastada com Kant, desta feita, não com «A Paz Perpétua», mas com o seu texto sobre a mentira. E há depois as etimologias, que poderiam facilmente parecer distrações ou desvios dessa abordagem mais formal, mas que demonstram não poder haver pensamento da hospitalidade sem considerar a linguagem da hospitalidade, a sua história, os seus tropos e o seu léxico. Como acontece frequentemente com Derrida nos anos 90, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes* de Benveniste será o texto de referência. Etimologias para a palavra *hospitalidade*, por exemplo, com todas as suas raízes indo-europeias, estando a hospitalidade relacionada tanto com a palavra *hostes* – que pode significar quer *hospedeiro* quer *hóspede*, não só *hospedeiro*, mas também *hóspede* – como com o poder, com o poder despótico, daquele que – dono e senhor da casa – está *habilitado* ou tem a *capacidade* para oferecer hospitalidade.

Além disso, Derrida fará referência constante a outros tipos de análise linguística, desde a teoria dos actos de fala à questão da questão, e depois, claro, a questão da relação entre língua e hospitalidade em geral, que conduzirá a questões relativas à língua materna, ao idioma e, finalmente, à tradução. Isto levantará, por exemplo, toda a questão de saber se a hospitalidade deve passar sempre por meio da nossa própria língua, pela língua do hospedeiro, ou se pode, ou deve mesmo, exceder essa língua, uma vez que uma hospitalidade que supõe que o outro pode compreender o meu convite arrasta já a hospitalidade para um circuito de troca e identificação.

¹⁴ * [N.T.: Sófocles, *Édipo em Colono*, tr. Maria do Céu Zambujo Fialho (Coimbra: Minerva, 1996).]

Filosofia, literatura, textos bíblicos, etimologias, uma análise conceptual mais formal, análises linguísticas de todo o tipo, mas depois também vários exemplos da cultura diária, acontecimentos actuais, como poderíamos chamar-lhes, sobretudo de França mas não exclusivamente, projetos da altura ou propostas de lei respeitantes à imigração em França, histórias de migrantes a procurar asilo nas igrejas parisienses, mortes então recentes de amigos, como Gilles Deleuze, e de figuras públicas, como François Mitterrand, bem como a então muito actual questão da clonagem. Estas referências a acontecimentos actuais, a histórias na imprensa, são claramente uma tentativa de actualizar a questão da hospitalidade, de torná-la mais relevante – o que é sempre bom no ensino –, mas ajudam também a iluminar, como veremos, a perfectibilidade/pervertibilidade essencial das leis da hospitalidade, que Derrida procura articular de uma ponta a outra de maneira mais formal.

E, finalmente, há ainda breves momentos *autobiográficos*, em particular, mas não exclusivamente, em apartes orais, alguns bastante comoventes e poderosos, outros mais coloridos e humorísticos. O formato de seminário presta-se a esses momentos, quer dizer, a comentários mais pessoais ou autobiográficos, que Derrida reduz ao mínimo, mas que, todavia, pontuam os dois anos inteiros do seminário. Ouvimo-lo, por exemplo, falar sobre a sua viagem recente à cabana de Heidegger no Outono de 1995. Mais tarde, é-nos proporcionado um relato bastante pormenorizado das questões em torno da cidadania e da integração cultural e religiosa da Argélia natal de Derrida, desde 1830 até meados dos anos 1990, incluindo a própria experiência de Derrida (*DH* 85-87/125-129, veja-se *HI*, 168-171), bem como um relato da sua experiência da língua, da dificuldade em aprender alemão e hebraico, por exemplo, no decurso de um breve levantamento de pensadores (Levinas, Arendt, Rosenzweig) que, ou adoptaram a língua de outros como sua, ou se apegaram mais firmemente à sua chamada língua materna (veja-se *HI*, 225).

Portanto, análise filosófica, literatura, etimologias, históricas bíblicas, acontecimentos actuais, anedotas pessoais... é um conjunto impressionante de fontes e materiais, e que não estão simplesmente alinhados sequencialmente, uns a seguir aos outros, mas justapostos ou combinados em quase todas as sessões, um interrompendo com frequência ou ajudando a introduzir o outro. Em apenas umas quantas páginas do começo do seminário, por exemplo, teremos tido Kant, Benveniste e as suas etimologias, Klossowski e Levinas, tantas bolas que Derrida atira ao ar nessas páginas inaugurais e com as quais continuará a fazer malabarismos até ao fim do seminário. E, como é sempre o caso com Derrida, todas estas fontes e textos, todas estas abordagens da questão singular da hospitalidade tornar-se-ão a ocasião para Derrida repensar e reinscrever, no contexto da hospitalidade, tantos e tantos temas e termos derridianos bem conhecidos: não apenas o condicional e o

incondicional, mas também o direito e a justiça, imunidade e auto-imunidade, pureza e impureza – bem como o rastro, a auto-afecção, a espectralidade, o fantasma da presença na voz falada, a messianicidade sem messianismo e a democracia por vir, para referir apenas uns quantos.

O seminário da *Hospitalidade* é, por conseguinte, um exemplo espantoso de uma certa filosofia continental, empolgante para quem se inclina a fazer filosofia deste modo, e, contudo, susceptível de ser recebido com frustração por quem espera encontrar no seminário uma definição única e simples de hospitalidade ou, pior ainda, uma série de propostas concretas de como a hospitalidade deve ou não deve ser oferecida nas nossas casas, nas nossas cidades, nos nossos Estados (A quem exactamente? De que modo? Em que números? Com que expectativas? e assim por diante). Alguns dirão assim que, apesar de haver um aparente progresso na procura de Derrida pela natureza da hospitalidade, com cada uma destas fontes – filosófica, literária, bíblica, linguística – a providenciar a abertura para prosseguir, para avançarmos em direcção a uma definição ou a uma compreensão mais abrangente e completa, acabamos sempre por regressar ao ponto de partida. Por mais passos que tenhamos dado em direcção à hospitalidade, somos perpetuamente enviados de volta ao *limiar* de onde partimos. Como escreve Derrida no início da Quinta Sessão do seminário, *pas d'hospitalité*, quer dizer, há passos (*pas*) em frente e ainda assim não há (*pas*) passos nenhuns, avanços e avanços nenhuns, incursões para além de um limiar inicial e retornos perpétuos a esse limiar.

Mas gostaria de sugerir logo aqui de início, aqui no limiar, que, ao invés de considerarmos isto uma insuficiência ou uma fonte de frustração, talvez queiramos perguntar o que é que esta abordagem nos ensina acerca da hospitalidade, se não mesmo acerca da própria filosofia, quer dizer, o que é que esta noção de *pas d'hospitalité* nos ensina, quer acerca dessa lógica formal, a que voltaremos mais tarde, quer acerca da centralidade – a necessidade mesmo – desta noção de limiar para qualquer pensamento filosófico da hospitalidade. Como veremos, o limiar – um pensamento do limiar – será absolutamente crucial para a aproximação de Derrida à hospitalidade, embora também, como vou querer argumentar, para o pensamento de Derrida em geral, como se o limiar – como lugar ou não-lugar de diferença – fosse aquilo de que o pensamento de Derrida tem tratado, aquilo em torno do qual o seu pensamento tem girado, desde o início.

Uma última palavra sobre o seminário *Hospitalidade* de Derrida: embora se trate, evidentemente, de uma mera coincidência, o seminário de Derrida foi publicado em francês não pelas Éditions Galilée, onde Derrida publicou a maioria dos seus livros em vida, e onde os seus seminários estavam a ser publicados até há uns cinco anos, mas pelas Éditions du *Seuil*, quer dizer, se

nos for permitido traduzir este nome próprio para inglês, pelas «Threshold Editions» [«Edições Limiar»]. Para dizê-lo num idioma ainda mais francês, o seminário foi publicado ou apareceu «chez Seuil» [«na Limiar»] – sendo estas duas palavras, *chez*, «em casa», e *Seuil*, «limiar», duas palavras centrais do próprio seminário. Uma vez mais, é mera coincidência que o seminário de Derrida sobre a hospitalidade tenha sido publicado nas Éditions du Seuil, mas uma coincidência muito feliz, porque Derrida marca e remarca este termo *seuil*, «limiar», de uma ponta à outra do seminário – ao mesmo tempo usando-o e mencionando-o – tornando-o algo como um substituto não-sinonímico daquilo que noutros lugares chama «margem» ou «rastros» ou mesmo «*différance*». Este termo é assim ao mesmo tempo temático e operativo ao longo do seminário, marcando uma diferença, ao que parece, entre uma análise da hospitalidade que avança *metodologicamente* sem olhar para trás ou pelo menos sem retorno e outra que necessariamente se interrompe a si mesma, retorna, ou se dobra sobre si mesma. Apesar de o próprio Derrida não o pôr nestes termos, poderíamos compreender isto como a diferença entre um tratamento *metodológico* do tópico e um tipo diferente de *abordagem*, uma diferença que pode ser escutada em, ou entre, duas palavras gregas praticamente idênticas, *hodos* [ἡ ὁδός] – a palavra na base da nossa palavra «método» (de meta-hodos), significando *hodos* um caminho ou uma estrada, um *chemin*, um caminho que deve ser seguido até ao fim sempre que possível, como Descartes aconselha no seu *Discurso sobre o Método*, e a palavra praticamente idêntica *odos* [ὁ ὁδός (ou ὁ οὐδός)], que significa «limiar», e que se forma exactamente da mesma maneira, assim apenas diferindo no género, sendo *hodos* feminino e *odos* masculino, bem como na sua respiração ou aspiração.

Entre *hodos* e *odos*, *chemin* e *seuil*, caminho e limiar, método e aproximação, progresso metodológico e, digamos, uma certa abordagem ou, melhor, uma certa *démarche*, a diferença na inflexão ou na aspiração pode talvez ser ouvida como marcando dois modos diferentes de pensar a hospitalidade e, talvez, dois modos de fazer filosofia, a primeira, uma vez mais, uma filosofia com um certo método, uma *hodos*, uma tentativa de seguir um único caminho do começo ao fim, e a segunda, uma abordagem ou uma *démarche* que nos faz retornar perpetuamente ao limiar, quer dizer, ao *odos*. Entre *hodos*, com um espírito áspero no ómicron, e *odos*, com um espírito brando, pode dizer-se que se trata de uma diferença entre duas variantes de ómicron, para recordar uma vez mais a linguagem da pandemia, dando-nos a primeira uma palavra que sugere um movimento em direcção a algo determinado e a segunda não, embora talvez seja esta última a que melhor nos ensina a negociar o limiar de uma hospitalidade que talvez não «seja», no fim de contas, nada senão este mesmo limiar.

2. Stranger Things^{15*}

**«O que significam estes estranhos passos de hospitalidade,
estes limiares intermináveis e
estas aporias da hospitalidade?»**

J. Derrida, *Hospitalité*, I, 145.

Derrida começa a Quarta Sessão do primeiro volume do seminário *Hospitalidade* – sessão datada de 10 de Janeiro de 1996, uma das duas sessões revistas e publicadas em *Da Hospitalidade* – com a questão, ou pelo menos com a referência a uma questão. A questão é colocada logo no limiar da sessão, como que para sublinhar que o limiar é o lugar da questão, o lugar onde a questão é colocada e onde ela própria é questionada, seja em relação à hospitalidade ou à justiça, seja em relação a qualquer outra coisa. No caso da hospitalidade, é o lugar onde se pode colocar uma questão como «*Qui êtes-vous?*» «Quem é você?» ou, se me é permitido lembrar imodestamente a primeira questão que Derrida me dirigiu no Outono de 1988, «*Alors, qui êtes-vous?*» «Então, quem é mesmo você?»¹⁶.

Derrida resume todos estes aspectos da questão da hospitalidade no muito económico traduzível/intraduzível sintagma *question de l'étranger* ou, mais tarde, *la question de l'étranger* (DH 31/11; veja-se HI, 112). É uma questão, ou um sintagma sobre uma questão, que é tão liminar e elíptica como o sintagma que vai abrir a sessão seguinte, *pas d'hospitalité*¹⁷. É enganosa-

¹⁵ * [N.T.: Preferimos deixar a expressão no original. Michael Naas joga aqui com o título de uma série actual: *Stranger Things*, criada pela dupla Matt e Ross Duffer. Habitualmente, traduz-se para português como *Coisas Estranhas*, contudo o mais correcto seria algo como *Coisas mais Estranhas*. A expressão comporta, além disso, uma outra escuta, que estará em jogo no decurso deste parágrafo: «Coisas do Estranho» ou «Coisas do Estrangeiro».]

¹⁶ Pego na questão da hospitalidade na obra de Derrida a partir de uma perspectiva mais pessoal num capítulo de *Derrida From Now On* (New York: Fordham University Press, 2008), que foi escrito pouco depois da morte de Derrida em Outubro de 2004. Lembro aí esta primeiríssima frase que Derrida me dirigiu, e argumento que se tratava precisamente de uma espécie de questão-limiar, uma questão que arriscava tornar-se um irritante pedido de informação mas que era, pelo contrário, tal como a escutei, um convite.

¹⁷ Não consigo realmente explicar por que razão o título da Quarta Sessão, tal como publicada em *Da Hospitalidade*, não é «*Question de l'étranger*» [N.T.: «Questão do estrangeiro»], como no seminário, mas «*Question d'étranger*» [N.T.: «Questão de estrangeiro»], que significa «é uma questão do estrangeiro», um «assunto do estrangeiro». Derrida parece ter reescrito a frase para *Da Hospitalidade*, embora a versão do seminário seja, aos meus ouvidos, mais sugestiva, mais económica e mais poderosa.

mente simples e, no entanto, já dividido, com múltiplos sentidos e múltiplos destinatários. Não é claro como ouvir este sintagma já em francês, apesar de lançar um desafio particular à tradução, que não é apenas uma questão académica, mas talvez já a própria questão da hospitalidade. Dirigimo-nos àquele ou questionamos aquele que pede hospitalidade na sua língua ou na nossa, ou mesmo em nenhuma língua?

Question de l'étranger, então. A primeira pergunta que se pode fazer é se deve traduzir-se aqui *étranger* por «estranho», talvez por «forasteiro», ou mesmo por «estrangeiro». Sem qualquer outro contexto, ali no limiar, é impossível decidir. Mas o facto de Derrida rapidamente acrescentar o sintagma *venue de l'étranger*, quer dizer, «vinda do estrangeiro» ou de «terras estrangeiras», dá ao sintagma um cunho mais político, e faz assim pender a balança a favor de «estrangeiro». «Questão do *estrangeiro*», pois, esta é claramente a melhor tradução aqui, embora a escolha não seja absolutamente anódina ou inocente.

A sessão começa assim, ali no seu limiar, sem qualquer outro contexto, com «a questão do estrangeiro», um sintagma-limiar que se divide imediatamente em pelo menos cinco valências bem diferentes.

Primeiro, a questão do estrangeiro é uma questão *sobre* o estrangeiro, uma questão que podemos colocar acerca do estrangeiro em geral, acerca do que significa «estrangeiro» na sua essência, o que é essencialmente estrangeiro acerca do estrangeiro, e assim por diante. «O que é o estrangeiro?» ou «O que é um estrangeiro?», «*Qu'est-ce qu'un étranger?*»; *ti esti ho xenos?* Neste caso, o estrangeiro é o objecto de uma interrogação ou de um interrogatório, em vias de se tornar o sujeito de uma tese ou de uma definição, se não mesmo de um programa. O estrangeiro é aqui o objecto de uma questão que, no melhor dos casos, traria algum conhecimento, o objecto dessa famosa questão *ti esti* ou «o que é», a questão filosófica por excelência, uma questão inaugurada, como todos sabemos, por Platão ou pelo Sócrates de Platão quando pergunta, como em *A República*, por exemplo, «o que é a justiça?». A questão do estrangeiro seria assim a questão do que *define* o estrangeiro, o que é um estrangeiro na sua essência. É uma questão ontológica ou epistemológica acerca do ser ou da essência do estrangeiro.

Em segundo, «a questão do estrangeiro» pode também ser ouvida não como uma questão de definição, mas, de modo mais prático, mais ético-politicamente, como uma questão sobre o que fazer com o estrangeiro. Vamos pô-los num avião de volta ao seu país de origem, o Haiti – o México ou a Colômbia – ou vamos conceder-lhes um visto, ou pelo menos uma estadia temporária para que possam explicar a sua situação, o perigo económico ou político que correriam se fossem forçados a regressar ao seu país de origem. Numa palavra, quais devem ser as nossas políticas de imigração ou as nossas políticas sobre a hospitalidade pública?

Mas depois, em terceiro, relacionada com esta questão mais explicitamente ética ou política *sobre* o estrangeiro, «a questão do estrangeiro» pode ser ouvida como a questão que se coloca *ao* estrangeiro: por exemplo, «quem é você? De onde vem e o que quer? Que língua fala? E por que razão pede asilo, ou santuário^{18*} ou hospitalidade aqui? Quais são as suas intenções ao vir para cá e que tipo de reivindicação nos está a fazer?». E, claro, todas as questões de tradução, questões da língua que devemos usar para nos endereçarmos ao estrangeiro ou ao estranho, emergem aqui com mais força.

Em quarto, a questão do estrangeiro pode ser ouvida como a questão que vem *do* estrangeiro, desta vez genitivo subjectivo e não como genitivo objectivo, uma questão que vem de um estrangeiro que talvez tenha vindo *de l'étranger*, quer dizer, do estrangeiro ou de terras estrangeiras. Ao contrário das duas primeiras valências, em que a questão era colocada *ao* estrangeiro, *sobre* o estrangeiro, pelo, digamos, filósofo ou inspector de imigração, por um sujeito em casa, no poder, um sujeito que pode e quer colocar a questão, ou a terceira valência, em que a questão foi colocada por um sujeito no poder *ao* estrangeiro, a questão vem desta feita *do* estrangeiro. É uma questão vinda *do* estrangeiro, que é agora colocada *ao* sujeito inquiridor ou àquele que está ou se supõe estar em casa e em posição de oferecer hospitalidade – ou não.

Mas esta quarta questão pode, ela própria, ser ouvida pelo menos de duas maneiras. Pode ser ouvida como uma questão ou um apelo endereçado a um hospedeiro por um estrangeiro que pede entrada ou asilo, uma questão ética ou política que é, uma vez mais, tipicamente colocada no limiar, uma questão como «Posso entrar?» ou «Concede-me asilo no seu país?». Como tal, é uma questão que poderia suscitar um sem-número de respostas do dono da casa ou da nação soberana, desde a total aceitação até à recusa completa, com tudo o que há pelo meio.

Mas a questão *de l'étranger*, do «estrangeiro», ou talvez melhor, do «estranho», ou mesmo do «absolutamente outro» pode também ser ouvida, e este seria o quinto e derradeiro sentido, como o que põe o próprio hospedeiro em questão, um pôr em questão ou em dúvida – tal como em Levinas – a própria *capacidade* de o hospedeiro colocar ou mesmo responder a questões a partir de uma posição de poder e autoridade. Ao colocar a primeira questão, o estrangeiro ou o estranho ou o outro põe o hospedeiro em questão, põe o seu poder – incluindo o seu poder de colocar questões – em dúvida, o seu poder de colocar uma questão ontológica (como no primeiro sentido), ou mesmo uma questão ético-política (como nos sentidos dois e três). Enquanto a primeira questão é assim, poderíamos dizer, mais ontológica ou epistemológica, e as segunda, terceira e quarta mais políticas ou sociopolíticas, esta

¹⁸ * [N.T: Veja-se a Nota de Tradução das pp. 96-97.]

quinta questão – que é menos uma questão do que um pôr-em-questão – é essencialmente ética.

Os cinco sentidos de «a questão do estrangeiro» ou «a questão do estranho» levam-nos assim da situação de hospedeiro seguro da sua soberania até ao seu ser posto em questão. Deslocamo-nos em cinco passos, cinco *pas*, por assim dizer, através deste sintagma singularmente económico, deste sintagma pronunciada no limiar da Quarta Sessão do seminário, de Platão a Levinas, da questão *ti esti* exigida ao estrangeiro ou ao outro que põe o questionador em questão – este quinto passo traz-nos de volta ao início, ou mesmo a antes do início, se quisermos pensar com Levinas, à ética como filosofia primeira, a uma ética que precede não apenas o político mas também o epistemológico e o ontológico¹⁹. Neste sentido, pode dizer-se que o quinto sentido do sintagma vem em primeiro, vindo a questão ética ou a questão da ética antes de qualquer questão ontológica ou sociopolítica, em que o hospedeiro ou o sujeito é posto em questão, quer dizer, chamado, intimado, etc. *antes* de ser, ele mesmo, capaz de assumir a questão e antes de ter o *poder* de colocar uma questão por sua própria conta, em seu próprio nome.

Tudo isto levanta, claro, toda esta questão da questão na filosofia. É o *questionar* o modo primário de *engagement* ou de investigação em filosofia, ou há um outro modo de *engagement* que precede a questão? Esta é a questão que irá ocupar Derrida em vários sítios, incluindo, claro, *De l'Esprit*^{20*}, cujo subtítulo é «Heidegger et la question»²¹. Haverá um modo, pergunta Derrida a Heidegger, que viria antes da questão, antes da questão *ti esti*, mas também antes de absolutamente qualquer questão? A questão do limiar leva-nos assim, parece, ao limiar da questão, e ambos os modos nos levam de volta à questão da hospitalidade, à questão do «conceito» de hospitalidade, ainda que, como já sugerimos, a própria noção ou a própria natureza de um «conceito» possa ter de ser ela mesma questionada ou repensada.

¹⁹ Lembro de passagem que embora Levinas seja brevemente evocado em vários momentos durante o primeiro ano do seminário, Derrida consagrar-lhe-á diversas sessões durante o segundo ano, leccionado ao mesmo tempo que escrevia *Adieu à Emmanuel Levinas* [N.T.: Paris: Galilée, 1997].

²⁰ * [N.T.: J. Derrida, «De l'Esprit – Heidegger et la question» in *Heidegger et la Question* (Paris: Champs/Flammarion, 2004)].

²¹ Derrida em «Le principe de l'Hospitalité» refere-se ao seu próprio «Violence et Métaphysique» de 1964 para mostrar a sua preocupação de longa data – o seu questionamento – com a questão (veja-se «PH», 274-275).

3. Hospitalidade Condicional e Incondicional

**«Em muitos aspectos, estes dois limiares
formam apenas um;
e vamos muito rapidamente aperceber-nos
de que temos de tratar,
simultaneamente,
das questões do inimigo e do estrangeiro.»**

J. Derrida, *Hospitalité*, I, p. 81.

Estamos agora preparados para nos ocuparmos da análise mais formal e da distinção derridiana entre dois tipos ou dois regimes de hospitalidade, devendo ambos ser considerados se quisermos pensar a «própria» hospitalidade. Ao longo do seminário, são atribuídos aos dois regimes vários nomes, mas os dois que atravessam o seminário, e que talvez melhor os descrevam, são hospitalidade «condicional» e «incondicional». Nesta secção, tentaremos reunir os atributos de cada um destes dois tipos de hospitalidade, não só porque isso ajudará a clarificar a abordagem de Derrida à hospitalidade em particular, mas também porque nos permitirá vislumbrar certas figuras, certos temas e termos recorrentes, uma configuração ou uma estrutura similar, nas análises de Derrida à hospitalidade, ao dom, ao perdão, ao segredo, etc.

Para introduzir esta relação mais formal entre uma hospitalidade incondicional e uma condicional, permitam-me começar com uma gracinha bastante informal, inspirada por uma expressão usual que Derrida relembra ao longo do seminário e a que chama, a dado momento, uma espécie de «ficção». A expressão é *Faites comme chez vous* e tem equivalentes em muitas outras línguas: «*mi casa es su casa*», «*make yourself at home*» [«*sinta-se como em sua casa*»] e por aí fora (*HI*, 30n1, 46, 86). Derrida chama-lhe «ficção», porque é de crer que nunca nenhum hospedeiro convida *realmente* um hóspede para que se sinta em sua casa desta maneira, isto é, para tratar a casa do hospedeiro como *sua*. Ora, ao falar, há não muito tempo, com um académico argelino acerca do seminário de Derrida em torno da hospitalidade, foi-me dito que há uma versão igualmente comum desta usual expressão argelina, que torna explícita a ficção da expressão através de uma espécie de anedota. O dito reza assim: *Faites comme chez vous – mais restez pas trop longtemps*. Por outras palavras, «sinta-se como em sua casa, mas não abuse (da hospitalidade)», ou até: «sinta-se como em sua casa – mas quando é que disse que se ia embora?». Como veremos, esta expressão ilustra perfeitamente os problemas – embora também, talvez, a promessa e as perspectivas – que estão no seio da relação entre hospitalidade incondicional (sinta-se como em sua

casa, trate-a como se fosse sua, trate-a como se fosse realmente sua) e hospitalidade condicional (não se esqueça de que a sua estadia aqui é temporária e por isso trate da minha casa como trataria da sua, sem esquecer que esta é, afinal, a *minha* casa).

Há várias e extensas passagens no seminário *Hospitalidade* que tentam articular a relação entre hospitalidade condicional e incondicional. Cada passagem acrescenta algo diferente ou algo novo à nossa compreensão dos dois tipos de hospitalidade e da complicada relação entre eles. Eu gostaria de tratar aqui, pelo menos para começar, de apenas uma dessas passagens, a primeiríssima no seminário. Encontra-se na Terceira Sessão do seminário, logo a seguir a uma análise aprofundada, quer das restrições que Kant impõe à hospitalidade na *Paz Perpétua*, quer do modo como o forasteiro ou o estrangeiro, em Hegel, é sempre determinado na família, na sociedade civil, ou no Estado-nação através de usos e costumes, direito e leis. É à luz destas restrições ou destas determinações que Derrida começa a desenvolver aquilo a que chamará hospitalidade «condicional». Analisemos lentamente esta passagem, a primeira do género no seminário, para começarmos a delinear uma tabela de termos e de atributos, por assim dizer, entre hospitalidade condicional e incondicional. Uma vez feito isto, poderemos então considerar os perigos inerentes a ambas as hospitalidades, o duplo perigo ou a dupla perversidade de ambas – da condicional e da incondicional. A passagem surge imediatamente antes das duas sessões incluídas, em versão revista, em *Da Hospitalidade*, volume publicado com Anne Dufourmantelle. Trata-se de uma passagem em três parágrafos, o primeiro bastante longo:

«A. *Primeiro*. Uma consequência que apelidaria de radical, extrema, hiperbólica e que vocês já entreviram a partir de certas proposições que arrisquei nas últimas vezes. É que uma hospitalidade regulada pelo direito, uma hospitalidade regida por um sistema de normas e de regras que vêm confirmar a propriedade e o poder do hospedeiro e, antes de mais, a sua ipseidade, uma hospitalidade determinando-se precisamente a partir daquilo que determina, a saber, o limite do limiar, da casa [*chez-soi*], onde o “sinta-se como em casa” permanece o “como se” de uma ficção em que sobretudo ninguém deve acreditar, uma hospitalidade contida no círculo do dever e do direito e das obrigações estatutárias – uma tal hospitalidade é, sem dúvida, determinada, logo aparentemente concreta e real, mas é tão bem limitada pela sua determinação que acaba onde começa; a sua realidade arruína-a, por assim dizer. Arruína-se, portanto, na sua própria positividade. Uma tal hospitalidade é finita e está assim em vias de se converter no seu oposto; de tratar como inimigo, portanto, como inimigo virtual, mas também, inconscientemente, como inimigo real, aquele ou aquela que acolhe.» (*H I*, 86-87)

Derrida começa por falar aqui da consequência «radical», «extrema», ou «hiperbólica» daquilo que acabou de analisar em Kant e Hegel, sendo estes

atributos – «radical», «extremo», e «hiperbólico» – aqueles mesmos que em breve caracterizarão a própria hospitalidade incondicional. Voltaremos a esta «consequência» dentro de momentos, mas vejamos primeiro os dois géneros ou tipos de hospitalidade que Derrida tenta distinguir aqui ao perguntar sobre esta passagem – como Derrida estava inclinado a fazer quando lia outros – *où passe la ligne de partage ici*, isto é, onde é que a linha está a ser traçada, onde está a ser marcada a linha de divisão entre os dois géneros de hospitalidade e que termos estão a ser usados para caracterizar essa divisão ou essa linha divisora, isto é, o limiar onde as duas hospitalidades estão ao mesmo tempo associadas e distinguidas?

Em primeiro lugar, há aquilo a que Derrida chama «uma hospitalidade regulada pelo direito», uma hospitalidade de «normas» e «regras» que «confirmam a propriedade e o poder do hospedeiro e, antes de mais, a sua ipseidade», uma hospitalidade, portanto, do lado dessa configuração de poder, de identidade e de individualidade, que Derrida tipicamente identifica sob o nome de *ipseidade*. Trata-se de uma hospitalidade determinada pela *ficção* de um «sinta-se como em sua casa», uma ficção, como dissemos, porque nunca um hospedeiro pede realmente a um hóspede que trate a casa do hospedeiro como sua. Trata-se, diz Derrida, de uma «hospitalidade contida no círculo do dever e do direito e das obrigações estatutárias» e, para ajudar a explicar esta noção de «círculo» – este «círculo de troca» –, Derrida remete para o seu trabalho anterior em torno do dom em *Donner le temps*. Um pouco mais adiante nesta passagem, falará de hospitalidade condicional como aquela que «se protege a si própria» ou que se mantém «dentro dos limites do direito e do dever, da dívida», uma hospitalidade restrita a um «círculo de troca, dom e contra-dom.» Poderíamos assim dizer que a hospitalidade condicional é, numa palavra, uma «hospitalidade económica», uma hospitalidade controlada e contida naquilo a que Derrida chama mais tarde «a economia de um círculo» (*DH* 82; ver *HI*, 165; frase acrescentada a *DH*).

Ora, uma tal hospitalidade, uma hospitalidade económica tão limitada, condicionada ou condicional é, diz Derrida, «determinada» e, portanto, «aparentemente concreta e real» – e tudo isso parece bom e positivo –, mas é tão determinada, tão limitada que, prossegue Derrida, «acaba onde começa; a sua efectividade arruína-a, por assim dizer». É, por conseguinte, a natureza determinada e aparentemente «real» da hospitalidade condicional que arruína ou mina a própria hospitalidade. Determinada positivamente, não é mais, realmente, a hospitalidade que era suposto ser. Porque ao proteger-se e ao limitar-se deste modo, começa a desfazer ou a arruinar a própria hospitalidade que essas protecções e limitações pretendiam preservar ou garantir. Determinada por esse círculo da troca, do dom e do contra-dom, a hospitalidade condicional começa por arruinar a própria hospitalidade que torna possível. É assim uma hospitalidade «finita», que está sempre na iminência

de se tornar o seu oposto ou o seu contrário – uma hospitalidade em que o hóspede é tratado como um inimigo, como um inimigo virtual ou real.

É logo após esta primeira tentativa de definir ou de descrever esta hospitalidade limitada, finita – esta tentativa de descrever e, como puderam ouvir, de *criticar* esta hospitalidade condicional e condicionada – que Derrida dá voz àquilo a que chamará uma objecção de bom senso a esta crítica. Diz assim: «bom, é melhor do que nada» (*HI*, 87). Melhor do que nada, de facto, mas Derrida continuará a lembrar que essa dita hospitalidade, essa hospitalidade determinada, finita, limitada, condicionada e condicional, supostamente real, «não é hospitaleira para com o outro como outro, para o recém-chegado [*arrivant*]» (*HI*, 87). É *chamada* uma hospitalidade «determinada» porque supostamente concreta, real, mas também porque é oferecida a um outro determinado ou determinante, a um outro particular, isto é, a um estrangeiro que foi seleccionado, filtrado, um estrangeiro que o hospedeiro pode identificar e, na maior parte das vezes, identificar-se com ele, e que o hospedeiro pode assim sempre rejeitar e expulsar da sua casa ou do seu país, se não obedecer às suas regras. É deste modo que o acolhimento condicional do hóspede é assombrado pela possibilidade de esse hóspede se tornar um inimigo. Porque não se trata unicamente de o hóspede acolhido poder um dia, a dada altura, tornar-se um inimigo. Trata-se antes de o próprio acolhimento desse hóspede ser estruturalmente condicionado desde o início, já desde o limiar, pela *possibilidade* de esse hóspede se tornar um inimigo, assim se tornando um inimigo virtual logo a partida, desde o preciso momento do seu acolhimento.

É esta, então, a hospitalidade condicional, uma hospitalidade de leis e limitações, uma hospitalidade determinada e factual, real, efectiva, mas uma hospitalidade que, diz Derrida, é «demasiado hospitaleira para com o seu oposto», tornando-se muito facilmente o acolhimento do estrangeiro na sua rejeição ou na sua perseguição, ou melhor, sendo o seu acolhimento já assombrado desde o limiar pela possibilidade da sua rejeição ou da sua opressão. É uma hospitalidade que limita aqueles que entram e que trata aqueles que já entraram como hóspedes que podem tornar-se inimigos, sejam eles inimigos do lar ou inimigos do Estado, num volte-face do acaso ou das próximas eleições.

Mas depois há, como seu «oposto», prossegue Derrida, uma «hospitalidade pura», uma «hospitalidade talvez impossível», uma «hospitalidade infinita» que, quando «confrontada com a singularidade do outro que é acolhido, renuncia a toda e qualquer prerrogativa, na verdade, a toda e qualquer inviolabilidade da ipseidade, a todo o poder, se preferirem». Esta hospitalidade pura, infinita, incondicional soa à partida ao tipo de hospitalidade que Derrida preferirá à condicional, uma hospitalidade «boa» que poderá opor-se à hospitalidade «má», condicionada e autodestrutiva. E, ainda assim, esta hospitalidade incondicional é também chamada «uma hospitalidade talvez

impossível», não só porque é utópica e, por isso, não pode ser realizada, tornada efectiva, concreta, real e por aí fora, etc., mas porque está para além do *poder* ou das *possibilidades* daquele que a ofereceria²². Trata-se de uma hospitalidade que precede, como aquela valência final da questão do forasteiro de que falámos no capítulo anterior, o poder ou a ipseidade, ou mesmo a identidade do hospedeiro. Tal como escreve Derrida, «é uma hospitalidade infinita, na qual o hospedeiro que recebe se tornaria [...] o convidado entregue ao convidado, o hóspede do hóspede, ou mesmo o seu refém» (*H I*, 87). Esta última afirmação, um eco da sugestão de Levinas de que o sujeito não é apenas um *hóspede*, mas também, em *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, um *refém*, põe-nos em guarda contra o pensamento de que este tipo de hospitalidade infinita, pura, incondicional é o tipo de hospitalidade de que deveríamos estar à procura e almejar *incondicionalmente*, apesar de sabermos desde o início que teremos sempre de nos contentar com o que é apenas uma hospitalidade condicional, económica, sujeita à lei e que isso é, precisamente, «melhor do que nada²³». Derrida continua:

«Não se pode ignorar a objecção de bom senso, que não se pode evitar fazer, à ideia ou ao movimento desta hospitalidade absoluta. É que, como essa outra hospitalidade, aquela que se protege nos limites do direito e do dever, da dívida, portanto, do círculo da troca, do dom e contra-dom, como essa hospitalidade corrente e económica, a hospitalidade absoluta de que estou agora a falar arrisca transformar-se no seu oposto [*contraire*], criando uma situação em que ninguém recebe ninguém nem dá nada a ninguém, muito menos um lugar determinável a qualquer pessoa identificável. Esta hospitalidade absoluta pode então abrir um espaço selvagem de pura violência que a levaria a perder o seu sentido, a sua aparência, a sua fenomenalidade de hospitalidade (trata-se, pois claro, da mesma lógica do dom, que tentei formalizar em *Donner le temps*). Não se saberia mesmo mais, na hipótese desta hospitalidade absoluta, quem dá hospitalidade a quem, e por conseguinte,

²² Noutro lugar, Derrida diz o seguinte acerca deste impossível: «O “impossível” de que falo muitas vezes não é o utópico, pelo contrário ele dá o próprio movimento ao desejo, à acção e à decisão, é a própria figura do real. Tem a sua dureza, a sua proximidade e a sua urgência.» Ver «Non pas l'utopie, l'impossible», *Papier Machine* (Paris: Galilée, 2001), 360-361. Publicado pela primeira vez numa versão ligeiramente abreviada em tradução alemã in *Die Zeit*, March 5, 1998; doravante abreviado «NU».

²³ Quanto à outra frase comum ou clichê – «não se pode deixar entrar toda a gente» – Derrida, em «Le principe d'hospitalité», responde de forma bastante vigorosa à versão do antigo Primeiro-Ministro francês Michel Rocard, a saber, que a França não pode «acolher toda a pobreza miserável do mundo». Derrida diz que ou se trata de um truismo (tão verdadeiro que nunca ninguém pensou que fosse possível ou até pedido à França que o tentasse) ou de uma mera expressão retórica destinada a justificar cortes e atitudes proteccionistas e reacçãoárias de toda a espécie (ver «PH», 267-277).

nada, nenhuma norma, nenhum terceiro, nenhuma regra, nenhum contrato poderia impedir o *hôte* (*host* [hospedeiro] ou *guest* [hóspede]) de se tornar o pior inimigo, de se tornar ou sê-lo já. Não podemos desconsiderar este risco, nem podemos, portanto, desprezar aqueles que querem criar os contrafogos ou as salvaguardas [*garde-fous*] do direito contra esta loucura da hospitalidade absoluta. Mas aquilo que acredito que não podemos não tentar pensar, pensar e viver, e suportar, é que a possibilidade de inversão, logo, de perversão, tem de permanecer aberta em ambos os casos para que uma hospitalidade seja possível.» (*HI*, 87-88)

Embora a hospitalidade incondicional possa ter-se assemelhado a um ideal incondicional, a um objectivo ou *telos* para o qual devemos apontar, mas que nunca poderemos alcançar, as coisas são mais complicadas do que isso. Porém também é verdade que Derrida multiplica o que parecem ser atributos «positivos» desta segunda forma de hospitalidade, chamando a esta hospitalidade incondicional «pura», «infinita» e «absoluta» – termos que são quase-sinónimos, mas não exactamente iguais, cada um tentando captar um aspecto diferente deste segundo tipo de hospitalidade: por exemplo, uma hospitalidade não contaminada por motivos económicos ou calculismo, e por isso «pura»; uma hospitalidade que é ilimitada e não finita, logo «infinita»; e uma hospitalidade que é desligada ou desobrigada de relações com o dever e com a lei, e por isso «absoluta». Mas este segundo tipo de hospitalidade, que pode inicialmente parecer o tipo ideal, também «arrisca transformar-se no seu oposto», diz Derrida, «criando uma situação em que ninguém recebe ninguém nem dá nada a ninguém, muito menos um lugar determinável a qualquer pessoa identificável». Ao passo que o perigo da hospitalidade condicional, ao determinar e limitar a hospitalidade, corre sempre o risco de transformar a hospitalidade em hostilidade, o hóspede num inimigo, o perigo da «hospitalidade absoluta», diz Derrida, consiste em poder abrir «um espaço selvagem de violência pura», *un espace sauvage de violence pure*, isto é, um espaço selvagem, indomado, incivilizado de violência pura ou não controlada, que faria com que a hospitalidade perdesse todo o sentido, toda a aparência e assim toda a fenomenalidade – tudo quanto pareceria e apareceria – num espaço público ou privado *como* hospitalidade. O perigo de uma tal hospitalidade «absoluta» ou «infinita» seria o de já não se saber quem dá o quê a quem, visto não haver leis ou normas ou terceiros, nem contratos que regulem uma troca, nem alfândegas ou regulamentos que distingam, em francês, o *hôte* do *hôte*, isto é, o *hospedeiro* do *hóspede*. E assim, diz Derrida, não há nada que impeça o hóspede de se tornar o pior inimigo, não apenas o inimigo que poderiam escoltar até às vossas fronteiras e dizer, talvez, «desculpe, não é nada pessoal, é apenas a lei», mas muito pior ainda, muito pior e muito mais pessoal. Não nos enganaríamos, certamente, se ouvíssemos Carl

Schmitt aqui ao fundo. Na medida em que a hospitalidade incondicional abre um para-além do direito e da política, o inimigo político pode, em última análise, tornar-se o inimigo privado ou até mesmo absoluto. Trata-se, como diz Derrida a propósito de Schmitt em *Politiques de l'amitié*, «[d]a distinção entre *polémios* e *ekhthρός*,» ou seja, «inimigo de guerra, inimigo político e inimigo odiado, objecto de ódio em geral»²⁴.

Mais tarde, no seminário da hospitalidade, Derrida dirá, seguindo, ao que parece, a mesma linha de argumentação:

«É preciso uma hospitalidade absoluta sem perder de vista que se não dermos um corpo de leis efectivas, um corpo jurídico e político a esta hospitalidade absoluta, ela corre o risco de não ser senão uma utopia, um sonho, ou pior, um lugar de relações selvagens e bárbaras onde o amor se torna ódio.» (*HI*, 183)

Isto é, ao que parece, uma verdadeira objecção contra esta hospitalidade pura, incondicional, absoluta, o tipo de hospitalidade que *poderíamos* ter pensado que Derrida, através de uma certa leitura de Levinas – ignorando, por exemplo, a importância do terceiro – estabelece como ideal, mesmo que, infelizmente, e talvez mesmo tragicamente fiquemos sempre aquém dele. É uma pena que não possamos simplesmente derrubar todos os muros, poderíamos pensar, abrir todas as portas e convidar o outro anónimo e infinito a atravessar o limiar. Mas Derrida sugere aqui que «não devemos ignorar este risco», e que na verdade devemos levar a sério aqueles que «querem criar os contrafogos ou as salvaguardas do direito contra esta loucura da hospitalidade absoluta». A hospitalidade absoluta é, de facto, um género de hospitalidade «louca», uma hospitalidade aneconómica que excede a hospitalidade económica razoada e razoável a que se chama hospitalidade condicional. Mais adiante, ainda no seminário, Derrida fala da loucura – ou da «hipótese hiperbolicamente louca» – da hospitalidade incondicional:

«Nada parece mais louco [*plus fou*] e mais inquietante do que esta familiaridade da casa [*chez-soi*] como a casa [*chez-soi*] de uma família. E talvez então, o que pode parecer ainda mais louco e que eu não avanço senão como uma hipótese hiperbolicamente louca, mas também, talvez, como a chance de um pensamento da hospitalidade, do pensamento tal como da hospitalidade, talvez então *A* lei da hospitalidade incondicional e justa nos ordene abrir a hospitalidade para além de todo o esquema familiar, de toda a casa [*chez-soi*] determinada como família e assim (para seguir a filosofia do direito de Hegel), a partir da família, da sociedade civil e do Estado (sociedade civil e Estado onde a língua é mais língua paterna do que língua materna): pensar,

²⁴ J. Derrida, *Políticas da Amizade*, tr. Fernanda Bernardo (Porto: Campo das Letras, 2003), 112.

então, e tentar a hospitalidade para além de qualquer determinação jurídico-política atida à família, à sociedade civil (ou burguesa) ou ao Estado, sendo estas três instâncias dialecticamente indissociáveis.» (*H I*, 223-224)

Derrida está aqui a defender que não é apenas o Estado e a sociedade civil, mas a família que devem ser repensados, reinventados no que diz respeito à hospitalidade absoluta – a única hospitalidade verdadeiramente digna desse nome. Mas, nesta mesma passagem, prosseguirá argumentando que, embora seja preciso encontrar novas «transacções» para a família, esta não deve ser completamente abandonada, pois isso seria, justamente, tão irresponsável – e igualmente perigoso – quanto livrar-se de todas aquelas «salvaguardas» oferecidas pela hospitalidade condicional.

«Tal como não está em questão (isso seria irresponsável, justamente) romper de uma vez, pura e simplesmente, com a família, com toda a casa [*chez-soi*] familiar, civil ou estado-nacional para dar resposta e fazer jus à hospitalidade absoluta e justa (ruptura com o pai-mãe que não teria por efeito senão dar rédea solta à loucura absoluta e à perversão todo-poderosa da família ou do pai-mãe), pois bem, não há senão lugar para a transacção, para uma transacção reinventada a cada instante. Esta transacção não é necessariamente um compromisso empírico e vergonhoso, é o lugar da mais grave, da mais efectiva, da mais difícil das responsabilidades políticas, éticas e jurídicas, aí onde é preciso, justamente, através da reforma, da revolução, da transformação e da mutação, mudar a família e o Estado, mudar as leis, a legislação, os costumes, o discurso tanto quanto a língua, etc. Tornar o impossível tão possível quanto possível.» (*H I*, 224)

Há, portanto, problemas ou perigos em ambos os lados desta polaridade da hospitalidade, perigos que não podem nunca ser excluídos ou ignorados, na medida em que são constitutivos destes dois tipos de hospitalidade. Derrida prossegue na passagem da Terceira Sessão que estamos ainda a ler:

«Em ambos os casos, de maneira diferente, a hospitalidade corre o risco de se contradizer ou de se descontrolar. No primeiro caso, porque se limita a si própria e impõe as suas condições, confirmando o poder da ipseidade; no segundo, porque, sem critérios, sem nada nem ninguém identificável como hóspede acolhido ou hospedeiro acolhedor, nem sequer justifica o seu nome e, no fundo, pode não aparecer mais ou aparecer apenas sob os traços menos identificáveis.» (*H I*, 88)

Derrida acaba assim por defender, ao que parece, que as duas hospitalidades são necessárias, que temos de ter *ambas* num impossível «ao mesmo tempo» a fim de contrariar ou temperar a inevitável possibilidade da inversão ou perversão de ambos os lados, uma inversão ou perversão que deve, ainda

assim, «permanecer aberta em ambos os casos para que uma hospitalidade possa ser possível.» Trata-se de mais uma passagem, ao que parece, da lógica derridiana segundo a qual qualquer fenómeno «positivo» deve sempre correr o risco da sua perversão negativa, estando a promessa indissociavelmente ligada e sujeita, por exemplo, à possibilidade do perjúrio (do *parjure*), ou estando o perdão indissociavelmente ligado e sujeito ao falso juramento, à quebra da boa-fé que condiciona estruturalmente a possibilidade do perdão ou de qualquer outro acto de fala, ou estando o dom sempre assombrado pela possibilidade inerradicável da perversão venenosa e assim por diante. É de tal modo essencial esta possibilidade de perversão que Derrida parece ter sido tentado a chamar o seu seminário não hospitalidade, mas *hostipitalidade* [*hostipitality*] – um neologismo que parece ter-se tornado demasiado pesado para ser seguido e desenvolvido até ao final do seminário. Mas também aqui a possibilidade de perversão não é simplesmente uma possibilidade que assombra a versão positiva com o espectro de uma negatividade *futura*, mas uma possibilidade que torna possível essa possibilidade positiva em primeira instância. Não há fenómeno positivo sem a possibilidade do negativo, isto é, não há hospitalidade condicional para com o hóspede sem a possibilidade de o hóspede se tornar inimigo, e não há possibilidade de um amor sem limites ou condição sem a possibilidade de um ódio ilimitado. Tal como Derrida defenderá muito mais tarde no seminário, a possibilidade do mal radical deve permanecer aberta – com o intuito de, ao que parece, melhor o combater. «Sem a possibilidade aberta de uma perversão possível,» diz Derrida, «tão-pouco há o bem ou o amor ou a hospitalidade incondicional» (ver *HI*, 196). É assim porque a «hospitalidade incondicional, entregue a si própria, pode perverter-se, transformar-se no seu contrário», pelo que é «necessário haver regras, leis, política, direito» (*HI*, 222n). É necessário haver leis, porque aquilo que pode parecer ser a boa hospitalidade, a justa, pode ser sempre pervertido – de acordo com uma certa «lógica do inconsciente» – no seu contrário. Escreve Derrida:

«é preciso nunca excluir uma lógica do inconsciente, é verdade, seja para pensar *A* lei, seja para pensar as *leis*; mas também não se pode excluir esta lógica do inconsciente para pensar aquilo a que chamei a perversão possível, a pervertibilidade irreductível d'*A* lei da hospitalidade absoluta (aparentemente a mais generosa e a mais justa) no seu contrário, a negação de si mesma que a pode descontrolar se não lhe forem marcados limites ao estilo kantiano, por exemplo; e depois, sobretudo, e é isto que continua a ser política e juridicamente o mais difícil hoje, pensar em conjunto esta lógica do inconsciente e a axiomática que, actualmente, comanda o discurso ético-jurídico-político que prevalece em toda a parte, a saber, um discurso ou uma axiomática da consciência intencional e do sujeito egológico.» (*HI*, 222)

Os riscos devem, portanto, permanecer de ambos os lados, inerradicáveis, embora esses riscos sejam diferentes de cada lado. O risco da hospitalidade condicional, como defende Derrida, é que ela «se limita a si própria e impõe as suas condições, confirmando o poder da ipseidade,» isto é, o poder soberano do hospedeiro. São os riscos associados à identificação da hospitalidade com a identidade e o poder, ou seja, numa palavra, com a *ipseidade*. O risco da hospitalidade incondicional é, ao que parece, o risco ou o perigo da pura diferença ou da diferença sem distinção, uma hospitalidade «sem critérios, sem ninguém ou nada identificável como hóspede acolhido ou hospedeiro acolhedor». É uma hospitalidade, acrescenta então Derrida, que «já nem sequer justifica o seu nome e, no fim de contas, já nem pode aparecer, ou pode apenas aparecer com os traços menos identificáveis». Há, por conseguinte, uma hospitalidade de identidade e uma hospitalidade de diferença, se assim o pudermos dizer, ambas podendo conduzir ao fim da hospitalidade – uma ao conflito ou à guerra e a outra a um ódio ou a uma xenofobia sem regra.

Há, por isso, duas hospitalidades ou dois pólos de hospitalidade, nenhum dos quais sendo capaz, ao que tudo indica, de justificar o seu nome de «hospitalidade» sem referência ao outro. Os dois géneros ou tipos de hospitalidade estão numa relação que Derrida caracterizará mais tarde como um paradoxo, uma aporia, ou uma antinomia irresolúvel – termos filosóficos que Derrida multiplicará para compreender a relação entre estas duas hospitalidades. Mas ainda antes desses termos, há o nome «lei» que marca os dois lados da divisão. Prossegue Derrida:

«É no fundo contra esta última loucura da hospitalidade (mas uma loucura que está inscrita na lei da hospitalidade, uma loucura ditada por uma lei intransigente da hospitalidade, que ordena intransigentemente a renúncia ao direito; trata-se aqui de uma lei contra as leis), é no fundo contra esta última loucura da hospitalidade, contra esta lei sem lei da hospitalidade que a sageza de Kant, a sua prudência crítica, jurídica e política, o seu sentido de moderação nos põe em guarda, nos lembra do limite» (*HI*, 88).

Tal como Derrida defende aqui, mesmo esta segunda forma de hospitalidade, esta hospitalidade pura, absoluta, infinita, talvez mesmo impossível, «hiperbólica», esta hospitalidade que vai para além da lei, pode, ainda assim, ser identificada com uma «lei.» Trata-se, no entanto, de uma «lei» que estaria acima ou para além de todas as leis determinadas, uma lei acima de todas as leis, uma lei sem lei (não muito diferente de Édipo, talvez, que é descrito em *Édipo em Colono* como sendo uma espécie de *anomos nomos*). Esta lei acima da lei ou sem lei é, evidentemente, como acabámos de ver, um tipo de loucura, uma lei fora da economia da lei, uma espécie de hospitalidade hiperbólica que, paradoxalmente, justifica o próprio nome «hospitalidade» em

qualquer lei condicional. Muito mais tarde no seminário, Derrida comparará esta lei acima da lei com o que Thoreau chamou *civil disobedience*, isto é, um tipo de adesão a uma lei para além de toda a lei determinada, uma lei que excede todas as leis da sociedade civil ou do Estado-nação, uma lei que se assemelharia a uma espécie de lei natural, exercendo uma crítica a todas as leis existentes (todas as leis do Estado-nação, por exemplo) em nome de uma lei superior ou de uma lei acima da lei (ver *HI*, 102, 306). E assim, embora «tudo deva ser feito, justamente, para garantir que as leis da hospitalidade se inscrevam no direito positivo», quando isto se revela impossível, os actos de «desobediência civil» parecem ser a segunda melhor opção («NU», 362).

O exemplo da desobediência civil é útil, mas, evidentemente, imperfeito, porque se estaria ainda a criticar a lei do Estado-nação em nome de uma outra lei (o direito natural como fundação, digamos, para os direitos humanos), uma dita lei natural ou uma noção de direitos humanos que necessitaria, ela mesma, de ser criticada em nome, digamos, da Justiça que inspira ou motiva todas estas noções de lei, mas que não pode ser reduzida a elas. Mas este é ainda um outro exemplo daquilo que Derrida chama – e analisaremos esta expressão com muito mais detalhe adiante – «esquema mediador» para pensar a relação entre uma lei singular, que estaria «mais próxima» da noção de Justiça, e as leis plurais, estado-nacionais – uma lei acima das leis, na tradição da desobediência civil, e de todas as leis estado-nacionais. Como Derrida defenderá bem mais tarde no seminário, trata-se de saber transformar a lei para fazê-la progredir.

Derrida é, portanto, claramente *pela* hospitalidade incondicional; é *a favor* da desobediência civil em determinadas circunstâncias. Uma, como a outra, ao que parece, é necessária. Não poderia haver ética sem elas. E, no entanto, para voltar ao outro lado do limiar, que distingue as duas hospitalidades, é para proteger a hospitalidade da loucura da hospitalidade absoluta, da sua não-fenomenalidade, que Kant, na *Paz Perpétua*, estabelece condições para a hospitalidade. Por exemplo, a hospitalidade deve limitar-se, em primeiro lugar, e isto é evidente em Kant, aos seres humanos. Em circunstância alguma se considera oferecê-la a qualquer outro ser vivo para além do ser humano. Será concedida, em segundo lugar, apenas àqueles que provêm de Estados-nação. Em terceiro, garantirá aos provenientes de Estados-nação apenas o direito de permanecerem em território estrangeiro durante algum tempo, não o direito de se tornarem cidadãos permanentes. E em quarto, concederá ao cidadão de outro Estado-nação uma permanência temporária que poderá ser encurtada, expulsando-se o hóspede sempre que se considere que o convidado deixou de comportar-se «pacificamente» no país de acolhimento. Perante tudo isto, é fácil pensar na hospitalidade antropocêntrica e orientada-para-o-Estado-nação de Kant como sendo *contra* a própria ideia de hospitalidade enquanto abertura ao outro, ou seja, como sendo simplesmente

oposta à hospitalidade pura, incondicional que, tal como Derrida sugerirá mais tarde, é a única hospitalidade digna do nome. E, ainda assim, Derrida sugere aqui que essa hospitalidade, uma hospitalidade prudente e cautelosa, é perfeitamente compreensível e, em muitos aspectos, sensata. Prudente, sensata e assim aparentemente desejável. Porque sem uma lei efectiva da hospitalidade, a lei incondicional da hospitalidade permanecerá, diz Derrida, um *désir pieux*, isto é, um desejo «piedoso» ou «vazio», não só ineficaz, mas «irresponsável» (HI, 343).

Mas antes de chegar a *essa* conclusão, Derrida volta a saltar o limiar para nos recordar, uma vez mais, os perigos da hospitalidade condicional. Regressando ao argumento com que começou, lembra que a hospitalidade condicional «não se confirma na sua efectividade senão negando-se a si mesma, instalando a negação no coração do convite: faz como em casa, mas apenas *como* em casa, não te esqueças de que não estás em tua casa» (HI, 89). Por outras palavras, *faîtes comme chez vous, mais ne restez pas trop longtemps*, sinta-se como em sua casa, mas não abuse (da hospitalidade).

É a primeira tentativa de Derrida, no seminário, de formalizar esta relação entre hospitalidade condicional e incondicional. Mais tarde, identificará a segunda destas duas hospitalidades – a hospitalidade absoluta que rompe com a hospitalidade do direito ou da lei – com uma justiça heterogénea a todo o direito (HI, 120-121). Isto deve fazer mais sentido à luz da passagem que acabámos de analisar. A hospitalidade absoluta estaria do lado de uma justiça que vai para além de todo o direito ou é heterogénea a todo o direito, ou seja, a todas as leis determinadas. E isso, como acabámos de ver, é tanto a sua promessa como o seu perigo, não só o que lhe permite actuar como uma espécie de alavanca crítica ou desconstrutiva para criticar todas as leis existentes, mas também o que sem quaisquer guarda-corpos, contrafogos ou limitações – sem qualquer atenção ao limiar, precisamente – pode levar às piores formas de violência e de injustiça.

4. A Arte ou a Poética da Hospitalidade

«[...] à superfície
ou no limiar, etc.

Ainda uma questão de hospitalidade.»

J. Derrida, *Hospitalité*, 1, 62.

Mas passamos agora a um gesto de Derrida que acompanha muitas vezes o seu pensamento da relação entre hospitalidade condicional e incondicional, e que surge de cada vez como um pequeno desvio, um passo ao lado ou um suplemento a esse pensamento. Acontece quase sempre parenteticamente, no final de um longo desenvolvimento das duas hospitalidades que temos vindo a analisar, e representa, pelo menos à minha escuta, algo assim como uma mudança de registo no discurso de Derrida, onde o que está em causa na hospitalidade é precisamente uma questão de registo, tom ou inflexão. Refiro-me a todas estas passagens onde Derrida, em vez de pensar estes dois regimes da hospitalidade numa relação antinómica ou aporética entre si, fala de hospitalidade em termos de *graça* ou *graciosidade*, como vimos acima, ou como uma espécie de *arte* ou *poética*, um tipo de *politesse*. Uma arte ou poética deste tipo não pode, é claro, ser dissociada dessa antinomia ou aporia entre hospitalidade condicional e incondicional, tão proeminente no primeiro ano do seminário, não pode ser dissociada da descoberta ou da invenção de esquemas moderadores ou intermediários entre as duas leis da hospitalidade, mas na verdade introduz um registo filosófico um pouco diferente, que pode ser escutado como aproximando-se de um visar o meio-termo aristotélico: oferecer hospitalidade de forma certa, no momento certo e na medida certa, ou seja, nem muito nem muito pouco.

Para ilustrar isto, voltemos a uma passagem citada anteriormente de modo abreviado, desta vez para sublinhar o registo bem singular introduzido pelas palavras *gracieuse* ou *gracieusement* no final de uma passagem que distingue hospitalidade incondicional de um imperativo incondicional de tipo kantiano:

«A fim de ser o que “deve” ser, a hospitalidade [incondicional] não deve pagar uma dívida, nem ser ordenada por um dever: graciosa [*gracieuse*], ela não “deve” abrir-se ao hóspede [...], para utilizar ainda a distinção kantiana, “por dever”. Esta lei incondicional da hospitalidade, se se puder pensar isto, seria assim uma lei sem imperativo, sem ordem e sem dever. Uma lei sem lei, em suma. [...] Porque, se eu praticar a hospitalidade *por* dever [e não apenas *em conformidade com* o dever], esta hospitalidade saldável não é mais uma hospitalidade absoluta, não é mais oferecida graciosamente [*gracieusement*]

para além da dívida e da economia, oferecida ao outro, uma hospitalidade inventada para a singularidade do recém-chegado, do visitante inopinado»²⁵.

Derrida realça aqui, em perfeita consonância com o modo como caracterizou a hospitalidade incondicional, o aspecto *aneconómico* desta hospitalidade, uma hospitalidade que deve permanecer estranha à economia da dívida e da retribuição. Mas depois acrescenta – e estas palavras foram acrescentadas à versão da sessão do seminário *Da Hospitalidade* – que esta hospitalidade deve ser «*gracieuse*, oferecida *graciosamente* [*gracieusement*]», uma hospitalidade graciosa que deve ser inventada de cada vez singularmente para a «singularidade do recém-chegado».

Grâce, gracieuse, gracieusement [*graça, graciosa, graciosamente*]: o alcance destas palavras torna-as quase impossíveis de traduzir, e «graciosa» ou «graciosamente» são provavelmente o melhor que se pode fazer com uma só palavra. Mas Derrida sugere aqui que a hospitalidade deve ser oferecida *gracieusement* no sentido de generosamente, de graça, para além do círculo da dívida e da economia, embora também de modo imérito, sem merecimento, exactamente como graça – como na graça de Deus – é tradicionalmente entendida como algo concedido para além de qualquer expectativa de merecimento. Também parece sugerir um acto de hospitalidade que é praticado, precisamente, com graça, graciosamente, mais do que obedecendo a alguma lei predeterminada e rígida. Embora toda esta matriz de termos pareça afastar-nos da linguagem dos dois regimes da hospitalidade e da relação antinómica e aporética entre si, na verdade parece reconduzir-nos a um pensamento do limiar, a uma certa *prática* ou *arte* do limiar, a uma negociação graciosa ou plena de graça do limiar que não segue qualquer caminho ou *método*, antes se desenrola de acordo com uma certa *démarche*, uma abordagem ou um modo de proceder que deve ser de cada vez inventado de novo em cada contexto novo e singular.

Esta noção de *grace*, de hospitalidade como um tipo de graça ou graciosidade, pode ser associada àquilo a que Derrida chama algures *poiesis*, como quando diz no seminário: «A hospitalidade é poética ou não é» (*H I*, 215 n1), ou então, como acabei de sugerir, a uma certa «*politesse*», ou seja, a um certo *tacto* ou *discrição* ou *bom senso*, a um pensamento da hospitalidade que pode inicialmente parecer, de novo, uma espécie de visar o meio-termo aristotélico, algures entre, digamos, os extremos do narcisismo (um excesso de individualidade) e do altruísmo (uma deficiência de individualidade). Mas talvez seja ainda mais bem entendida como uma *prática* ou uma *poética* do *limiar*, como uma forma de saber ao mesmo tempo como respeitar as leis da

²⁵ J. Derrida, «Não há /Passo de hospitalidade», *Da Hospitalidade*, tr. Fernanda Bernardo (Coimbra: Palimage, 2019, 61-62).

hospitalidade *e* como transgredi-las. De cada vez, ou de cada vez unicamente, poder-se-ia dizer, é preciso saber respeitar as leis e transgredi-las. É como se a noção de «desobediência civil», que mencionámos há pouco, estivesse aqui inscrita no interior da própria antinomia entre hospitalidade condicional e incondicional. Escreve Derrida:

«É por isso que a *politesse*, tal como a hospitalidade, é uma coisa tão rara e quase impossível, difícil de encontrar, em todo o caso impossível de provar e de determinar por um juízo determinante. Para ser polido, é necessário, de cada vez, de cada única vez, saber, saber as regras e saber passar a perna às regras, saber passar sem regras, sem infringir as regras.» (*H I*, 214)

Num aparte oral durante o seminário, o próprio Derrida relaciona esta *politesse*, esta polidez ou este tacto, esta *délicatesse*, com uma espécie de «graça», acrescentando que uma *politesse* assim – e, implicitamente, uma hospitalidade assim – é «impossível de provar e determinar por um juízo determinante»: «Se houver um juízo assim, podemos ter a certeza de que estamos enganados. Não existe nenhum juízo, teorema nenhum da *politesse*. É a graça que consiste em inventar de cada vez a transgressão certa.» (*H I*, 214 n2)

Sugeri no início deste capítulo que esta linguagem da graça, da poética e da *politesse* parece pertencer a um registo algo diferente da análise dos dois regimes ou pólos da hospitalidade que vimos anteriormente. Parece, em suma, introduzir no discurso de Derrida uma *inflexão* diferente. Derrida termina o seu breve texto «O Princípio da Hospitalidade» sugerindo que entre a pergunta feita como convite (um convite que estaria mais próximo de uma hospitalidade incondicional do que de uma hospitalidade condicional) e a pergunta como interrogatório policial (um interrogatório que estaria obviamente muito mais próximo da hospitalidade condicional) há uma «diferença ao mesmo tempo subtil e fundamental, uma pergunta que se faz no limiar da “casa” [*chez soi*], e no limiar entre duas inflexões. Uma arte e uma poética, mas toda uma política depende delas, toda uma ética se decide aí» («PH», 275). Derrida refere-se aqui a uma pergunta, uma pergunta talvez muito simples como «Então, quem és tu?», uma pergunta que pode ser feita de forma agressiva, violenta, mas que pode também ser feita com uma espécie de modéstia ou reserva, não para obter informação, mas precisamente para acolher.

Estes termos e este pensamento, esta mudança de tom, podem também ser encontrados no segundo ano do seminário. Temos aqui Derrida na Nona Sessão, contrapondo os tipos de discurso e de linguagem que se deveriam e não se deveriam usar com um hóspede, isto é, a forma e a duração de um discurso que pertenceriam a uma genuína arte da conversação dentro de uma arte da hospitalidade, e aqueles que não pertenceriam:

«Não se deve infligir ao convidado um tratado teórico, uma apresentação, uma discussão. Não se convida alguém para discutir, convida-se alguém para conversar. O modo de discurso hospitaleiro é a conversação, nem o sermão, nem a discussão, nem o tratado teórico, nem a lei: a conversação moderada no seu tempo, a conversa [*l'entretien*], e não infinita <*Risos*>²⁶, conversa finita. É isso a hospitalidade. Se há uma arte da hospitalidade, ela é uma arte da conversação, um saber falar justamente o que é preciso e no tom preciso, não demasiado sério. Não se convida alguém para trabalhar. Convida-se alguém para lazer, não para trabalhar.» (*H II*, 317)

Derrida fala aqui de conversação moderada, de uma forma de falar que não é determinada pela economia do trabalho. Fala de um falar «justo» ou «certo», o que, de novo, soa mais a uma tentativa de encontrar um meio-termo do que a negociar uma aporia. De facto, Derrida parece estar a invocar uma série de termos frequentemente associados à ética aristotélica ou, aliás, ao segundo tipo de medida evidenciado no diálogo tardio de Platão, *O Político*, e não às medidas relativas do grande e do pequeno, do pesado e do leve, de que se pode dizer apenas que algo é maior ou menor, mais pesado ou mais leve do que outra coisa, mas o tipo de medida que permite fazer juízos éticos, práticos e estéticos, nomeadamente o apropriado, o adequado, o conveniente, o próprio, o oportuno – categorias que têm em conta uma situação particular e que permitem juízos de louvor ou de censura²⁷.

De novo, termos ou categorias como graça, graciosidade, gratuidade, arte, poética, *poiesis* não podem ser inconsistentes com, ou opostos a, uma travessia aporética ou, aliás, a uma negociação entre os dois regimes da hospitalidade ou da invenção de uma «regra» que, de alguma forma, mediará o condicional e o incondicional. Mas parecem dar, de facto, uma inflexão diferente ao discurso de Derrida. E prossegue:

«É por isso que a pergunta que estamos constantemente aqui a fazer sobre imigração, trabalhadores imigrantes, política de imigração, no fim de contas, apesar da proximidade, não é uma questão de hospitalidade, uma vez que se trata de trabalhadores. A hospitalidade não é oferecida a quem vem trabalhar. O trabalho não pertence ao mundo da hospitalidade. É por isso que o discurso entre um hospedeiro e um hóspede não deve ser mais do que uma conversa

²⁶ Piadas sobre Blanchot são relativamente raras, pelo que esta, que faz referência à *Conversa Infinita* [*L'Entretien infini* (Paris: Gallimard, 1969)] de Blanchot, diverte claramente o auditório do seminário.

²⁷ Veja-se *O Político* 283c-284e. Já no *Fedro*, Sócrates relata que Pródico disse uma vez que os discursos não deveriam ser nem longos nem curtos, mas sempre «de uma justa medida [*metriōn*]», isto é, de duração moderada, adequada ou apropriada (*Fedro* 267b).

e não um discurso de trabalho, uma conversa finita sobre assuntos não sérios no sentido de trabalho. Sem trabalho, sem programa, sem imposição, sem comércio, como lazer, gratuidade, graça. A hospitalidade gratuita é graciosa e é por isso que é uma arte; e o que se oferece ao hóspede é da ordem do salão de música. Não se oferece uma palestra a um hóspede. Oferece-se-lhe graciosamente arte, como artista, como poeta.» (*H II*, 317-318)

Todas estas palavras parecem apontar para aquilo a que Derrida chama, em termos kantianos, um esquema moderador. Mas toda a semântica da graça, de algo que não é merecido, que é exterior à economia, que está para além do mercado (um pouco como a *scholē* aristotélica), ou que é livre, *gratuit* ou *gracieux*, que não pode ser determinado por nenhum tipo de lei, e que também é gracioso ou artificioso, parece introduzir uma linguagem ou um registo diferente na análise de Derrida da hospitalidade²⁸.

A questão da hospitalidade exige um repensar do singular e do múltiplo, do único e do numeroso, do extremo do absoluto ou incondicional e do extremo do condicional, mas também entre os extremos, digamos assim, entre o incondicional e o condicional, uma espécie de «meio-termo» que nunca poderá ser atingido e mantido de uma vez por todas, mas que deve ser constantemente, perpetuamente, renegociado, uma vez que pode desviar-se, a qualquer momento, para a carência ou para o excesso. A qualquer momento, um hospedeiro pode passar de hospitaleiro a inospitaleiro por dizer ou dar ou pedir muito pouco ou demasiado, ou seja, e em suma, por não conseguir negociar o limiar com arte ou graciosidade. Isto porque o limiar entre o hospitaleiro e o inospitaleiro não se situa, é certo, simplesmente entre o interior e o exterior da casa, ali à porta, no limiar – é redesenhado ou demarcado em todas as partes da casa – à mesa, na sala de estar, etc. É redesenhado, logo deve ser renegociado a cada instante. Também ao nível do Estado, o limiar entre o hospitaleiro e o inospitaleiro pode ter um lugar exemplar na fronteira ou nos serviços de imigração, mas é traçado em todos os lugares do Estado ou da cidade, em qualquer lugar onde a hospitalidade possa ser estendida a outrem. É uma outra maneira de dizer que o limiar está em toda a parte e que tem de ser perpetuamente negociado.

Permitam-me, então, que reproduza aqui um exemplo bem hilariante deste limiar constantemente renegociado entre o hospitaleiro e o inospitaleiro, do segundo ano do seminário em torno da hospitalidade, um exemplo um pou-

²⁸ Também perto do final de *Hospitalidade 2*, Derrida menciona o modo como dar de comer e beber a um hóspede por hospitalidade não é simplesmente uma questão de dar sustento, mas de «receber», e de fazê-lo com uma certa «graça» e «arte». E prossegue perguntando: «Até que ponto é que a hospitalidade pressupõe a improvisação?». A resposta, evidentemente, é que «se deve improvisar, mas não demasiado» (*H II*, 318).

co extenso que Derrida oferece à turma mais ou menos improvisadamente, um exemplo que demonstra mais uma ferramenta do *kit* de Derrida para abordar a questão da hospitalidade: o humor. Temos aqui Derrida, na Primavera de 1997, a romper com o seu texto escrito para dar um exemplo de hospitalidade que se transforma noutra coisa, em algo que não é exactamente o seu oposto, mas que já não é mais simplesmente hospitalidade, porque quem a oferece está a ser um pouco hospitaleiro de mais, um bocadinho demasiado entusiasta na sua oferta. Eis o *set-up* para o exemplo:

«Um outro exemplo deste im-possível que tinha em mente – e que abrange, obviamente, tudo quanto estamos a falar aqui – é o exemplo, muito simplesmente, estupidamente, massivamente, da presença ou da ausência do outro. Quando se recebe alguém, quando se oferece hospitalidade a alguém, deve-se estar a seu lado ou não se deve estar lá (a seu lado)? Devemos ausentar-nos, deixar a pessoa estar, ou é preciso estar lá, a assistir? Onde é que há mais hospitalidade, quando se recebe alguém? A arte de receber é estar lá, mas é também não estar. Se, quando recebeis alguém, estais sempre lá, atrás, ao lado – vem dormir a minha casa, que depois eu fico no teu quarto para ver se dormes bem. <Risos>. Devemos saber retirar-nos, mas também não demasiado, porque se eu não estiver em casa, se estiver totalmente ausente, isso também não pode ser. Deve-se estar *da* ou *fort*? Deve-se estar presente ou ausente? Ambas as coisas. A mesma questão se levanta quanto a saber se devemos ou não falar com quem recebemos. Se recebemos alguém, se lhe oferecemos hospitalidade, então é natural que se deva falar; não se pode receber alguém sem lhe dizer nada. Mas é preciso falar *um pouco*. <Risos>»²⁹. (*H II*, 311)

Segue-se o exemplo:

«Um dia destes, apanhei um avião, regressava de Itália, num voo da Alitalia, e assim que o avião descola, o piloto começa a falar e diz, no início eram as instruções habituais, “e depois vamos virar à direita, e vamos apanhar...”. Digo a mim mesmo que, pelo menos, o piloto é hospitaleiro, não se comporta como um maquinista, como um técnico. Recebe-nos no seu avião, onde estão as hospedeiras – a questão é saber se se pode receber num avião –, mas, em todo o caso, comporta-se como se estivesse numa casa; diz-nos para onde vamos, sejam bem-vindos, vamos subir a tal altitude, vamos virar à direita, vamos sobrevoar, etc. E eu achei tudo muito bem: ora aqui está alguém que, pelo menos, sabe viver e recebe-nos como convidados em sua casa. E depois

²⁹ É como se Derrida retomassem a frase de Klossowski de *Roberte ce soir* (10-11), citada em *Hospitalidade I*, que «não se pode ao mesmo tempo tomar e não tomar, estar ali e não estar, entrar quando já se está no interior...» (*DH* 78-79; *H I*, 162). E, no entanto, este «ao mesmo tempo [*à la fois*]» é exactamente o que acontece, diz Derrida, como se a lei da não-contradição estivesse a ser perpetuamente desfeita pela lógica da hospitalidade.

continuou <Risos> e continuou e continuou! O voo durou uma hora e um quarto <Risos>. Foi quando eu disse a mim mesmo, neste caso, hospitalidade, não, é preciso saber quando parar. Sobrevoou Paris e disse: “Paris é a cidade mais bela”, etc. <Risos>. Pensava que nunca tínhamos estado em Paris. “Roma não está nada mal” – dizia em francês e italiano –, “Roma é bonita, mas é a Antiguidade, prefiro muito mais Paris”, etc. Esgotou-nos a paciência durante uma hora e um quarto. <Risos>. Por isso, para a hospitalidade, qual é a medida certa? Se ele tivesse ficado calado, não teria sido correcto; falar demasiado também não é bom. A questão é saber se existe uma medida para uma boa hospitalidade. Não há medida. Se houvesse uma medida, se alguém dissesse: “Ora bem, o piloto está autorizado a falar durante dez minutos, depois disso cala-se” <Risos>, isso também não é hospitalidade. É preciso [*il faut*] que a cada instante – e é isto o evento –, é preciso que em cada experiência singular se invente sem regras o tempo da fala. Não deve haver uma regra fixa. Se há um procedimento regulado, se há normas e critérios, isso não é hospitalidade. É preciso que o hospedeiro, de acordo e em harmonia com o *hóspede*, decida a cada instante se deve ficar calado ou falar, sem regras. Deve inventar e a invenção é impossível. Do mesmo modo, deve decidir a cada instante se está presente ou ausente, se deve mostrar-se ou esconder-se. E para isso, também não há regras. É isso a invenção do impossível possível, a cada instante. (*H II*, 311-312)»

Vale talvez a pena assinalar que estes momentos ou exemplos num registo um pouco diferente se encontram muitas vezes no final de uma análise, frequentemente num aparte oral, como uma espécie de suplemento à análise mais formal. E não será talvez por acaso que são geralmente tão divertidos³⁰. É como se Derrida se apercebesse de que existe um outro aspecto da hospitalidade que a sua análise mais formal dos dois regimes é simplesmente incapaz de captar ou de lhe fazer justiça³¹. Qualquer coisa, talvez, como uma arte da hospitalidade ou mesmo, se a hospitalidade e a desconstrução devem ser pensadas em conjunto, uma arte ou uma poética da desconstrução. Mas tentar desenvolver esta ideia aqui exigiria muito mais trabalho, muitas mais

³⁰ Embora este vocabulário da «graça» e «graciosidade» não esteja completamente ausente do primeiro ano do seminário, é mais proeminente no segundo, e parece ter sido acrescentado por Derrida em vários sítios, às duas sessões extraídas do primeiro ano e revistas para publicação em *Da Hospitalidade*. Derrida diz noutro lugar que afirma esta palavra «graça» – excepto quando tem algum tipo de «conotação religiosa obscura» («NU» 362).

³¹ Observamos algo semelhante na análise que Derrida faz da anedota judaica dos dois judeus no dia da Grande Expição, que passa por falar de uma lógica abissal do perdão para, de repente – no que parece ser um salto –, passar para uma «art de vivre» (*H II*, 240). Ver a análise de Elizabeth Rottenberg desta piada, e do humor em termos mais gerais em Derrida, em *Derrida en jeu* (Montréal: Les Presses de l’Université de Montréal, 2022).

palavras, e eu suspeito de que já ultrapassei o meu limite e que corro o risco de abusar. Agradeço, por isso, a vossa atenção e a vossa hospitalidade³².

Abreviaturas das obras citadas de Jacques Derrida

- «AED» «Accueil, éthique, droit et politique», entrevista com Michel Wieviorka, in *Manifeste pour l'hospitalité – aux Minguettes, Autour de Jacques Derrida*, ed. Mohammed Seffahi. (Grigny: Paroles d'Aube, 1999) 143-154. Reeditado in *Derrida-Levinas: An Alliance Awaiting the Political / Une alliance en attente de politique*, ed. Orietta Ombrosi e Raphael Zagury-Orly (Mimesis International, 2018) 309-316.
- AEL *Adieu à Emmanuel Lévinas* (Paris: Galilée, 1997).
- ADS *L'animal que donc je suis*, ed. Marie-Louise Mallet (Paris: Galilée, 2006).
- «CHF» «Cogito et histoire de la folie», in *L'écriture et la différence* (Paris: Seuil, 1967) 51-97.
- «CSP» «Comme si c'était possible, «within such limits»», in *Apories* (Paris: Éditions Galilée, 1996); primeira edição publicada in *Le passage des frontières, autour du travail de Jacques Derrida*. Paris: Galilée, 1993, 309-338) 49.
- «D» «Discours du Professeur Jacques Derrida», in *Jacques Derrida: Doctor honoris causa, Universitatis Silesiensis* (Katowice, 1997) 108-124.
- DE *Deconstruction Engaged: The Sydney Seminars*, eds. Paul Patton and Terry Smith (Sydney: Power Publications, 2001).
- DG *De la grammatologie* (Paris: Minuit, 1967).
- DH *De l'hospitalité*, com Anne Dufourmantelle. (Paris: Calmann-Lévy, 1997). Inclui versões revistas das sessões de 10 e 17 de Janeiro de 1996 do seminário *HI* [J. Derrida, *Da Hospitalidade*, com Anne Dufourmantelle, tr. Fernanda Bernardo (Coimbra: Palimage, 2019)].
- DQD *De quoi demain . . . : Dialogue*. Com Elisabeth Roudinesco. (Paris: Librairie Arthème Fayard e Galilée, 2001).
- F *Fichus: Discours de Francfort* (Paris: Galilée, 2002).
- GS *Le goût du secret: entretiens, 1993-1995*. Com Maurizio Ferraris (Paris: Hermann, 2018).
- PS *Penser à Strasbourg* (Paris: Galilée, 2004). Inclui «Le lieu-dit: Strasbourg».
- HI *Hospitalité I, Séminaire (1995-1996)*. ed. Pascale-Anne Brault e Peggy Kamuf. (Paris: Seuil, 2021).

³² Gostaria de expressar aqui a minha profunda gratidão à Professora Fernanda Bernardo pelo seu generoso convite para visitar Coimbra em Março de 2023 para falar sobre Derrida e a hospitalidade. Graças à Fernanda e aos seus alunos – em particular ao André, ao Bruno e ao Hugo, que também me deram a honra de traduzir este texto –, o que vivi em Coimbra, quer a jantar juntos, quer a ouvir fado, quer a discutir Derrida, foi o que só pode ser descrito como uma genuína arte da hospitalidade.

- H II* *Hospitalité II, Séminaire (1996-1997)*, ed. Pascale-Anne Brault e Peggy Kamuf (Paris: Seuil, 2022).
- «HI» «Une hospitalité à l’infini», in *Manifeste pour l’hospitalité – aux Minguettes, Autour de Jacques Derrida*, ed. Mohammed Seffahi (Grigny: Paroles d’Aube, 1999) 97-106.
- «HJR» «Hospitality, Justice and Responsibility: A dialogue with Jacques Derrida», in *Questioning Ethics: Contemporary Debates in Philosophy*, ed. Richard Kearney and Mark Dooley (London and New York: Routledge, 1999), 65-83.
- «HSC» «Une hospitalité sans condition», in *Manifeste pour l’hospitalité – aux Minguettes, Autour de Jacques Derrida*, ed. Mohammed Seffahi (Grigny: Paroles d’Aube, 1999), 133-142; reeditado in *Derrida-Levinas: An Alliance Awaiting the Political / Une alliance en attente de politique*, ed. Orietta Ombrosi and Raphael Zagury-Orly (Mimesis International, 2018), 317-322.
- «IS» *Inconditionnalité ou souveraineté: L’Université aux frontières de l’Europe* (Athenas: Editions Patakis, 2002).
- K* *Khôra* (Paris: Galilée, 1993).
- MA* *Le monolinguisme de l’autre: ou la prothèse d’origine* (Paris: Galilée, 1996) [*Monolinguisismo do Outro*, tr. Fernanda Bernardo (Belo Horizonte: Chão da Feira, 2016)].
- N* *Negotiations: Interventions and Interviews, 1971-2001*. Ed. Elizabeth Rottenberg (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2002).
- «NU» «Non pas l’utopie, l’im-possible», in *PM*, 349-366.
- OCF* *On Cosmopolitanism and Forgiveness*. Trad. Mark Dooley e Michael Hughes (London: Routledge, 2001). Inclui «On Cosmopolitanism», 1-24 (in *Cosmopolites de tous les pays, encore en effort!* Paris: Galilée, 1997); «On Forgiveness» 25-60 (in *Le Monde des débats*, December 1999). Derrida apresenta grande parte de «On Cosmopolitanism» durante a sessão do seminário *HI* de 20 de março de 1996.
- P* *Positions* (Paris: Minuit, 1972) [*Posições*, tr. de Maria Margarida Barahona (Lisboa: Plátano Editora, 1975)].
- PA* *Politiques de l’amitié* (Paris: Galilée, 1994) [*Políticas da Amizade*, tr. Fernanda Bernardo (Porto: Campo das Letras, 2003)].
- «PH» «Le principe d’hospitalité», in *PM*. Primeiramente publicado como «Il n’y a pas de culture ni de lien social sans un principe d’hospitalité», in *Le Monde*, December 2, 1997.
- PM* *Papier Machine: Le ruban de machine à écrire et autres réponses* (Paris: Galilée, 2001).
- «Q» «Quand j’ai entendu l’expression “délit d’hospitalité”...», in *Plein droit*, no. 34. Abril 1997, 3-8; reeditado em *Marx en jeu*, com Marc Guillaume e Jean-Pierre Vincent (Paris: Descartes & Cie, 1997) 73-91.
- S* *Sur Parole* (Paris: l’Aube, 1999); inclui a transcrição de uma série de entrevistas radiofônicas com Catherine Paoletti na France Culture, realizadas entre 14 e 18 de dezembro de 1998, juntamente com quatro programas de rádio produzidos por Antoine Spire sobre vários temas

- da obra de Derrida, incluindo um programa de 19 de dezembro de 1997 sobre hospitalidade, 63-74 [*Sob Palavra. Instantâneos Filosóficos*, tr. Miguel Serras Pereira (Lisboa: Fim de Século, 2004)].
- «SPJ» «Surtout, pas de journalistes!», in *Cahier de l'Herne: Derrida*. Ed. Marie-Louise Mallet e Ginette Michaud (Paris: l'Herne, 2004) 35-49.
- SQ *Sovereignties in Question: The Poetics of Paul Celan*. Ed. Thomas Dutoit and Outi Pasanen (New York: Fordham University Press, 2005). Inclui «La langue n'appartient pas», in *Paul Celan*, número especial da revista *Europe*, n. 861-862. Janeiro-Fevereiro, 2001, 81-91.
- «SST» «Some Statements and Truisms About Neologisms, Newisms, Postisms, Parasitisms, and Other Small Seismisms», in *Derrida d'ici, Derrida de là*. Ed. Thomas Dutoit and Philippe Romanski (Paris: Galilée, 2009) 223-252.
- USC *L'Université sans condition* (Paris: Galilée, 2001). [*A Universidade Sem Condição*, tr. Américo Diogo (Coimbra: Angelus Novus, 2003)].
- VP *La voix et le phénomène* (Paris: Presses Universitaires de France, 1967) [*A Voz e o Fenómeno*, tr. de Maria José Semião e Carlos Aboim de Brito (Lisboa: Edições 70, 1996)].

Tradução

André Mendes
Bruno Padilha
Hugo Amaral