

# Revista Filosófica de Coimbra

---

VOL. 10 • N.º 20 • OUTUBRO 2001

---

MIGUEL BAPTISTA PEREIRA — *A crítica do nazismo na hermenêutica filosófica de H.-G. Gadamer*

AMÂNDIO COXITO — *Pedro da Fonseca: A teoria da suposição e o seu contexto escolástico*

JOÃO MARIA ANDRÉ — *A actualidade do pensamento de Nicolau de Cusa: A “douta ignorância” e o seu significado hermenêutico, ético e estético*

FERNANDA BERNARDO — *A ética da hospitalidade ou o porvir do cosmopolitismo por vir*

ALEXANDRE FRANCO DE SÁ — *Soberania e poder total. Carl Schmitt e uma reflexão sobre o futuro*

## A ÉTICA DA HOSPITALIDADE OU O PORVIR DO COSMOPOLITISMO POR VIR (I.)

FERNANDA BERNARDO

A messianicidade: a propósito das *ciudades-refúgio*, re-inventar a *cidadania* – no rastro de J. Derrida

para o Fernando Belo

**Palavras-chave:** Lévinas, Derrida, ética, desconstrução, hospitalidade, cidadania, cidades-refúgio, cosmopolitismo.

**Résumé:** *L'éthique de l'hospitalité ou l'à-venir du cosmopolitisme à venir* s'écrit à la suite de l'expérience de la traduction de *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!* de Jacques Derrida. Tout en soulignant le registre "éthique" et "politique" de la déconstruction, on y cherche, dans cet écrit, à montrer deux choses: d'abord, (cfr. § 1. *L'effort et la tâche: une solidarité à inverser*, § 2. *L'éthique de l'hospitalité – une hospitalité immédiate, inconditionnelle et infinie* et § 2.1. *L'hospitalité: la limite ou la perversibilité de l'éthique de l'hospitalité, possible comme impossible*), que l'éthique, une éthique de l'hospitalité, réponse et exposition singulière et d'urgence à la venue de *qui vient* et de *ce qui vient*, c'est le pas de la déconstruction derridienne, une pensée de l'événement ou de l'impossible. Ensuite, (cfr. § 3. *L'éthique de l'hospitalité ou l'à-venir du cosmopolitisme à venir*), que cette hospitalité inconditionnelle ouverte à la venue du tout autre, c'est et la veille et l'à-venir même du cosmopolitisme. Du cosmopolitisme à venir. Dans son imminence et inconditionnalité, elle doit, cette hospitalité, ouvrir la souveraineté de l'hôte-citoyen, de la polis-cité, et veiller, par exemple, à la création des villes-refuges, désirable "modèle" des villes à venir: des messianicités, cfr. § 3.1. c'est-à-dire, des "cités" ouvertes par l'autre à la venue de l'autre – l'avenir même.

### 1. O esforço e a tarefa: uma solidariedade por inventar

«j'étais né [...] peut-être moins pour remettre de l'ordre que pour devenir la sentinelle d'un désordre»<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> J. Derrida, «Lettres sur un aveugle. *Punctum caecum*» in J. Derrida, S. Fathy, *Tourner les mots. Au bord d'un film*, Galilée, Paris, 2000, p. 91.

Tentando, como *se deve*, na urgência, sem tempo e sem saber <sup>2</sup> responder às urgências que interpelam e ferem o horizonte do nosso tempo, assim procurando responder, testemunhando-a, pela sua responsabilidade de intelectuais <sup>3</sup> no turbulento palco do mundo, 1995 é o ano em que o *Parlamento Internacional de Escritores*, sediado em Estrasburgo <sup>4</sup> e de que Jacques Derrida era então um dos vice-presidentes, lança um apelo às cidades da Europa <sup>5</sup> a favor da constituição de uma *rede de cidades-refúgio* destinadas a acolher e proteger intelectuais perseguidos no seu próprio país. Em Março do ano seguinte tem lugar, no Conselho da Europa, em Estrasburgo, primeira *cidade-refúgio* europeia, o primeiro congresso das *cidades-refúgio*: impedido de estar presente, Derrida fará, porém, questão de enviar uma mensagem que será lida durante a sessão e que virá a dar lugar a mais um volume da sua extensa obra: *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!* <sup>6</sup>. A partir da figura das *cidades-refúgio*, uma figura que, como todas neste contexto teórico, se deseja singularmente exemplar, uma meditação sobre a *cidade*, (*polis*), sobre a in-finita des-re-construção da sua soberania, põe aí em cena, como se de um parágrafo acrescido e um fio puxado ao escrito de 1985, «Les tours de Babel» <sup>7</sup>, se tratasse, a

<sup>2</sup> E é já a nossa questão, a questão do *dever ou da ética por inventar*, que se manifesta: com efeito, tal como a *justa*, a *decisão ética* não espera. Exige uma tomada de decisão imediata, precipitada, sem saber,...: «l'instant de la décision – diz Derrida – doit rester hétérogène à tout savoir en tant que tel, à toute détermination théorique ou constative, même si elle peut et doit être précédée par toute la science et toute la conscience possibles», Derrida, *Politiques de l'amitié*, Galilée, Paris, 1994, p. 247.

<sup>3</sup> Para esta questão, nomeadamente, Lyotard, «Tombeau de l'intellectuel», *Le Monde*, 8 Oct. 1983 – texto incluído em *Tombeau de l'intellectuel et autres papiers*; Galilée, Paris; M. Blanchot, *Les intellectuels en question*, Fourbis, Paris, 1996; Revista *Lignes*, «Les intellectuels, tentative de définition, par eux-mêmes», n.º 32, Paris, ed. Hazan, Oct. 1997; J. Derrida, «'Il courait mort': Salut, salut. Notes pour un courrier aux Temps Modernes» in *Les Temps Modernes*, 51 ième année, Mars-Avril-Mai 1996, n.º 587, p. 7-54; J. Derrida, E. Roudinesco, *De quoi demain...*, Galilée/Fayard, Paris, 2001, p. 11-40.

<sup>4</sup> *Parlement International des Écrivains*, BP 13, 67068 Strasbourg, que, desde 2000, publica sob a direcção de Christian Salmon, e numa edição conjunta da Agra-Grécia/Anagrama-Espanha/Denoël-França/Feltrinelli-Itália e Seven Stories Press-Estados Unidos, a revista *Autodafe*.

<sup>5</sup> Em Portugal, será o Porto que, desde Dezembro de 1997, integra a rede de *cidades-refúgio*: uma integração assinada pelo próprio J. Derrida, enquanto representante do *PIE*, por Fernando Gomes, à data, Presidente da Câmara do Porto e por Manuel Maria Carrilho, à data Ministro da Cultura.

<sup>6</sup> Obra agora por mim traduzida na nossa língua e editada pela MinervaCoimbra, 2001.

<sup>7</sup> J. Derrida, «Les tours de Babel» in *Psyché – Invention de l'autre*, Galilée, Paris, p. 203-235.

*desconstrução*, sublinhando-lhe o seu imediato, e excepcional, recorte ético e político. De facto, este escrito é ao mesmo tempo um gesto teórico e um acto político que põe a nu a política e a concepção do político que, desde sempre, desde a sua *primeira* letra, desde o *A* mudo, secreto e tumular da *différance*, cultivando-se, a desconstrução derridiana cultiva. *Cosmopolitas de todos os países, mais um esforço!* é o acto político de um pensador atento<sup>8</sup> a, de um modo contido, é certo, mas veemente, marcar as suas intervenções no espaço público. Neste caso, a tomar posição a favor da criação de uma rede de *idades-refúgio* como resposta imediata às formas inéditas de violência de que, à escala mundial, são hoje vítimas os intelectuais. A tomar posição a favor da sua criação mas, no mesmo lance, a imediatamente assinalar tanto a insuficiência como a dificuldade do espírito que, instituindo-as, nelas se cultiva à letra. Este escrito é por isso ao mesmo tempo também um gesto teórico: aquele que decorre naturalmente da singularidade do seu pensamento, um pensamento que se quer de guarda, de vigília, de sentinela, mas também da intervenção sempre excepcional que essa mesma singularidade exige: é, aliás, a singularidade do seu pensamento – a desconstrução é, notemos, um

---

<sup>8</sup> Demonstrando através de uma exemplaridade admirável e sempre singular que, como bem diz F. Benslama, a *desconstrução* é «une pensée de l'expérience de la pensée comme événement», (*cahiers Intersignes* 13, automne, 1998, editorial, p. 10), refira-se que a preocupação política de J. Derrida – uma preocupação que subentende naturalmente um *pensamento do político* –, presente desde sempre na sua obra, se tem manifestado, sem, porém, de todo ceder às formas estereotipadas do *intelectual comprometido*, em acontecimentos de que vale talvez a pena salientar alguns: nos anos 70, Derrida está na génese da formação do movimento do *Greph*, em torno da questão do ensino da filosofia; em 1981, está na origem da *fundação*, com Jean Pierre Vernant e outros, da *Associação Jean Huss* de ajuda aos intelectuais checos dissidentes e perseguidos: será justamente no contexto da sua deslocação a Praga, a fim de animar um seminário clandestino, organizado por universitários saneados antes da «Revolução de Veludo», que Derrida será preso e condenado por tráfico de droga; está também na origem da *Fundação*, com outros, nomeadamente F. Châtelet, do *Collège International de Philosophie*; em 1983, participa na *Fundação* cultural contra o *apartheid* e no *Comité* de escritores para a defesa de Nelson Mandela: *Pour Nelson Mandela*. 'Quinze écrivains saluent Nelson Mandela et le combat dont a vie porte témoignage', [Gallimard, Paris, 1986]. Derrida participa com «Admiration de Nelson Mandela» – posteriormente incluído em *Psyché*, [Galilée, Paris, 1987, p. 453-475]; em 1990 participa num colóquio sobre «L'identité culturelle européenne», de que sairá *L'autre cap*, [Minuit, Paris, 1991]; participa também no encontro, em 1988, com «*Interpretations at war*», de intelectuais palestinianos em território ocupado; participa, em 1989, depois da queda do Muro de Berlim, num grupo de reflexão sobre este evento, a que se seguiu a segunda Década de Cerisy, em torno do seu trabalho, com o significativo título *Le passage des frontières* [Galilée, Paris, 1993] e, no momento da proclamação do

*pensamento da afirmação, do acontecimento*<sup>9</sup> e do *singular* – que determina também a singularidade da sua actuação. Com efeito, cultivador do singular-exemplar<sup>10</sup>, para Derrida cada caso é um caso: na sua urgência e complexidade, cada situação é única, cada intervenção é, deve ser, ela também, única<sup>11</sup>: de cada vez única<sup>12</sup>. E é o adeus, um certo adeus ao programa e à sua aplicação mecânica a uma dada situação e a exigência, tanto da negociação, como da invenção.

Razão pela qual Derrida não se limita a uma reedição do espírito cosmopolítico, do espírito dos «livres cidadãos do mundo» que parece inspirar a criação das *idades-refúgio*. Repensa-o. Herda-o, reafirmando-o. De facto, em vez de se limitar simplesmente a celebrá-lo, Derrida

---

*fim do marxismo*, Derrida lê Marx e participa no colóquio «*Whither Marxism ?*», organizado por B. Magnus e S. Cullenberg, de que sairá *Spectres de Marx*, [Galilée, Paris, 1993]; ainda em 1989 integra o *Colectivo 89* para a igualdade que reclama o direito de voto dos imigrados nas eleições locais; em 1990, e depois de cinco anos de *perestroika* e *glasnot*, tem lugar a sua primeira deslocação a Moscovo, de que sairá «Back from Moscow, in the URSS», e um encontro com intelectuais da *Academia das Ciências da Rússia* registado sob a designação «Philosophie et Littérature», escritos que integram *Moscow aller-retour*, [editions de l'aube, Paris, 1995]; dos anos 90 datam também o apoio aos intelectuais argelinos, ao movimento dos «sans papiers», de que sairá «Manquements du droit à la justice» (em colectivo, *Marx en jeu*, Descartes & Cia, Paris, 1997, p. 73-91), intervenção improvisada no decurso de uma manifestação, em 21 de Dezembro de 1996, no Théâtre des Amandiers; a deslocação a Rabbat para participar no colóquio «Idiomes, nationalités, déconstructions» (*cahiers Interlignes*, 13, automne 1988), etc. etc. E convirá ainda lembrar os seus Seminários na ENS e na EHESS : *La nationalité et le nationalisme philosophiques*: 1. *Nation, nationalité, nationalisme* [1983-84]; 2. *Nomos, Logos, Topos* [1984-85]; 3. *Le théologico-politique* [1985-86]; 4. *Kant, le Juif, l'Allemand* [1986-1987]; 5. *Manger l'autre (Rhétoriques du cannibalisme)* [1987-88]; 6. *Politiques de l'amitié* [1988-89]; 7. *Questions de la responsabilité* [1989-93], ... e, actualmente, *La peine de mort*.

<sup>9</sup> cfr. J. Derrida, *Spectres de Marx*, Galilée, Paris, 1993, *Politiques de l'amitié*, Galilée, 1994; colectivo, *Dire l'événement, est-ce possible?*, L'harmattan, Paris, 2001.

<sup>10</sup> Para a crítica da lógica e da retórica exemplarista, J. Derrida, *Schibboleth*, Paris, 1986 e *O monolinguismo do outro*, Campo das Letras, Porto, 2001.

<sup>11</sup> «comme chaque meurtre, comme chaque blessure, tous les désastres de ce temps [...] sont irréductiblement singuliers», J. Derrida, *De quoi demain...*, Galilée/Fayard, Paris, 2001, p. 185.

<sup>12</sup> «Je suis tombé récemment amoureux de l'expression française «une fois pour toutes», confessa J. Derrida em «Autrui est secret parce qu'il est autre» em *Le monde de l'éducation*, Sep. 2000, p. 14. É a questão da *iterabilidade*, da *vinda do outro* (*itara*) ou da *diferença* na reiteração, como gesto próprio da *desconstrução*, o qual conjuga, de cada vez, *repetição* e *invenção*, conjugando de novo e diferentemente, nesta cena de pensamento, a relação, uma relação de inevitável e irredutível contradição, entre singularidade e universalidade.

acolhe reinventando a sua mui venerável tradição. E a seus olhos, no seu sonho e no seu desejo, as *ciudades-refúgio* são, tanto o sintoma da necessidade e do limite do cosmopolitismo, como a oportunidade para lhe exigir «mais um esforço», isto é, para pensar e executar de novo e diferentemente a sua tão velha e venerável figura – e isto porque ela é indissociável de toda uma axiomática ligada à instância soberana: o eu, o sujeito, o sujeito-cidadão, o sujeito de direito, a consciência, a vontade do “cogito”, a liberdade e a responsabilidade enquanto atributos do sujeito, o Estado soberano, etc., etc.

E este pensar de novo e diferentemente o espírito do cosmopolitismo, esta *desconstrução do cosmopolitismo*, a imensa tarefa a que a injunção deste título, *Cosmopolitas de todo o mundo, mais um esforço!*, nos apela e convida, é indissociável de uma *solidariedade por inventar*, ainda, e talvez sempre, por inventar, da qual, e na sua respectiva singularidade, as *ciudades-refúgio* deveriam ser o testemunho exemplar. Uma tarefa imensa que, no seu todo, se ergue como um desafio audacioso para repensar a soberania (do sujeito-hóspede-cidadão, da cidade, do Estado-nação, ...), a fim de levar a cabo uma mutação do espaço sócio- e geo-político: justamente a partir daquilo mesmo que, na urgência intempestiva dos tempos, dita e exige uma tal tarefa, a saber, uma *ética da hospitalidade* – uma *ética como hospitalidade*. Uma *ética* que é, para o filósofo, a própria definição, não só da urgência, da incondicionalidade e da vigília excepcional que ela exige, como da *cultura* e do *vivente* – do “próprio” impróprio do humano. Uma *ética*, uma *outra ética* que, na sua intempestividade, incondicionalidade e dificuldade, traz consigo a promessa de uma *solidariedade por inventar*, por princípio sempre por inventar, e constitui o *porvir* do próprio cosmopolitismo, venerável e antiquíssima tradição que *é preciso* herdar: bem herdar! O que significa que, sublinhemo-lo desde já, a desconstrução do cosmopolitismo não é a sua negação, mas antes a sua re-afirmação (inventiva). A sua reafirmação pela via da sua inspiração, interrupção e locomoção pela *ética*, pela *ética da hospitalidade* ou *como hospitalidade*, apenas possível como impossível. Com efeito, e como procuraremos demonstrá-lo, o cosmopolitismo, que *é preciso* bem herdar e bem cultivar, é tanto *a condição de possibilidade como de impossibilidade* da *ética da hospitalidade*. Do mesmo modo que esta é a *chance* ou o *porvir* do cosmopolitismo: de um *cosmopolitismo ainda por vir*.

Daí que, na época da «*post-city age*»<sup>13</sup> e numa Europa<sup>14</sup> em formação, em des-re-construção, a experiência das *ciudades-refúgio*, nesta obra

<sup>13</sup> Derrida, «Généralisations d'une ville : mémoire, prophétie, responsabilités» in colectivo, *Prague, Avenir d'une ville historique capitale*, ed. de l'aube, Paris, 1994, p. 44.

<sup>14</sup> Para esta questão, e entre outros, cfr. J. Derrida, *L'autre cap*, Minuit, Paris, 1991; colectivo, *Géophilosophie de l'Europe. Penser l'Europe à ses frontières*, ed. de l'aube, Paris; E. Balibar, *Nous, citoyens d'Europe*, La découverte, Paris, 2001.

meditada sem ilusões<sup>15</sup> por Derrida, dê conta, por um lado, da singularidade da “pertença”<sup>16</sup> do *escritor* [sim, do *escritor* porque, como bem já notou Michel Deguy, Derrida é, não só um dos maiores e mais estimulantes pensadores da contemporaneidade, como também um grande *escritor!*] ao *Parlamento Internacional de Escritores*, para cuja inspiração institucional deseja contribuir; por outro, da mutação filosófico-jurídico-política que, pela via da incondicionalidade de uma *ética da hospitalidade*, ele deseja imprimir ao cosmopolitismo. Uma *ética* que, na sua intempestividade e dificuldade – e intempestividade e dificuldade, justamente, para se subtrair à predicação, à “ideologia ética” (Badiou), à “tagarelice humanista”, aos “bons sentimentos”, ao “angelismo bem intencionado”, ... –, lhe permite pensar o político *antes e fora* do político, dando-nos a pensar o que poderia ser, hoje, uma *soberania* local, a da cidade, que não dependesse já, de todo e nos mesmos termos, do estatal para, nos graves contratempos do tempo, conceder *hospitalidade*. O que é, em última análise, um repensar do Estado, da soberania – da *polis*, justamente – e das suas instituições, as quais, determinadamente, se definem por relação com ela. Como o fim desta obra diz, as *idades refúgio* são uma *experiência*<sup>17</sup>, isto é, simultaneamente um *pathos*, algo que se sofre, algo que nos “cai em cima”, e, enquanto tal, uma *locomoção*, uma *travessia* para uma (outra) *experimentação* do político, do social, do humanitário, do direito e do direito internacional por vir. As *idades-refúgio* são um pretexto e uma oportunidade para a desconstrução da *soberania política (polis)*, *sem, todavia, abdicar do político*. Uma desconstrução levada a cabo pela mui fina meditação de uma certa véspera e vigília, uma véspera vigilante, incondicionalmente vigilante, do político.

É assim que nesta conjugação derridiana da *hospitalidade incondicional* com a *cidadania*, uma conjugação que é uma re-escrita da *cidadania* por sob a interpelação e a inspiração da *ética da hospitalidade* que

<sup>15</sup> Derrida confessará a M. Wieviorka que a *questão das cidades-refúgio* traduz, para si, o desejo e a necessidade de reconstituir o Estado fora das leis do Estado: «Une politique des villes-refuge ne peut, selon moi, qu'être une stratégie provisoire à portée symbolique destinée à combattre une législation étatique intolérable», J. Derrida, «Débat: une hospitalité sans condition» in *Manifeste pour l'hospitalité*, ed. de l'aube, Paris, 1999, p. 136.

<sup>16</sup> Singularidade da “pertença”, porque Derrida é o filósofo da *pertença no modo da não pertença*, aquele que confessa «ce malaise, ce mal-être qui, toute ma vie, m'a rendu inapte à l'expérience “communautaire”, incapable de jouir d'une appartenance quelconque», J. Derrida, *De quoi demain...*, p. 182.

<sup>17</sup> «*expérience* [...]»: le mot signifie aussi passage, traversée, endurance, épreuve du franchissement, mais peut-être une traversée sans ligne et sans frontière indivisible», J. Derrida, *Apories*, p. 35.

aqui, nesta obra, tem lugar em torno da re-afirmação (inventiva) do cosmopolitismo, nós gostaríamos de, por nossa vez, sublinhar três aspectos de uma mesma questão que nos parecem fundamentais: o primeiro, o de que só uma cultura ou uma ética da hospitalidade, uma cultura desligada (pelo menos, em termos originários<sup>18</sup>) do movimento de des-velamento *aletheológico* da verdade que, desde a sua fonte grega, lhe é próprio, será capaz de estar, hoje, à altura do esforço e da exigência reclamados pela áspera vilania dos contratempos do nosso tempo. No registo da sua excepção e da sua dificuldade, só dela virá a promessa de uma resposta justa, a mais justa possível, em todo o caso, às urgências que, de todo o lado e a todo o instante, nos interpelam. O segundo, que só uma tal ética será capaz de, sem moralismo, angelismo e programa, mas no afã de uma vigília insone e, todavia, sempre em falta, reinventar uma solidariedade sempre por inventar, para acolher os perseguidos e deserdados da soberania soberba do nosso mundo. Uma solidariedade difícil, exigente e paradoxal, uma solidariedade que é uma tarefa imensa, desmedida, uma solidariedade que se trai a cada passo – e é tudo quanto ela sabe de si. Tudo quanto ela concede ao saber. Uma solidariedade que se nos afigura, todavia, a única a ser capaz de responder ao paradoxo da fidelidade devida àquele ou àquela que, de surpresa, *chega* ou *vem*, isto é, uma solidariedade capaz de *acolher*, antes, para além e diferentemente do saber e da soberania do Estado-nação ou da cidade – e sem, de todo, a ela renunciar –, *quem vem ou chega* sem lhe negar e/ou denegar a singularidade, assimilando-o, integrando-o e dissolvendo-o em si. Em *si*: na sua *ipseidade*, na sua casa, língua, cidade, Estado-nação, cultura,...

Queremos, *finalmente*, (começar por) mostrar que uma tal ética é a *marca*, a *margem* e a *marcha* da *desconstrução derridiana*. Uma tal ética é o *passo*, o *passo/não-passo*<sup>19</sup> da *desconstrução*, um *pensamento* do *talvez* e da *im-possibilidade*<sup>20</sup>: o *passo* que faz a cadência arrítmica do

<sup>18</sup> Veja-se para esta determinação helénica de cultura, também E. Lévinas, «*Détermination philosophique de l'idée de culture*» in *Entre-Nous*, Grasset, Paris, 1991, p. 199-208.

<sup>19</sup> Notamos, por um lado, que, em francês, *pas* significa ao mesmo tempo negação, é uma partícula negativa – *não* – e um substantivo – *passo* –, por outro, que a *desconstrução* é um singular cultivado da letra: rodopia em torno das palavras, fazendo-as também, em si mesmas, *ropodiar* ou *recorta-se* à letra, isto é, *falar*.

<sup>20</sup> «cette pensée du possible impossible [...] – *escreve Derrida* – est [...] une pensée du “peut-être”, de cette dangereuse modalité du “peut-être” dont parle Nietzsche et que la philosophie a toujours voulu assujeter. Il n’y a pas d’avenir ni de rapport à la venue de l’événement sans expérience du “peut-être”», J. Derrida, *L’université sans condition*, Galilée, Paris, 2001, p. 75.

seu movimento, o dita e magnetiza sem fim. Propomos-nos tentar mostrar que uma tal *ética* – uma *ética* que é também a reafirmação de um legado que, como mostraremos em § 2, passa por M. Heidegger e E. Lévinas e que, enquanto tal, é também uma outra *ética* –, é não apenas a véspera, a vigília e a inspiração de fundo da *desconstrução* como, no paradoxo da sua im-possibilidade, o que lhe talha também, a ela, (ela que sempre alertou para a contaminação do filosófico pelo político, para a presença de uma política e de uma política do político na aparentemente mais apolítica das filosofias, e Heidegger é, neste aspecto, apenas um caso <sup>21</sup> de entre os mais dolorosos), um i-mediato recorte ético-político. Um recorte que é, não só uma re-invenção do sentido da *ética*, como do da justiça, do direito e da política. O recorte i-mediatemente ético-político da *desconstrução derridiana*, uma *desconstrução* do logofonofalocentrismo homo-hegemónico da ocidentalidade filosófico-cultural, é, *ipso facto*, um repensar do político, desde sempre dominado por um pensamento da *polis*. E por uma ideia teológica ou humanista de soberania. Um repensar que é, sublinhemos (em tempos de mundialização), uma re-politização que está na base de uma outra política e de uma outra política do político, de um outro conceito do político, e de uma desejável transformação do direito e do direito internacional. Também dos direitos humanos e do humanitário em geral.

Com efeito, o *intelectual perseguido* e acolhido nas *idades-refúgio* é aqui, nesta obra, a figura sem figura do *outro absoluto*, daquele que, imprevisível e incalculável, *vem* de rompante apelar, interpelar, inquietar, perturbar e inventar a *soberania* cidadina, convidando-a, a ela que não o convidou, nem desejou talvez a sua vinda, a uma mutação do seu espaço sócio-político-jurídico. Por sua vez, a *cidade-refúgio* é, deve ser aquela que, na urgência das intempéries do tempo e dos tempos – e *dos tempos* porque sempre *time is out of joint* <sup>22</sup> –, se predispõe, de uma certa maneira, a abrir as portas, as portas da sua soberania, não tanto ou não só ao estrangeiro, mas *antes* ao *recém-chegado*, ao *visitante* inesperado, assim se abrindo ao seu próprio *porvir*. E a abrir as portas (o que, desde logo, significa que não abdica, de todo, delas), não a partir do *dever* ditado pelo seu poder soberano, por uma legislação que eventualmente lhe lembra e lhe dita o *dever da hospitalidade*, mas antes, antes disto, antes da sua legislação de instância soberana, pela sua própria e, desde sempre,

<sup>21</sup> cfr. J. Derrida, *De l'esprit, Heidegger et la question*, Galilée, Paris, 1987; *Mémoires, Pour Paul de Man*, Galilée, Paris, 1988; «Comment ne pas parler» in *Psyché – Invention de l'autre*, Galilée, Paris, 1987.

<sup>22</sup> Para esta questão, sobretudo, J. Derrida, *Spectres de Marx*, Galilée, Paris, 1993 e *Donner le temps*, Galilée, Paris, 1991.

desmunida ex-posição à imemorialidade e ao absoluto de um apelo que esteve também na raiz da sua própria fundação. «Todo o humano' está fora»<sup>23</sup>, diz Lévinas, citando à sua maneira um “slogan” estruturalista. Parafrazeando-o, diremos também que toda a *soberania*, subjectiva, política, jurídica ou outra, está, em si, fora de si. Está e vem de fora. Com efeito, é a partir da presença espectral de um certo *outro* nela, um *outro* indecível, sem figura e sem nome, e que é assim como que a véspera e o pro-nome de todos os “nomes”, que ela dá hospitalidade a todo e qualquer outro, assim dando o (já) dado, isto é, assim dando o que ela mesma começou, ao instituir-se, por receber e está no fundo abissal de si *própria*: da sua própria “soberania”, por isso anárquica e anacronicamente hospitaleira. Uma tal cidade é então aquela que responde, acolhendo-o, ao apelo urgente *daquele que*, como um Messias<sup>24</sup>, um Messias de outros e novos tempos, de tempos ainda por vir, *vem* e a *des-re-constrói* – o *intelectual perseguido*, por exemplo. Uma cidade que, assim pensada, assim aberta, assim hospitaleira, assim instituída é, deve ser o “modelo exemplar” para toda a *cidade por vir*. Qual reiterada desconstrução de Babel, uma tal cidade<sup>25</sup> será então uma *messianicidade*. Uma *messianicidade*, isto é, uma cidade aberta, excepcionalmente aberta ao *visitante inesperado*.

Contribuir para que uma tal cidade, uma cidade que diz adeus às «cidades de coração de pedra», (Lévinas *dixit*), uma *messianicidade*, venha a ter lugar, tornando-se um *lugar* que *dá lugar*, um *lugar hospitaleiro*, *justamente hospitaleiro*, é a nossa tarefa e a nossa responsabilidade. Aquela a que este escrito de Derrida, dando-no-la a pensar pela via da ins-

<sup>23</sup> «Tout l'humain est dehors», E. Lévinas, *Humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana, p. 103.

<sup>24</sup> Para a questão do *Messias* ou do *outro absoluto* para além do messianismo, cfr. E. Lévinas, *Difficile Liberté*, Albin Michel, Paris, 1976, p. 89-139 e J. Derrida, *Foi et Savoir*, Seuil, Paris, 2001, onde, na página 27, se pode ler: «Le messianique, ou la messianicité sans messianisme. Ce serait l'ouverture à l'avenir ou à la venue de l'autre comme avènement de la justice, ...»; e *Véus... à vela*, trad. Fernanda Bernardo, Quarteto, Coimbra, 2001.

<sup>25</sup> «une ville à dé-re-construire, *explicita Derrida*, c'est le renoncement paradoxal à la tour absolue, à la ville totale et qui touche au ciel, c'est l'acception de ce qu'un logicien appellerait peut-être un *axiome d'incomplétude*. Une ville est un ensemble qui doit rester indéfiniment, structurellement non saturable, ouvert sur sa propre transformation, sur des augmentations qui altèrent ou déplacent aussi peu que possible la mémoire de son patrimonie. Une ville doit rester ouverte sur ce qu'elle sait qu'elle ne sait pas encore qu'elle sera», J. Derrida, «Génération d'une ville: mémoire, prophétie, responsabilités» in colectivo, *Prague. Avenir d'une ville historique capitale*, op. cit., p. 43.

tância desconstrutora do cosmopolitismo, uma via que é tanto a sua imemorialidade quanto o seu *porvir*, nos apela: *mais um esforço, cosmopolitas de todos os países, mais um esforço!*

## 2. A ética da hospitalidade – uma hospitalidade imediata, incondicional e infinita

«Je veille à translittérer le monde en pleine nuit [...] seulement dans le noir. Mon éthique de l'hospitalité»<sup>26</sup>

A *questão da ética* ou<sup>27</sup> da *hospitalidade*, da *ética como hospitalidade imediata, incondicional e infinita*, uma questão que, mais ostensivamente, embora nunca tematicamente, invade o pensamento, o ensino e as obras de Jacques Derrida no decurso da década de 90, não é<sup>28</sup> uma questão entre outras, mas “a questão”: a *questão da questão*, a *questão-limite*<sup>29</sup> ou, no seu dizer e mais propriamente, a *fundação-abissal* que apela<sup>30</sup>, dita, inquieta, interrompe e in-finitiza a *desconstrução*, outrora, em *Mémoires – pour Paul de Man*, arriscadamente “definida” como «*mais de uma lín-*

<sup>26</sup> J. Derrida, C. Malabou, *La contre-allée*, La Quinzaine. Louis Vuitton, Paris, 1999, p. 23.

<sup>27</sup> «L'hospitalité, c'est la culture même et ce n'est pas une éthique parmi d'autres [...] elle est de part en part co-extensive à l'expérience de l'hospitalité», J. Derrida, *Cosmopolites...*, p. 42.

<sup>28</sup> Ideia também defendida por J-M Rabaté/ M. Wetzel [cfr. «L'éthique du don. Penser le don avec Jacques Derrida» in colectivo, *L'éthique du don*, Metailié-Transition, 1992, p. 7-9], R. Steinmetz [«La déconstruction, depuis ses débuts et dans son intention foncière, est une éthique», *Les styles de Derrida*, De Boeck, Paris, 1994, p. 19], G. Bennington, [cfr. *Interrupting Derrida*, Routledge, London, 2000] e por Simon Critchley, *The ethics of deconstruction*, Edinburgh University Press, London, 1999.

<sup>29</sup> Desde que se pense o *limite*, como todo o *limus*, no modo do *oblíquo* – da *marc[h]a/margem enviezante*, cfr. «Timpanizar – a filosofia» (em *Margens – da filosofia*, ed. Res), onde, desde a primeira palavra [«o ser no limite»] o *ético* se anuncia como o *limite* do registo onto-fenomenológico da filosofia.

<sup>30</sup> Aliás, mais do que uma questão, a ética é, como explicitamente já na primeira década de Cerisy, «Les fins de l'homme», Derrida nota, um apelo: «la question éthique a à faire avec quelque chose qu'on peut appeler appel, demande, ordre. [...] Mais [...] de cet appel-là on ne s'acquitte jamais. Par exemple, 'tu dois, donc tu peux', je l'entends toujours comme 'tu dois, donc tu ne peux pas', quoi que tu fasses. A ce signe de détresse je reconnais cette voix de l'autre qui dicte et à qui il faut obéir. C'est pour moi le seul impératif», J. Derrida, «Débat» in *Les fins de l'homme*, Galilée, Paris, p. 183.

gua»<sup>31</sup>, como *mais de uma língua na língua*, em *Psyché – Invention de l'autre*, (1987), como *invenção do impossível*<sup>32</sup> e, mais recentemente (2000), em «Autrui est secret parce qu'il est autre» como o *impossível*. Como *o impossível* e *o impossível como o que vem ou acontece*: «a desconstrução [...] – diz aí Derrida – não é nem uma filosofia, nem uma ciência, nem um método, nem uma doutrina, mas, [...] – refere – o impossível e o impossível como o que vem ou/e acontece»<sup>33</sup>. E o *impossível* ou *o que vem*, *o que vem vindo*, *surpreendendo e perturbando*, o que, incalculável, vem de imprevisto, é justamente o *outro*: «A vinda do outro, a chegada do que chega, é – diz Derrida – (o) *que chega* como acontecimento imprevisível»<sup>34</sup>. É precisamente esta *vinda do acontecimento* ou do *outro* e, ipso facto, do *porvir* que a desconstrução vela – vela, não no sentido de velar, nem tanto no de vigiar, mas no de vigília. Ela é a vigília dessa *vinda* ou desse *acontecer*. A vigília e a exposição a essa *vinda*, logo ao *acontecimento* que a vem afectar. O recém editado *L'université sans condition* lembra-o, reiterando-o: «Como muitas vezes tentei demonstrá-lo, só o impossível *pode* acontecer. Lembrando muitas vezes da desconstrução – reitera Derrida – que ela era impossível ou o impossível, e que ela era não um método, uma doutrina, uma metafísica especulativa, mas *o que acontece*, eu con-fiava-me ao mesmo pensamento»<sup>35</sup>. *Ao pensamento do que*, de surpresa, *vem e acontece*.

Dizer assim que a *desconstrução* é o «*mais de um-a*» [*plus d'un-plus d'une*] ou o *impossível como o que vem e/ou acontece* é dizer a sua gênese, incondição e tom “éticos”. É, mais precisamente, dizer que a *desconstrução* se ergue dos escombros e da vigília insone da impossibilidade da *ética*, da *ética* em escombros ou apenas possível como impossível, de que ela se alimenta. *Im-possível, possível enquanto impossível, a desconstrução*

<sup>31</sup> cfr. J. Derrida, *Mémoires – pour Paul de Man*, Galilée, Paris, 1988, p. 38.

<sup>32</sup> «La déconstruction [...] comme invention de l'impossible», «Invention de l'autre» in *Psyché*, Galilée, Paris, 1987, p. 26-27.

<sup>33</sup> «la déconstruction [...] n'est ni une philosophie, ni une science, ni une méthode, ni une doctrine, mais, [...] l'impossible et l'impossible comme ce qui arrive», J. Derrida, «Autrui est secret parce qu'il est autre», entrevista a A. Spire, *Le monde de l'éducation*, Septembre 2000, p. 14.

<sup>34</sup> «La venue de l'autre, l'arrivée de l'arrivant, c'est (ce) *qui arrive* en tant qu'événement imprévisible», J. Derrida em J. Derrida – E. Roudinesco, *De quoi demain ...*, p. 87.

<sup>35</sup> «Comme j'ai souvent tenté de le démontrer, seul l'impossible peut arriver. En rappelant souvent de la déconstruction qu'elle était impossible ou l'impossible, et qu'elle était non pas une méthode, mais *ce qui arrive*, je me fiais à la même pensée.», J. Derrida, *L'université sans condition*, Galilée, Paris, 2001, p. 74.

é a própria *impossibilidade da ética*. Ela vela, guarda e cultiva esta impossibilidade, vela por ela e, ela que é antes e acima de tudo uma atitude de vigília insone e de justa expectativa, — *je veille à translittérer le monde en plein nuit*, confessa Derrida — *vela-se* também nela. Um velar que desaloja e locomove a *origem*, abissaliza e dissemina o *fundo* e/ou o *passado*, contraria a presença do *presente*, assinala o desencontro em todo o encontro, excede o performativo, abre a oposição constativo-performativo, abre o próprio, o um/uno, o duo e o trio... Como o filósofo nota, o «*mais de um-a*» é imediatamente «*mais de dois*» e «*mais de três*»<sup>36</sup>. E o «*mais de três*» significa tanto a singular impossibilidade da *ética*, quanto a abertura da dialéctica ou da síntese. Lembremos que em 1971, em diálogo com J-L. Houdebine e G. Scarpeta, Derrida diz que «se houvesse uma definição da diferença (*différance*), ela seria justamente o limite, a interrupção, a destruição da síntese («releva») hegeliana *onde quer que ela opere*»<sup>37</sup> pois, subscrevendo um dito de Heidegger<sup>38</sup>, a *dialéctica de qualquer espécie* (*jeglicher Art*) é também para Derrida um certo fim do pensamento. E um tal limite, uma tal interrupção da *Aufhebung* é justamente a obra e o tom da “ética”, idioma da *desconstrução*. Um tom que intima, que nos intima e a que a própria *desconstrução* se intima, como o signatário de *O monolinguismo do outro* confessa: «se sempre temi diante do que poderia dizer, — *diz* — foi por causa do tom, no fundo, e não do fundo. E o que, obscuramente, como que contra a minha vontade, procuro imprimir, dando-o ou emprestando-o aos outros como a mim mesmo, a mim como ao outro, é talvez um tom. Tudo está intimado a uma entoação.»<sup>39</sup> Tudo, tudo na *desconstrução* está *intimado, ex-posto e obrigado* a um tom — ao [tom] *do outro* (*tout autre*), como *vinda (a partir)*<sup>40</sup> *do outro*<sup>41</sup>. A própria *ética*. Um *outro* que não é, necessa-

<sup>36</sup> Num escrito recente, o filósofo confessa a E. Roudinesco: «cette déhiscence (plus d'un et plus de deux et plus de trois, au-delà de toute arithmétique et de toute calculabilité, etc.), c'est ce autour de quoi je travaille tout le temps, depuis toujours.», J. Derrida-E. Roudinesco, *De quoi demain...*, p. 184.

<sup>37</sup> J. Derrida, *Posições*, Plátano ed., p. 53.

<sup>38</sup> «Schon allein die Herrschaft der Dialektik jeglicher Art verstellt den Weg zum Wesen des Weges», M. Heidegger, «Der Fehl heiliger Namen» in *Gesamtausgabe*, Band 13, V. Klostermann, Frankfurt, 1983, p. 235.

<sup>39</sup> J. Derrida, *O monolinguismo do outro*, Campo das Letras, Porto 2001, p. 65-66.

<sup>40</sup> O *outro só vem ou chega a partir*, exactamente nos mesmos termos em que J. Derrida diz que o *dom* e «le père, vient à manquer», J. Derrida, «Fidélité à plus d'un» in *cahiers Intersignes*, 13, 1998, p. 238.

<sup>41</sup> «l'autre est ma loi», J. Derrida em J. Derrida - E. Roudinesco, *De quoi demain...*, p. 91.

riamente, como acontece em Emmanuel Lévinas, um *outro homem* – meu irmão, meu amigo, meu semelhante, meu próximo: «pode bem ser – diz Derrida – uma “vida” ou mesmo um “espectro” de forma animal ou divina sem ser “o animal” ou “Deus”, e não apenas um homem ou uma mulher, nem uma figura sexualmente definível de acordo com as seguranças binárias da homo- ou da heterossexualidade»<sup>42</sup>. E é o adeus derridiano ao *antropocentrismo* bem intencionado do *humanismo do outro homem* como, nomeadamente, «"Il faut bien manger" – ou le calcul du sujet»<sup>43</sup>, «En ce moment même dans cet ouvrage, me voici»<sup>44</sup>, «L'animal que donc je suis»<sup>45</sup> e *À dieu – à Emmanuel Lévinas* bem o revelam. Agora, o *outro* por quem se é afectado, queiramo-lo ou não, saibamo-lo ou não, é incalculável. O incalculável e o imprevisível graças ao qual há *psyché* ou vida ou pensamento. Na cena gramatológica, há *psyché*, vida ou pensamento desde que o *outro* ou a *différance* vem, aparece, afecta, acontece e deixa um rastro. A ela se intima um pensamento vigilante e acolhedor: vigilantemente acolhedor de uma *vinda* que só vem a partir – e daí a confissão derridiana, colocada em epígrafe deste escrito, segundo a qual se sente «a sentinela de uma desordem, o guardião cego e vigilante dos espectros e dos crimes»<sup>46</sup>. A *desconstrução* é este velar pela passagem espectral do *outro* e pelo transtorno ou desordem que uma tal passagem causa na ordem, de todo, incapaz de a acolher sem a trair.

Este tom ético a que a *desconstrução* se intima<sup>47</sup> e nos intima manifesta-se também muito claramente num aspecto mais estritamente formal da obra do filósofo que, dizem alguns<sup>48</sup>, se limita a ler o passado

<sup>42</sup> «cela peut être aussi bien une "vie" ou même un "spectre" de forme animale ou divine sans être "l'animal" ou "Dieu", et non seulement un homme et une femme, ni une figure sexuellement définissable selon les assurances binaires de l'homo- ou de l'hétérosexualité», *ibid.*, p. 90-91.

<sup>43</sup> *cfr.* J. Derrida in *Points de suspension*, p. 269-301.

<sup>44</sup> *cfr.* J. Derrida in *Psyché -Inventions de l'autre*, p. 159-202.

<sup>45</sup> *cfr.* J. Derrida in colectivo, *L'animal autobiographique*, Galilée, Paris, p. 251-301

<sup>46</sup> «la sentinelle d'un desordre, le gardien aveugle et vigilant des spectres et des crimes», J. Derrida, «Lettres sur un aveugle» in *op. cit.*, p. 91.

<sup>47</sup> «nous nous sommes parlé sur tous les tons» confessa o signatário de «Envois», p. 51.

<sup>48</sup> Veja-se, por exemplo, o prefácio de Colette Trépiér a *Manifeste pour l'hospitalité*. A fim de sublinhar a dificuldade da obra assinada por Derrida, esta evoca o facto de «au lieu d'élaborer un système qui lui soit propre, l'oeuvre de Jacques Derrida consiste plutôt à partir de lectures de grand textes – Platon, Heidegger, Aristote, Descartes, Kant, Hegel, Husserl, Levinas, et Blanchot, pour ne citer que ceux-là», *op. cit.*, ed. de l'aube, Paris, 1999, p. 9.

da ocidentalidade filosófico-cultural, se redige nessa leitura, dela se alimentando e alimentando-a. O que, sem deixar de ser verdade, não toca porém a questão aí em questão. É a questão é a de que mesmo um grande filósofo, qual *caixa de correio*<sup>49</sup>, é antes de tudo e acima de tudo um herdeiro<sup>50</sup>. Um herdeiro enlutado como todos os herdeiros. E um herdeiro é, por essência, um *ser finito*: aquele que vem a seguir a outros, depois de outros, portanto, aquele que, por isso, pensa *com* outros, *a partir* de outros, aquele que, atrasado e lamentando-o – *sero, sero te amaui*, lamentava-se também S. Agostinho –, se sabe precedido e excedido, neste caso, por um passado filosófico-cultural. Por uma memória de pensamento que é preciso bem acolher ou bem herdar. Porque também só um herdeiro herda: a sua finitude obriga. Obriga-o a olhar para trás e a responder. A contra-assinar<sup>51</sup>. Nestes termos, sinónimo de finitude é *estar obrigado*. *Obrigado* a responder ao que vem antes de si e diante de quem se está. O ser finito é justamente aquele que se sente, mais do que se sabe, *obrigado* a responder ao que vem antes de si e é maior, mais poderoso e mais durável do que ele mesmo. De modo que esta memória, que vem antes e diante de quem se está, está também sempre diante de nós que, herdando-a, deveremos também relançá-la para diante, inscrevendo-nos nela e reescrevendo-a. Dando-lhe, numa palavra, porvir. Dando-lhe porvir a partir do seu legado singular e excepcionalmente herdado. Porque, como lembra *Spectres de Marx*, o herdeiro não é apenas aquele que recebe. Aquele que exposto para além de toda a soberania, numa ineliminável passividade, está obrigado a receber um legado que não escolheu. Porque, nota Derrida, o que justamente caracteriza a herança é, em primeiro lugar, o facto de não a escolhermos: não escolhemos o nosso berço, nome, língua, etc. Mas, por outro lado, e sem contradição, ainda que revelando o registo contraditório desta cena de heranças, o herdeiro é também aquele

<sup>49</sup> «Un grand penseur c'est toujours un peu une grande poste», «Envois», p. 37.

<sup>50</sup> Sendo a desconstrução derridiana a arte imensa de um admirável saber herdar: «Hériter, ce n'est pas essentiellement recevoir quelque chose, un donné qu'on peut alors avoir. C'est une affirmation active, elle répond à une injonction mais elle suppose aussi l'initiative, la signature ou la contre-signature d'une sélection critique. Quand on hérite, on trie, on crible, on met en valeur, on réactive.», J. Derrida, «Artefactualités» in J. Derrida, B. Stiegler, *Échographies – de la télévision*, Galilée, Paris, p. 33.

<sup>51</sup> A contra-assinatura é o próprio da leitura, a saber, a inscrição singular e singularizante no texto lido: «une contre-signature y met du sien au cours et au-delà de la lecture passive d'un texte qui nous précède mais qu'on réinterprète, aussi fidèlement que possible, en y laissant une marque», Derrida, «Autrui est secret parce qu'il est autre» in op.cit., p. 16. Para a mesma questão, entre outros, *Margens – da filosofia*, Res, Porto; *Limited inc. abc*, Galilée, Paris; *Schibboleth*, Galilée, Paris.

que, em razão da sua própria finitude, recebendo embora, filtra, escolhe, selecciona, sacrifica, exclui e reafirma o herdado, assim exercitando, num registo de heteronomia, a sua liberdade e responsabilidade de ser finito. A sua finitude obriga-o paradoxalmente, por um lado, à herança passiva do legado, por outro, à selecção do mesmo. No gesto desta contradição se elege também o herdeiro – reinventa e reinventa-se. Herdeiro enlutado que ousa *sonhar a sua caravela*<sup>52</sup>, Derrida des-constrói-se e à des-construção<sup>53</sup> na sua leitura, na sua resposta *in memoriam* ao's apelo's lançados pela's voz'es do passado, às quais, escutando-as e escutando o ressoar do que rasuram, reprimem ou silenciam e tece a sua heterogeneidade<sup>54</sup>, ele dá, de novo, porvir. Ou re-inventa. Desta condição de herdeiro enlutado e ex-posto, tocado e interpelado pelo passar do passado, decorre o “fundo ético” da *desconstrução derridiana*, cuja obra está numa situação de escuta e envio, de resposta, doação<sup>55</sup> e invenção do legado.

<sup>52</sup> cfr. J. Derrida, *Véus... à vela*, Quarteto, Coimbra, 2001.

<sup>53</sup> Uma *desconstrução* que, apesar de uma certa proximidade de designação, é também uma *desconstrução* da *destructio-Destruction* heideggeriana. *Le toucher: Jean-Luc Nancy* di-lo explicitamente: «N'oublions jamais – *diz aí Derrida* – la mémoire chrétienne, en vérité luthérienne de la déconstruction heideggerienne (la *Destruction*, ce fut d'abord la *destructio* d'un Luther soucieux de réactiver le sens originaire des Évangiles en déconstruisant les sédiments théologiques). Ne l'oublions jamais, si l'on veut ne pas mélanger toutes les “déconstructions” de ce temps et du monde. [...] Une “déconstruction du christianisme”, si elle est jamais possible, devrait donc commencer par se dépendre d'une tradition chrétienne de la *destructio*.», op. cit., p. 74.

<sup>54</sup> Reafirmando a singularidade incondicional da *desconstrução* – uma singularidade que se manifesta na sua leitura ex-apropriadora dos dois grandes fios que entrecem a ocidentalidade filosófico-cultural, a hebraica e a helénica, uma leitura que, mais precisamente dá conta da sua irremediável contaminação, cf. «jewgreek ist greekjew», [«Violence et métaphysique» in *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris, 1967, p.] ou «Un ver à soi» – Derrida, sem de todo renunciar à sua incluível herança heideggeriana, sublinha porém: «Ce qui m'intéresse de plus en plus, c'est de discerner la spécificité d'une déconstruction qui ne soit pas nécessairement réductible à cette tradition luthériano-heideggerienne. Et c'est peut-être ce qui distingue mon travail de ceux qui me sont proches, en France et à l'étranger. Sans réfuter ou rejeter quoi que ce soit, je voudrais tenter de discerner ce qui soustrait la déconstruction en cours de la mémoire dont elle hérite, à l'instant même où elle en réaffirme et respecte l'héritage...», J. Derrida, «Autrui est secret parce qu'il est autre», entrevista a A. Spire, *Le monde de l'éducation*, Septembre 2000, p. 14.

<sup>55</sup> Lembremos alguns títulos que fazem a cena da doação do dado/ditado: *Schibboleth, Pour Paul Celan; Ulysse Gramophone, Deux mots pour Joyce; Mémoires, Pour Paul de Man; À dieu à Emmanuel Lévinas*; do envio e do acolhimento: *D'Un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie; De la Grammatologie; Marges – de la philosophie, De l'hospitalité; La carte postale, de Socrate à Freud et au-delà...*

A situação da própria *arqui-escrita* ou *différance*: esta, gosta Derrida de lembrar, significa ao mesmo tempo o *mesmo* (o vivente diferido, substituído por um suplemento, por uma prótese) e o *outro* (o absolutamente heterogéno, o radicalmente diferente, irredutível, inapropriável), ou seja, significa a relação an-económica entre o Mesmo e o Outro. A relação an-económica ou *ética*. A própria *ética*, tom do tom da desconstrução.

E justamente porque a *questão ética* – mas também a do *dom*, da *invenção*, da *amizade*, do *perdão*, da *justiça*, da *hospitalidade* e da *responsabilidade* – não é, para Derrida, uma questão entre outras, mas aquela que, na sua radicalidade, no seu limite abissal, desenha e a singularidade e a excepcionalidade do seu gesto desconstrutor, traçando-lhe a sua singular im-possibilidade, ela tem, apesar de se manifestar mais explícita e fulgurantemente na década de 90, a idade da própria *desconstrução*. É co-originária à *desconstrução* enquanto movimento de pensamento ligado, desde os anos 60, ao nome de Jacques Derrida, como o testemunha – para além dos motivos da *Necessidade*, de *khora*<sup>56</sup>, do *limite*, da *fronteira*, da *marc[h]a-margem*, da *iterabilidade*, do *incomensurável*, do *próprio*, da *ex-apropriação*, do *idioma*, do *dom* para além da troca, da *destinerrância*, da *indecidibilidade*, da *heterogeneidade e double-bind*<sup>57</sup>, etc. etc. ... –, o filosofema *rastro* (*trace*) que, emergindo em *La Voix et le Phénomène* (1967), é teorizado em *De la Grammatologie* (1967) como significando, *ao mesmo tempo*, o movimento da *relação ao outro*, o *movimento de temporalização* (ou o passar de um *passado absoluto*, isto é, sem *presente passado*, que é também um *porvir absoluto* pois, diz Derrida a cada passo, «*c'est pas demain la veille*») e a *linguagem como arqui-escrita*<sup>58</sup>. Não existe, por isso, como aliás o próprio faz questão de precisar confessando, por um lado, que escreve «sob a lei monstruosa do face-a-face impossível»<sup>59</sup>, por outro, a sua sensibilidade por uma *certa*

<sup>56</sup> «elle (khora), l'intangible, l'insaisissable, l'improbable, toute proche et infiniment lointaine, elle qui reçoit tout par-delà l'échange et par-delà le don. Elle comme ce qu'il faut encore, Nécessité, sans dette», J. Derrida, Prière d'insérer, *Khora*, Galilée, p. 4.

<sup>57</sup> A *double bind*, a *dupla obrigação*, é uma estrutura que reúne duas injunções contraditórias, de modo que é, de todo, impossível obedecer a uma sem desobedecer ou desrespeitar a outra..

<sup>58</sup> «La structure générale de la trace immotivée fait communiquer dans la même possibilité et sans qu'on puisse les séparer autrement que par abstraction, la structure du rapport à l'autre, le mouvement de la temporalisation et le langage comme écriture», J. Derrida, *De la Grammatologie*, p. 69.

<sup>59</sup> «sous la loi monstrueuse du face-à-face impossible», Derrida, «Circonfession» in G. Bennington, *Jacques Derrida*, Seuil, p. 161.

continuidade, nenhum «*political turn* ou *ethical turn* da desconstrução»<sup>60</sup>. A *desconstrução*, este amor impossível do impossível<sup>61</sup>, não apenas desconstrói a *ética*, uma certa ideia de *ética*, como, sem de todo propor uma *ética nova*, tem paradoxalmente na *ética*, numa outra ideia de *ética*, uma *meta-*, *arqui-* ou *ultra-ética*, o seu tom e o seu recurso alimentício<sup>62</sup> – aquele que, secretamente, lhe alimenta a *repetição*<sup>63</sup>, o *gosto da repetição* como *porvir*<sup>64</sup>: como in-finita *substituição*, *suplementação* ou *diferença*. Numa palavra, como in-finita *re-invenção*. Tal como acontece em relação ao *dom* e à *justiça*, por relação com os quais, aliás, enigmática e explicitamente a *desconstrução* também se re-define em «Du droit à la justice»<sup>65</sup>, (1989), dir-se-á que ela, ela que todavia não é nem propõe uma *ética nova*, uma moral nova, é, desde sempre, um *discurso oblíquo*<sup>66</sup> “sobre” a *ética*, bem como “sobre” a *justiça*<sup>67</sup> que, desde sempre, o filósofo distingue do

<sup>60</sup> «*political turn* ou *ethical turn* de la déconstruction», J. Derrida, «Autrui est secret parce qu'il esta autre», p. 18.

<sup>61</sup> Em «Circonfession», Derrida confessa não ter «jamais aimé que l'impossible», p. 7.

<sup>62</sup> Ideia também presente em Bennington: «Deconstruction deconstructs ethics, or shows up ethics deconstructing (itself), in deconstruction, but *some* sense of ethics of the ethical, something archi-ethical, perhaps, survives the deconstruction or emerges as its origin or resource», G. Bennington, *Interrupting Derrida*, p. 34.

<sup>63</sup> Derrida lembra-o reiteradamente: «il n'y a pas d'incompatibilité entre la répétition et la nouveauté de ce qui diffère. De façon tangente et elliptique, une différence fait toujours dévier la répétition. J'appelle ça 'iterabilité', le surgissement de l'autre (*itara*, en sanscrit) dans la réitération. Le singulier arrive toujours, il arrive même, imprévisiblement, comme l'arrivant même, à travers la répétition», J. Derrida, «Autrui est secret parce qu'il est autre», p. 14.

<sup>64</sup> Lembremos o gosto confesso de Derrida pela *repetição* – por uma *certa repetição*: «j'aime la répétition, comme si l'avenir se fiait à nous, comme s'il nous attendait dans le chiffre d'une parole très ancienne – et qu'on a pas encore laissé parler», «Desceller ('la vieille neuve langue')» in *Points de Suspension*, p. 139.

<sup>65</sup> «La déconstruction est la justice», J. Derrida, «Du droit à la justice» in *Force de loi*, p. 35.

<sup>66</sup> «Il y a sans doute bien des raisons pour lesquelles la majorité des textes hâtivement identifiés comme 'déconstructionnistes', semblent, je dis bien *semblent*, ne pas placer le thème de la justice, comme thème, justement, en leur centre, ni même celui de l'éthique ou de la politique. Naturellement *ce n'est qu'une apparence*», J. Derrida, «Du droit à la justice» in op. cit., p. 21. Para a *questão do oblíquo*, ver «Timpanizar» em *Margens – da filosofia* (ed. Res, Porto), *La Dissémination*, (Seuil, Paris, 1972), *Passions*, (Galilée, Paris, 1993) e *Du droit à la philosophie*, (Galilée, Paris, 1990, p. 71 ss).

<sup>67</sup> «C'est seulement en apparence que dans ses manifestations les plus connues sous ce nom, la déconstruction n'a pas 'adressé' le problème de la justice. Ce n'est qu'une apparence, mais il faut rendre compte des apparences, 'sauver les apparences', au sens qu'Aris-

*direito*. E mais, esta *obliquidade* é nela, já, um efeito da própria *ética*, seu fundo abíssico-alimentício. Seu *limite-limiar*. Um efeito ou a marca da sua dificuldade ou da sua impossibilidade.

Tentemos precisar, não sem primeiro notar que, se é certo que a *ética* [e/ou a *justiça*] coincide com a *desconstrução* enquanto *experiência do impossível*<sup>68</sup>, isto é, do *apelo*, da *vinda* e do *acolhimento do outro absoluto* (*tout autre*) como, explicitamente, «Psyché. Invention de l'autre», em 1984, o diz<sup>69</sup>; se, mais precisamente, é ela, a *ética como inesperada vinda do outro*, que dita a *impossibilidade da experiência* com que a *desconstrução* se designa e que constitui, aliás, a sua *dynamis* in-finita, a incolmatabilidade do seu desejo<sup>70</sup>, a sua in-finita re-invenção como *invenção do impossível*<sup>71</sup>, isto é, do *outro absoluto*<sup>72</sup>, se, dizíamos, é certo que a *ética* coincide com a *desconstrução*, se, mais precisamente, ela é o tom da *desconstrução*, aquele a que ela se intima intimando-nos, não faz, no entanto, sentido associar este inspirador e inquietante fundo abíssico da *desconstrução derridiana*, que, mais explicitamente, refulgiu nos anos 90, com o proclamado e, por alguns, aclamado *retorno da moral*, para quem, aliás, e regra geral, a *desconstrução* é rotulada de imoral ou de amoral.

---

tote donnait à cette nécessité. C'est ce que je voudrais m'employer à faire ici : montrer pourquoi et comment ce qu'on appelle couramment la déconstruction, tout en semblant ne pas 'adresser' le problème de la justice, n'a fait que cela sans pouvoir le faire directement, seulement de façon *oblique*.», J. Derrida, «Du droit à la justice» in op.cit., p. 25-26.

<sup>68</sup> «la déconstruction [...] est possible comme une expérience de l'impossible», J. Derrida, «Du droit à la justice» in op. cit., p. 35.

<sup>69</sup> «laisser l'autre venir ou s'annoncer [...] c'est peut-être ce qu'on appelle la déconstruction», J. Derrida, «Psyché. Invention de l'autre» in *Psyché. Inventions de l'autre*, Galilée, Paris, 1987, p. 59.

<sup>70</sup> «Le désir, c'est l'attente de ce qui n'attend pas», J. Derrida, «Pas d'hospitalité» in *De l'hospitalité*, Calmann-Lévy, Paris, 1997, p. 109.

<sup>71</sup> «Au-delà de tout statut possible, cette invention du tout autre, je l'appelle encore invention parce qu'on s'y prépare, qu'on y fait ce pas destiné à laisser venir, *inventer* l'autre. L'invention de l'autre, venue de l'autre, cela ne se *construit* certainement pas comme un génitif subjectif, mais pas davantage comme un génitif objectif, même si l'invention vient de l'autre. Car celui-ci, dès lors, n'est ni sujet ni objet, ni un moi, ni une conscience ni un inconscient. *Se préparer à cette venue de l'autre, c'est ce qu'on peut appeler la déconstruction*. Elle déconstruit précisément ce double génitif et revient elle-même, comme invention déconstructive, au pas de l'autre. Inventer, ce serait alors 'savoir' dire 'viens' et répondre au 'viens' de l'autre», J. Derrida, «Psyché. Invention de l'autre» in *Psyché. Inventions de l'autre*, p. 53-54. Nós sublinhamos.

<sup>72</sup> «l'autre, c'est ce qui ne s'invente jamais et qui n'aura jamais attendu votre invention. L'autre appelle à venir et cela n'arrive qu'à plusieurs voix», *ibid*, p. 61.

A *eticidade da desconstrução* é, não só alheia à *restauração da moral*, como à sua própria *re-moralização*: insistimos, *aberta pela eticidade da ética*, *aberta à eticidade da ética*, a *desconstrução* não se propõe nem propõe uma *moral nova*. É sem retórica, clara e frontalmente, que Derrida se distancia destes dois *moralismos* que são, por um lado, o proclamado *retorno da moral*, por outro, o carácter moral que supostamente a *desconstrução* teria assumido desde fins dos anos 80 e, muito particularmente, no decurso dos anos 90: «Podemos hoje assistir ou participar – escreve em *Passions* [1993] –, em lugares muito numerosos, a um simpático e inquietante esforço: para restaurar a moral e sobretudo para sossegar aqueles que tinham motivos sérios para se inquietarem a seu respeito. Alguns espíritos julgaram reconhecer n’ “A” *Desconstrução* [...] uma forma moderna de imoralidade, de amoralidade ou de irresponsabilidade (etc.: discurso demasiado conhecido, usado mas não usável, não insistamos mais), outros, mais sérios, menos apressados, melhor dispostos para com a dita *Desconstrução*, pretendem hoje o contrário. Vislumbram signos encorajantes e cada vez mais numerosos (por vezes, devo confessá-lo, em alguns dos meus textos) que viriam testemunhar uma atenção permanente, extrema, directa ou oblíqua, em todo o caso cada vez mais intensa, por estas coisas que se julga poder identificar com os belos nomes de “ética”, “moral”, “responsabilidade”, “sujeito”, etc. [...] seria necessário declarar do modo mais directo que se, de facto, respeitássemos o *sentido* do dever e da responsabilidade, ele exigiria que rompéssemos com estes dois moralismos, com estas duas restaurações da moral, incluindo, portanto, com esta *re-moralização da desconstrução* que parece naturalmente mais apetecível do que aquilo a que justamente ela se opõe, mas que corre em cada instante o risco de se sossegar para sossegar o outro e favorecer o consenso de um novo sono dogmático.»<sup>73</sup>. Notemo-lo: é sob o *dictatum*

---

<sup>73</sup> «On peut assister ou participer aujourd’hui, en des lieux très nombreux, à un sympathique et inquiétant effort : pour restaurer la morale et surtout pour rassurer ceux qui avaient de sérieux motifs de s’inquiéter à son sujet. Certains esprits ayant cru reconnaître dans ‘La’ *Déconstruction*, comme s’il y en avait, qui fût une et la seule, une forme moderne d’immoralité, d’amoralité ou d’irresponsabilité (etc. : discours trop connu, usé mais inusable, n’insistons pas), d’autres, plus sérieux, moins pressés, mieux disposés envers Ladite *Déconstruction*, prétendent aujourd’hui le contraire. Ils décèlent des signes encourageants et de plus en plus nombreux (parfois, je dois l’avouer, dans certains de mes textes) qui viendraient témoigner d’une attention permanente, extrême, directe ou oblique, en tout cas de plus en plus intense, à ces choses qu’on croit pouvoir identifier sous les beaux noms de ‘éthique’, ‘morale’, ‘responsabilité’, ‘sujet’, etc. [...] il faudrait déclarer de la façon la plus directe que si l’on gardait le *sens* du devoir et de la responsabilité, il commanderait de rompre avec ces deux moralismes, avec ces deux restaurations de la

deste *desasossego do outro*, ditado pelo *outro* e, portanto, sob o *dictatum* de um *dever* e de uma *responsabilidade absolutos*, intratáveis, impossíveis, como, nomeadamente e por excelência, *Donner la mort*<sup>74</sup> os dá a pensar a partir da sua leitura de *Temor e Tremor* de Kierkegaard, um *dever* e uma *responsabilidade* sem denominador comum com tudo quanto geralmente se entende sob estes nomes, mas de que se pode mostrar que todo e qualquer outro *dever* e *responsabilidade* os supõe, talvez em silêncio, que Derrida exige a ruptura com estes dois moralismos que são, por um lado, a *restauração da moral*, por outro, a *remoralização da desconstrução*. Em si mesma, esta não se pretende nem moral nem *ética*, embora pensando-se e pensando a *eticidade da ética*, abra, como explicitamente «Vers une éthique de la discussion» refere<sup>75</sup>, para uma *nova ética*, para um *novo direito*, para uma outra «declaração dos direitos», para uma outra política, para uma outra transformação das instituições em suma, dando diferentemente a pensar os problemas tradicionalmente colocados pela *ética*, tais como, a *responsabilidade*, a *resposta*, a *decisão*, o *dever*, a *lei*, etc.. E isto sob o ditado de um *dever* e de uma *responsabilidade absolutos*, *hiperbólicos* e *impossíveis* que traçam o gesto e o tom próprios, ao mesmo tempo necessários e impossíveis, da *desconstrução*, traçando a *eticidade da ética*. Razão pela qual defendemos que a *desconstrução* é originária, intrínseca, incondicional<sup>76</sup> e im-possivelmente *ética*. Como a “ética”, que re-pensa, re-define ou re-inventa, a *desconstrução só é possível como impossível*. Ela alimenta-se, vive, sobrevive desta im-possibilidade. Tentemos dilucidar esta aparente *contradição* que redige, por um lado, a cena da relação da *desconstrução* derridiana com a *ética*, por outro, aquilo a que chamamos a sua *eticidade* originária, estrutural e incondicional. Prescrutemos o sentido desta *contradição*, começando por auscultar a cena das suas heranças porque, como a todo o passo Derrida (se) lembra, «antes mesmo de o querer ou de o recusar, nós somos herdeiros, e – *acrescenta* –

---

morale, y compris, donc, avec cette re-moralisation de la déconstruction qui paraît naturellement plus engageante que ce à quoi elle s’oppose justement, mais qui risque à chaque instant de se rassurer pour rassurer l’autre et de favoriser le consensus d’un nouveau sommeil dogmatique.», J. Derrida, *Passions*, Galilée, Paris, 1993, p. 37-38.

<sup>74</sup> J. Derrida, *Donner la mort*, Galilée, Paris, 2000. Escrito inicialmente incluído em colectivo, *L’éthique du don*, Métailié, Paris, 1993.

<sup>75</sup> J. Derrida, «Vers une éthique de la discussion» in *Limited inc.*, Galilée, Paris, 1990, p. 221.

<sup>76</sup> «La déconstruction est du côté de l’inconditionnalité, même là où elle paraît impossible», refere Derrida a E. Roudinesco, *De quoi demain...*, p. 153.

herdeiros enlutados, como todos os herdeiros»<sup>77</sup>. A cena das suas heranças que é já, notamos, a da sua eticidade estrutural: a cena da sua véspera e da sua vigília vigilante.

O declarado pouco gosto de Derrida pelo *moralismo*, o seu distanciamento crítico dele, um distanciamento que, insistimos, se afirma como um repensar da *ética*, mais precisamente como um repensar da *eticidade da ética*, inscreve-se num duplo legado: o heideggeriano e o levinasiano. Como claramente refere na sua intervenção no *Debate* que, em 1986, seguiu as exposições de F. Guibal e de S. Breton, reunidas em *Alterités*<sup>78</sup>, a sua reserva em relação à *ética* reitera, sem porém se lhe reduzir<sup>79</sup>, a também avançada por Heidegger na *Carta sobre o Humanismo* — uma reserva que, até certo ponto, notemo-lo já, Emmanuel Lévinas também subscreve: a *ética*, crítica aí Heidegger, é uma disciplina tardia no seio da história da filosofia: de facto, ela surge em solo grego, mais precisamente na escola platónica, quando o *pensar originário* [que Heidegger distingue da filosofia] entra em declínio. O que significa que a *ética* resulta já de uma divisão do pensamento em disciplinas<sup>80</sup>, a qual coincide exactamente com o nascimento da filosofia, isto é, e para o autor de *Sein und Zeit*, da metafísica<sup>81</sup>. O argumento de Heidegger é o de que, antes da *queda* do pensamento na filosofia, os pensadores não pensaram a *ética* como uma disciplina ou uma região particular do saber, e que tal facto não tornou o seu pensamento an-ético. Bem pelo contrário. De modo

---

<sup>77</sup> «avant même de le vouloir ou de le refuser, nous sommes des héritiers, et des héritiers endeuillés, comme tous les héritiers», J. Derrida, *Spectres de Marx*, Galilée, p. 94.

<sup>78</sup> F. Guibal e S. Breton, *Alterités. Jacques Derrida et Pierre-Jean Labarrière*, Osiris, Paris, 1986.

<sup>79</sup> «Mon premier argument, même si toutes mes réticences à me servir de ce mot, 'éthique', ne s'y réduisent pas, correspond à la demande de type heideggerien», J. Derrida, *ibid*, p. 70. Nós sublinhamos.

<sup>80</sup> «Die 'Ethik' kommt mit der 'Logik' und der 'Physik' zum ersten Mal in der Schule Platons auf. Diese Disziplinen entstehen zu der Zeit, wie das Denken zur 'Philosophie' die Philosophie aber zur Wissenschaft und die Wissenschaft selbst zu einer Sache der Schule und des Schulbetriebs werden lässt. Im Durchgang durch die so verstandene Philosophie entsteht die Wissenschaft, vergeht das Denken», Heidegger, *Über den Humanismus*, p. 39.

<sup>81</sup> «Auch die Namen wie 'Logik', 'Ethik', 'Physik' kommen erst auf, sobald das ursprüngliche Denken zu Ende geht. Die Griechen haben in ihrer grossen Zeit ohne solche Titel gedacht. Nicht einmal 'Philosophie' nannten sie das Denken. Dieses geht zu Ende, wenn es aus seinem Element weicht», Heidegger, *Über den Humanismus*, Klostermann, Frankfurt, p. 7.

que, defende, as tragédias de Sófocles e os *Fragmentos* de Heraclito [nomeadamente o *Frag. 119, ethos anthropoi daimon*, que o filósofo traduz por «o morar (*habitual*) é para o homem a clareira para a presença do deus, (*do in-habitual*)»<sup>82</sup>] pensam o *ethos* de um modo muito mais originário ou matinal do que a própria *Ética* de Aristóteles.

Perguntemos: que crítica afinal Heidegger à *ética* tradicional? O seu carácter tardio e derivado. O facto de não ser nela que palpita o limite absoluto e matinal do pensar. A *ética* é, advoga, uma disciplina tardia, derivada, determinada, pelo que a verdadeira questão, a que verdadeiramente suscita e alimenta o pensar, aquela que pergunta pelo *sentido ou pela verdade do ser*, é naturalmente mais originária do que a *questão ética*, preocupada com o simples morar do homem. Agora, para Heidegger, o homem também mora, claro, mas *na verdade do Ser*. Ou seja, o *morar do homem*, com o qual se ocupa a *ética*, deve, no seu entender, ser mais originariamente pensado a partir da *essência do Ser*<sup>83</sup>. A partir da pergunta, ela mesma já ditada<sup>84</sup>, que pergunta pelo sentido do ser. Nestes termos, para este filósofo, fazer depender a *questão filosófica* da *questão ética* é não se perguntar pela origem e pela *eticidade da ética*. «A esta necessidade eu sou muito sensível, *confessa Derrida*. *Que acrescenta*: se me servisse facilmente da palavra “ética” receberia instalar-me no que está constituído em região, uma região derivada da questão filosófica»<sup>85</sup>. Ou seja, a reserva derridiana em relação à *ética* é, na linha da objecção heideggeriana, uma reserva em relação à concepção tradicional, tradicionalmente metafísica da *ética* – aquela que, não indagando pela génese inquietante do pensar, a pensa como uma região, entre outras, do filosófico e, portanto,

<sup>82</sup> «'Der (geheure) Aufenthalt ist dem Menschen das Offene für die Anwesenheit des Gottes (des un-geheuren)», *ibid*, p. 41.

<sup>83</sup> «Das Denken baut am Haus des Seins, als welches die Fuge des Seins je geschickhaft das Wesen des Menschen in das Wohnen in der Wahrheit des Seins verfügt. Dieses Wohnen ist das Wesen des 'In-der-Welt-seins (vgl. 'S.u.Z.', § 54) [...]. Die Rede vom Haus des Seins ist keine Übertragung des Bildes vom 'Haus' auf das Sein, sondern aus dem sachgemäss gedachten Wesen des Seins werden wir eines Tages eher denken können, was 'Haus' und 'wohnen' sind.», *ibid*, p. 42-3.

<sup>84</sup> «Darum ist das Hören der Zusage die eigentliche Gebärde des jetzt nötigen Denkens, nicht das Fragen. Weil jedoch das Hinhören ein Hinhören auf das entgegennende Wort ist, entfaltet sich das Hören auf die Zusage des Zu-Denkenden stets in ein Fragen nach der Antwort», Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Gesamtausgabe, Band 12, Klostermann, Frankfurt, 1985, p. 91.

<sup>85</sup> «A cette nécessité je suis très sensible. [...] Si je me servais facilement du mot 'éthique', je craindrais de m'installer dans ce qui est constitué en région, une région dérivée de la question philosophique», Derrida, in *Altérités*, p. 70.

como um saber: como um saber de bem-fazer. Como filosofia prática ou da acção, em suma. Em termos privilegiadamente autonómicos e, quase sempre, onto-gnosio-lógicos.

Por isso, na linha de Heidegger, mas também na do Nietzsche que apela para a necessidade de levar a cabo uma análise genealógica dos valores e um questionamento do valor dos valores<sup>86</sup>, Derrida apela à *desconstrução da ética*, desta concepção da *ética* – uma *desconstrução* que implica o repensar da *eticidade da ética*. Ou, e noutros termos, a *desconstrução* é uma *desconstrução da ética* – uma *desconstrução* que se confunde com o repensar da *eticidade da ética*. Neste repensar – que põe em cena a leitura paleonímica<sup>87</sup>, própria da *desconstrução*, como a própria *cena ética* –, se manifesta a outra herança seguida e/ou in-fielmente<sup>88</sup> acolhida por Derrida, a levinasiana que, num primeiro momento, reitera também a objecção heideggeriana: a *ética*, cujo sentido<sup>89</sup> está em questão pensar, não é um registo entre outros do filosófico, mas a *véspera vigilante* da filosofia, a *filosofia primeira* ou *metafísica*, num sentido ele também repensado<sup>90</sup>, isto é, em termos meta-onto-teo-fenomeno-lógicos. A *moral*, registo do normativo, e que num primeiro momento<sup>91</sup> do seu pensamento

<sup>86</sup> «Necessitamos de uma crítica dos valores morais, e antes de tudo deve discutir-se o valor destes valores» Nietzsche, *A genealogia da moral*, Guimarães ed., Lisboa, p. 13.

<sup>87</sup> A *leitura paleonímica* compreende três momentos incorporados: o momento do *levantamento*, o da *de-limitação e enxertia*, e o da *extensão*, cfr. J. Derrida, *Posições*, Plátano ed., p. 81-82.

<sup>88</sup> A cena de herança, própria da *desconstrução*, porque implica sempre a *inscrição* da singularidade do herdeiro na *herança*, é sempre envezante e fielmente infiel – *ex-apropriante*. Herdar, herdar responsavelmente é, diz Derrida, «hériter de façon active, affirmative, transformatrice, fidèle infidèle comme toujours, infidèle par fidélité», Derrida, «Autrui est secret parce qu'il est autre» in op.cit., p. 16.

<sup>89</sup> cf. Lévinas, *Éthique et Infini*, p. 84-85.

<sup>90</sup> A *metafísica* é agora a própria *relação ética*: «La relation du Même et de l'Autre – ou métaphysique», Lévinas, *Totalité et Infini*, p. 29. E a página 77 reitera: «La métaphysique se joue dans les rapports éthiques».

<sup>91</sup> E dizemos num primeiro momento, o momento da demarcação crítica de uma ocidentalidade filosófica determinadamente gizada em termos onto-ego-lógicos, por um lado, porque nem sempre Lévinas tem em conta esta distinção, [veja-se, a título de mero exemplo, o dito das *Conclusões* de *Totalité et Infini*: «L'éthique, par-delà la vision et la certitude, dessine la structure de l'extériorité comme telle. La morale n'est pas une branche de la philosophie, mais la philosophie première», p. 349]; por outro, porque a partir do deslocamento que impõe à *ética*, esta distinção deixa pura e simplesmente de fazer sentido: o filósofo usará doravante indiscriminadamente o termo *ética* ou *moral* para significar a própria subjectividade ética. Com efeito, como o importante cap. V de *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* claramente o dá a entender, é preciso repensar a *moral*, a fenome-

Lévinas distingue da *ética*<sup>92</sup>, é que seria uma disciplina entre outras do filosófico, embora, à semelhança deste<sup>93</sup>, para o filósofo, “fundada”<sup>94</sup>, re-pensada, inspirada e inquietada pela primazia da *ética*.

Mas, quanto à proximidade de Lévinas em relação a Heidegger, no que diz respeito à objecção à *ética*, é tudo: o filósofo lituano vai operar o deslocamento do seu sentido, a partir da sua firme convicção de que o ser não é o limite último<sup>95</sup>. Um deslocamento<sup>96</sup> que, singular ou idiomáticamente, Derrida faz seu ao dizer, nomeadamente em *De la Grammatologie*<sup>97</sup>, que a diferença ôntico-ontológica, destinada a lembrar o *Seins-*

---

nologia, o direito, a filosofia, o político, etc. a partir da sua ‘fundação’ e inspiração na primazia, an-árquica e anacrónica, da *ética*.

<sup>92</sup> «L'éthique, comme mise à nu extrême et sensibilité d'une subjectivité pour une autre, devient moralité et durcit sa carapace aussitôt qu'on entre dans le monde politique du 'troisième' impersonnel – le monde du gouvernement, des institutions, des tribunaux, des prisons, des écoles, des comités, etc. [...]. Si l'ordre politico-moral abandonne sa fondation éthique, il doit accepter toutes les formes de société, y compris le fascisme et le totalitarisme», Lévinas, «De la phénoménologie à l'éthique», entretien avec Richard Kearney in *Esprit*, n.º 234, p. 137.

<sup>93</sup> Para Lévinas, re-pensada como *sabedoria do amor ao serviço do amor* [AE, p. 207], a filosofia tem a sua génese inspiradora na *proximidade hospitaleiramente hiper-responsável de outrem*: «Dans la comparaison de l'incomparable serait la naissance latente de la représentation, du logos, de la conscience, du travail, de la notion neutre : être. [...] De la responsabilité au problème – telle est la voie. Le problème se pose par la proximité elle-même qui, par ailleurs, en tant que l'immédiat même, est sans problèmes. L'extraordinaire engagement d'Autrui à l'égard du tiers en appelle au contrôle, à la recherche de la justice, à la société et à l'État, à la comparaison et à l'avoir, à la pensée et à la science, et au commerce et à la philosophie, et, hors l'anarchie, à la recherche d'un principe. La philosophie est cette mesure apportée à l'infini de l'être-pour-l'autre de la proximité et comme la sagesse de l'amour», E. Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Nijhoff, p. 202-205.

<sup>94</sup> «Le fait éthique ne doit rien aux valeurs ; ce sont les valeurs qui lui doivent tout», Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 225.

<sup>95</sup> «L'alternative de l'être et du néant n'est pas l'ultime», Lévinas, «La mauvaise conscience et l'inexorable» in *Exercices de la Patience*, p. 113.

<sup>96</sup> «Je crois que quand Lévinas parle d'éthique – je ne dirais pas que cela n'a plus rien à voir avec ce que ce mot a recouvert de la Grèce à la philosophie allemande du XIX, l'éthique est tout autre», *ibid.*, p. 70-71.

<sup>97</sup> «dans le concept décisif de différence ontico-ontologique, *tout n'est pas à penser d'un seul trait*: étant et être, ontique et ontologique, «ontico-ontologique» seraient, en un style original, *dérivés* au regard de la différence; et par rapport à ce que nous appellerons plus loin la différance [...] La différence ontico-ontologique et son fondement [...] ne seraient pas absolument originaires. La *différance* tout court serait plus “originaire”, [...]», J. Derrida, *De la Grammatologie*, Minuit, Paris, 1967, p. 38.

*vergesenheit*, não é, ela também, o limite, antes já está endividada a uma diferença mais “originária” da qual deriva, a *différance* justamente, assim grafada em «La parole soufflée»<sup>98</sup> e explicitada na mui célebre «La différence»<sup>99</sup>. Um deslocamento que, embora herdando-as, desloca, radicalizando, as próprias reservas de Heidegger e de Nietzsche em relação à *ética*, cujo sentido o filósofo perscruta e re-pensa, não pela via do *ethos* grego, confinado, como Derrida o demonstra, nomeadamente em *De l'hospitalité*<sup>100</sup>, à *moralidade objectiva*, mas pela via do *kaddosh* hebraico – o *separado ou santo*: «a palavra ética é grega, diz. *E confessa*. Eu penso muito mais, sobretudo agora, na santidade, na santidade do rosto de outrem ou na santidade da minha obrigação como tal.»<sup>101</sup>. E na entrevista de 1987 com B. Révillon, e depois de dizer que a *moral* tem, de facto, má reputação, pois é confundida com o *moralismo* reduzido a um conjunto de obrigações particulares, o filósofo re-define-a como «o reconhecimento da “santidade”», a saber, explica: «o traço fundamental do ser é a preocupação que todo o ser particular tem com o seu próprio ser. As plantas, os animais, o conjunto dos viventes agarram-se à sua existência. Para cada um, é a luta pela sua vida. [...] E eis no humano a aparição possível de um absurdo ontológico: o cuidado por outrem antes do cuidado por si. É isto que eu chamo “santidade”.»<sup>102</sup>. Alheia, como bem notam Jean-François Rey, A. Finkielkraut<sup>103</sup> e Miguel Abensour<sup>104</sup>, a uma qualquer “*figura de vitral*” ou à “*vida exemplar*”, alheia, em suma, a qualquer angelismo ou heroísmo, aos *bons sentimentos* ou ao *bom coração*, a *santidade* significa agora, na cena levinasiana, e a primazia outorgada ao

<sup>98</sup> J. Derrida, «La parole soufflée» in *L'écriture et la différence*, p. 290.

<sup>99</sup> J. Derrida, «La différence» in *Marges – de la philosophie* – trad. port. Joaquim Costa e António Magalhães, Res ed., p. 27-69.

<sup>100</sup> J. Derrida, *De l'hospitalité*, Calmann-Lévy, Paris, 1997, p. 27.

<sup>101</sup> «Le mot éthique est grec. Je pense beaucoup plus, maintenant surtout, à la sainteté, à la sainteté du visage d'autrui ou à la sainteté de mon obligation comme telle», F. Poirié, *Emmanuel Lévinas. Qui êtes-vous ?*, La Manufacture, Lyon, 1987, p. 95.

<sup>102</sup> «la reconnaissance de la 'sainteté'. Je m'explique: le trait fondamental de l'être est la préoccupation que tout être particulier a de son être même. Les plantes, les animaux, l'ensemble des vivants s'accrochent à leur existence. Pour chacun, c'est la lutte pour la vie. [...] et voilà dans l'humain l'apparition possible d'une absurdité ontologique: le souci d'autrui l'emportant sur le souci de soi. C'est cela que j'appelle 'sainteté'», Lévinas, «De l'utilité des insomnies» in *Les imprévus de l'histoire*, Fata Morgana, 1994, p. 201.

<sup>103</sup> cfr. Jean-François Rey, *Le passeur de Justice*, Michalon, Paris, 1997, p. 42; Alain Finkielkraut in colectivo, *Difficile Justice. Dans la trace d'Emmanuel Lévinas*, Albin-Michel, Paris, 1998, p. 110-111.

<sup>104</sup> Miguel Abensour, «L'extravagante hypothèse» in *Rue Descartes*, 19, 1999, p. 55-84.

outro, um *outro absoluto*, uma *alteridade irreductível*, e a *relação de cuidado des-interessado* ou de *acolhimento hospitaleiro* a entretecer com ele – e por ele solicitado.

Redefinida por Lévinas pela via do filão hebraico, um dos fios que tecem o tecido da heterogénea ocidentalidade filosófico-cultural<sup>105</sup> – um fio que, não sendo simplesmente, como Derrida bem sublinhou, nomeadamente, em «Violence et métaphysique»<sup>106</sup> e em «“Nos autres grecs”»<sup>107</sup>, o outro *do grego*, mas antes e justamente o outro *do grego no grego*, Lévinas fará questão de perscrutar também já a operar, apesar do seu silenciamento, no seio do próprio *logos* helénico<sup>108</sup>, por exemplo e por excelência no *epekeina tes ousias* do Livro VI da *República* de Platão (mas também, e em sede grega, na primeira hipótese do *Parménides* e no *intelecto agente* de Aristóteles) –, a *ética* é agora, na sua véspera absoluta, na sua matinalidade inaugural, não, como também Heidegger não queria que ela fosse, um registo entre outros do filosófico, mas não também,

<sup>105</sup> «À côté de la philosophie grecque, laquelle promet l'acte de connaître comme l'acte spirituel par excellence, l'homme est celui qui cherche la vérité. La Bible nous enseigne que l'homme est celui qui aime son prochain et que le fait d'aimer son prochain est une modalité de la vie sensée ou pensée aussi fondamentale – je dirais plus fondamentale – que la connaissance de l'objet et que la vérité en tant que connaissance d'objets. [...] Je pense que l'Europe, ce sont la Bible et les Grecs, mais c'est la Bible aussi et qui rend nécessaire les Grecs.», Lévinas in F. Poirié, *Emmanuel Lévinas. Qui êtes-vous ?*, p. 113.

<sup>106</sup> «En ayant proféré l' *epekeina tes ousias*, en ayant reconnu dès son deuxième mot [...] que l'altérité devait circuler à l'origine du sens, en accueillant l'altérité en général au coeur du logos, la pensée grecque de l'être s'est protégée à jamais contre toute convocation absolument *surprenante*. Sommes-nous des Juifs ? Sommes-nous des Grecs ? Nous vivons dans la différence entre le Juif et le Grec, qui est peut-être l'unité de ce qu'on appelle l'histoire [...] Sommes-nous des Grecs ? Sommes-nous des Juifs ? Mais qui nous ? [...] "*Jewgreek ist greekjew. Extremes meet*", Derrida, «Violence et Métaphysique» in *L'écriture et la Différence*, Seuil, Paris, 1972, p.227-228.

<sup>107</sup> «ce n'est pas seulement le non-Grec qui m'a attiré chez le Grec (il s'agit en somme de savoir ce que *chez* veut dire), pas seulement l'autre du Grec (l'Égyptien, le Barbare ou quiconque est déterminé par le Grec comme *son* autre, donc exclu-inclus, posé comme opposable), mais le tout autre du Grec, de sa langue et de son *logos*, cette figure du tout autre par lui infigurable. Ce tout autre hante chacun des essais que j'ai consacrés à des choses 'grecques' et y fait souvent irruption : sous des noms divers, car il n'a peut-être pas de nom propre», Derrida, « 'Nos autres Grecs' » in *Nos Grecs et leurs modernes*, Seuil, Paris, 1992, p. 260.

<sup>108</sup> À sua maneira, Derrida fá-lo-à (cfr, *Khôra*, Galilée, Paris, 1993 e *Sauf le nom*, Galilée, Paris, 1993) pela via de *khora* do *Timeu* de Platão, que situa o "lugar" de uma exterioridade absoluta.

como pretendia Heidegger, o pensar que pensa a verdade do ser como o elemento primordial do homem como ente *ek-sistente* <sup>109</sup>, mas antes [antes dela justamente] uma interrupção da ontologia <sup>110</sup> que é, para Lévinas, o registo do cuidado interessado, da *oiko-nomia*, da egologia e, *ipso facto*, da violência. Uma interrupção da ontologia pensada como revelação ou vinda da alteridade e como relação à alteridade absoluta, isto é, irreduzível, do outro, o qual, em Lévinas, é sempre, como bem espelha um título de 1972, *Humanisme de l'autre homme*, o outro homem – o outro como humano e o humano como homem, facto que suscitará as justas críticas de C. Chalier <sup>111</sup>, de Jacques Derrida <sup>112</sup> e de Elizabeth de Fontenay <sup>113</sup>: «chamamos ética – escreve Lévinas – uma relação entre termos na qual um e outro não estão unidos nem por uma síntese do entendimento, nem pela relação do sujeito ao objecto, e onde todavia um pesa ou importa ou é significativa para o outro, em que eles estão ligados por uma intriga que o saber não seria capaz nem de esgotar nem de destrinçar» <sup>114</sup>. Re-pensada, a ética é agora, na cena levinasiana, vinda da alteridade e relação à alteridade, valor de todos os valores <sup>115</sup>: uma

<sup>109</sup> «soll nun gemäss der grundbedeutung des Wortes der Name Ethik dies sagen, dass sie den aufenthalt des Menschen bedenkt, dann ist dajenige Denken, das die Wahrheit des Seins als das anfängliche Element des Menschen als eines existierenden denkt, in sich schon die ursprüngliche Ethik», Heidegger, *Über Humanismus*, p. 41.

<sup>110</sup> Lévinas di-lo explicitamente no prefácio à edição alemã de *Totalité et Infini* (1987): «D'unicité à unicité – transcendance [...] amour d'étranger à étranger, meilleur que la fraternité au sein de la fraternité même. Gratuité de la transcendance-à-l'autre interrompant l'être toujours préoccupé de cet être-même et de sa persévérance dans l'être. Interruption absolue de l'ontologie, mais dans l'un-pour-l'autre de la sainteté, de la proximité, de la socialité, de la paix», Lévinas, *TI*, p. III.

<sup>111</sup> cfr. C. Chalier, *Figures du féminin*, ed. La nuit surveillée, Paris, 1982 e «Éthique et Féminin» in *Cahiers du Griff*, n.º 32, 1985.

<sup>112</sup> cfr. «'Il faut bien manger' ou le calcul du sujet» in *Points de Suspension*, Galilée, Paris, p. 292 ss; *À dieu - à Emmanuel Lévinas*, Galilée, Paris, 1997 e *Le toucher - à Jean Luc Nancy*, Galilée, Paris, 2000, p. 92-108.

<sup>113</sup> cfr. Elizabeth de Fontenay, *Le silence des bêtes*, Fayard, Paris, 1998, p. 679 ss.

<sup>114</sup> «Nous appelons éthique une relation entre des termes où l'un et l'autre ne sont unis ni par une synthèse de l'entendement, ni par la relation de sujet à objet, et où cependant l'un pèse ou importe ou est signifant à l'autre, où ils sont liés par une intrigue que le savoir ne saurait ni épuiser ni démêler», Lévinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, p. 225, nota 1.

<sup>115</sup> «La seule valeur absolue c'est la possibilité humaine de donner sur soi une priorité à l'autre. Je ne crois pas – *acrescenta* – qu'il y est une humanité qui puisse récuser cet idéal, dût-on le déclarer idéal de sainteté», Lévinas, «Philosophie, Justice et amour» in *Entre Nous*, p. 127.

relação de aproximação, de hospitalidade<sup>116</sup>, de acolhimento da alteridade que, enquanto tal, isto é, na sua irredutibilidade, se manifesta a-fenomenica ou enigmaticamente como *rostro*. Uma relação que re-define, notemo-lo, não só a filosofia<sup>117</sup> e a metafísica – a *ética* é a *prima philosophia* –, como também a *humanidade u-tópica* do homem: a *ética* é a *relação dissimétrica ao outro*<sup>118</sup> ou *hospitalidade incondicional e infinita*, e esta é a própria *gênese e incoição* do humano. A *ética* é, diz o filósofo, o *humano enquanto humano*: «albergar o outro homem em sua casa, tolerar a presença dos sem-terra e dos sem-abrigo num 'solo ancestral' [...] será – pergunta Lévinas – o critério do humano? Responde: sem dúvida»<sup>119</sup>. E da obra de 1961, *Totalité et Infini*, primeira grande exposição do seu pensamento, diz: «este livro apresentará a subjectividade como acolhendo Outrem, como hospitalidade»<sup>120</sup>. A *ética* é então, por um lado, a *vinda e o acolhimento do outro*, por outro, a *ex-posição do sujeito* e a sua *aproximação de si na justa aproximação ou acolhimento da vinda do outro*.

Na sua matinalidade anárquica, a *ética* é agora uma *relação dissimétrica* entre duas singularidades absolutas – entre dois *separados*, santos ou *estrangeiros*<sup>121</sup>. É, note-mo-lo já, uma *relação de estrangeiro a estrangeiro*, de *singular* e de *único*<sup>122</sup> a *singular* e a *único* ou secreto,

<sup>116</sup> «La métaphysique ou rapport avec l'Autre s'accomplit comme service et comme hospitalité», Lévinas, TI, p. 334.

<sup>117</sup> «la philosophie: sagesse de l'amour au service de l'amour», Lévinas, *Autrement qu'être...*, p. 207.

<sup>118</sup> «Le terme éthique signifie toujours pour moi le fait de la rencontre, de la relation d'un moi à autrui : scission de l'être dans la rencontre – pas de coïncidence !», Lévinas in «Questions» in colectivo, *Autrement que savoir*, Osiris, Paris, 1986, p. 28.

<sup>119</sup> «abriter l'autre homme chez soi, tolérer la présence des sans-terre et des sans-domicile sur un 'sol ancestral' [...] est-ce le critère de l'humain ? Sans conteste», Lévinas, *À l'heure des nations*, p. 114.

<sup>120</sup> «ce livre présentera la subjectivité comme accueillant Autrui, comme hospitalité», Lévinas, TI, p. 12.

<sup>121</sup> «L'éthique : comportement où autrui, qui vous est étranger et indifférent, qui n'appartient ni à l'ordre de vos intérêts ni à celui de vos affections, cependant vous regarde. Son altérité vous concerne. [...] Placé dans une relation éthique, l'autre homme demeure autre. Ici, c'est précisément l'étrangeté de l'autre, et si on peut dire son 'étrangereté', qui le rattache à vous éthiquement.», Lévinas in F Poirié, *Emmanuel Lévinas. Qui êtes-vous?*, p. 93-94.

<sup>122</sup> «Quand je parle d'unicité, je dis aussi l'altérité d'autrui : l'unique c'est l'autre de façon éminente : il n'appartient pas à un genre ou ne reste pas dans son genre», Lévinas, «Dialogue sur le penser-à-l'autre» in *Entre-Nous*, p. 214.

e não de cidadão a cidadão. Ou, e mais precisamente ainda, é uma relação de *singularidade única* ou *secreta a singularidade única* antes de ser, antes de vir a ser, como tem de ser, de *cidadão* a *cidadão*<sup>123</sup>. E, e tal como acontecerá na *desconstrução derridiana*,<sup>124</sup> de um *cidadão* (re-)pensado e inquietado a partir desta *singularidade de único* ou de *eleito* e não, como aconteceu desde a remota fonte grega (cfr. Platão, *O Sofista*, 241 d; *O Político*, 258 b; *Apologia de Sócrates*, 17 c-d; *Crítion* 49 e – 50 a-d), a partir do registo da *polis* – da *cidade* ou do *Estado*. O *cidadão* era aqui, em sede grega, o *cidadão* de um Estado, isto é, definia-se pela sua inscrição num determinado *lugar*: pela *polis*. Ou, e mais precisamente ainda, a própria *cidadania*, pela qual tradicionalmente, isto é, no âmbito da politologia clássica, o político se pensa e se define, é agora em Lévinas eticamente re-pensada e inventada, inquietada, justamente a partir da prioridade da *singularidade do único* ou *eleito*: «por detrás das singularidades únicas – observa Lévinas – é preciso entrever indivíduos do *gênero*, é preciso compará-los, julgar e condenar, subtil ambiguidade de individual e de único, de pessoal e de absoluto, da máscara e do rosto»<sup>125</sup>. A *ética* é, em suma, «o cuidado pelo estrangeiro, pela viúva e pelo órfão, a preocupação pelo outro homem»<sup>126</sup> antes e diferentemente de qualquer atributo, de qualquer coordenada (pessoal, familiar, social, política, ...), que não seja a da sua singularidade de único ou de eleito.

<sup>123</sup> «Dans sa position éthique, le moi est distinct du citoyen issu de la Cité», Lévinas, «La souffrance inutile» in *Entre-Nous*, p. 119.

<sup>124</sup> Embora Derrida distinga *estrangeiro* e *outro absoluto*. Demonstrando, como o faz em «Question d'étranger: venue de l'étranger» in *De l'hospitalité*, que no âmbito das letras gregas sinónimo de *estrangeiro* é *cidadão*. «Qu'est-ce qu'un étranger? Qui serait une étrangère? Ce n'est pas seulement celui ou celle qui se tient à l'étranger, à l'extérieur de la société, de la famille, de la cité. Ce n'est pas l'autre, le tout autre qu'on relègue dans un dehors absolu et sauvage, barbare, préculturel et préjuridique, en dehors et en deçà de la famille, de la communauté, de la cité, de la nation ou de l'État. Le rapport à l'étranger est réglé par le droit, par le devenir-droit de la justice», op. cit., p. 67-69. O *estrangeiro* derridiano corresponderá ao *outro absoluto* quando ele o designar por «*estrangeiro absoluto*» p. 81, e, naturalmente, no contexto da desconstrução da ideia de *estrangeiro* e, *ipso facto*, de *cidadania*, *soberania*, etc., etc.

<sup>125</sup> «Derrière les singularités uniques, il faut entrevoir des individus du *genre*, il faut les comparer, juger et condamner, subtile ambiguïté d'individuel et d'unique, de personnel et d'absolu, du masque et du visage», Lévinas, «L'autre, utopie et justice» in *Entre-Nous*, p. 259.

<sup>126</sup> «le souci de l'étranger, de la veuve et de l'orphelin, la préoccupation de l'autre homme», Lévinas, *À l'heure des nations*, p. 73-74.

E uma tal *relação* entre duas singularidades é, como dissémos, uma *relação dissimétrica* porque, e dizendo-o com a linguagem de *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974), *rastro do rastros* da transcendência, o outro como *rostos*<sup>127</sup>, isto é, como *resistência ética*, *enigma* e *expressão*, como *alteridade absoluta* no sentido de *irredutível*, detém a primazia: é ele, ele que na sua magistralidade começa também a *responder*, a dizer *sim*<sup>128</sup>, *eis-me aqui*, que, *primeiro vindo*<sup>129</sup>, dita a “primeira” palavra à qual o “eu”, antes de ser, *diferentemente de ser*, está *obrigado a responder*, “*eis-me aqui*”, assim levando a cabo, num in-finito processo de *relação a si*, ditada pela *relação* e de *acolhimento* e de *sujeição* ao outro<sup>130</sup>, a sua identificação subjectiva – a sua “identidade” de *indivíduo único*<sup>131</sup> ou *des-interessado*, quer dizer, *anárquica*, *ilimitada* e *extravagantemente responsável* ou *hospitaleiro*<sup>132</sup>. Nesta cena, o «eu» não existe primeiro e encontra, depois, o *outro*. Não é um sujeito soberano. Não, é saindo de si, é ex-pondo-se, de-pondo-se, é *respondendo* ou *acolhendo* o outro *em si* – na sua *ipseidade*, na sua *casa*, na sua *língua*, na sua *cultura*, na sua *cidade*, na sua *nação*, etc. –, ele que justamente também (já) foi aí *acolhido* porque começa justamente por ser *acolhido* no mundo pelo *feminino*, pelo *ser feminino* diz Lévinas em *Totalité et Infini*<sup>133</sup>, que ele existe como *responsável* ou *ético*. Ou *justo*: «o fundamento da consciência – nota Lévinas – é a justiça e não inversamente»<sup>134</sup>. Ou *hospitaleiro*. De modo que esta *hospitalidade imediata, incondicional e infinita* dada ao

<sup>127</sup> «Le visage comme trace – trace de lui-même, trace expulsée dans la trace – ne signifie pas un phénomène indéterminé : son ambiguïté [...] est [...] une invité au beau risque de l'approche en tant qu'approche», Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 119.

<sup>128</sup> «Ce n'est pas moi – c'est l'Autre, qui peut dire *oui*. De lui vient l'affirmation. Il est au commencement de l'expérience», Lévinas, *Totalité et Infini*, p. 94. Que, ainda que primeiro, na magistralidade do seu *rostos* o outro esteja também obrigado a responder, a dizer *sim*, afasta qualquer hipótese de totalitarismo e alienação da cena ética.

<sup>129</sup> «S'apercevoir que l'on passe après un autre quel qu'il soit – voilà l'éthique», Lévinas, «Le philosophe et la mort» in *Altérité et Transcendance*, Fata Morgana, p. 170.

<sup>130</sup> Como Lévinas dirá, o sujeito é um *hóspede* (TI, p. 334) (*refém* (AE, p. 142) do *outro* – mais precisamente, enquanto *hóspede* ele é já *refém* do *outro*. Como *Ádieu* – à Emmanuel Lévinas sublinhará, Lévinas parte de um *pensamento do acolhimento* para o do *refém* (*otage*).

<sup>131</sup> cfr. Lévinas, AE, p. 142.

<sup>132</sup> cfr. Lévinas, «Paix et Proximité» in *Altérité et Transcendance*, p. 150.

<sup>133</sup> E. Lévinas, *Totalité et Infini*, p. 159-169.

<sup>134</sup> «le fondement de la conscience, est la justice et non pas inversement», Lévinas, «Dialogue sur le penser-à-l'autre» in *op.cit.*, p. 240.

outro que, *estrangeiro* ou *alteridade absoluta*, a solicita e a requer, a própria *ética*, constitui a “*subjectividade*” ou a “*humanidade*” do “*sujeito*”<sup>135</sup>. Este, antes mesmo de ser, já está votado ao *outro* – já está con-vocado pelo *outro* e, *ipso facto*, exilado em si e votado ao *outro*: «é já – *no dizer de Derrida* – convidado do outro ao acolher o outro em si»<sup>136</sup>. O que significa que a *hospitalidade imediata, incondicional e infinita*, a própria *paz*, para Lévinas, e gérmen de uma *cultura da paz ou ética*<sup>137</sup>, constitui a estrutura íntima do *sujeito ético*. A hostilidade, a guerra, a rejeição, a xenofobia, a inospitalidade, a intolerância, o racismo,... numa palavra, a violência em geral para com outrem vêm “depois” e já a pressupõem.

Véspera, inspiração remota e inquietude in-finita do filosófico e incondição<sup>138</sup> da “*subjectividade*”, a *ética, uma ética sem sistema ético*<sup>139</sup>, tem agora, na cena levinasiana, um carácter pré-original ou anárquico<sup>140</sup>, *meta-* ou *ultra-ético* que, notemo-lo, se confunde com o *limes* absoluto do filosófico e da *ipseidade*, e que Jacques Derrida assume por inteiro<sup>141</sup>: «sou absolutamente pela ultra-ética»<sup>142</sup>, diz. E acrescenta: «Diante de um pensamento como o de Lévinas, nunca tenho objecção. Estou pronto a subscrever tudo quanto ele diz.» «É – *confessa em Sur Parole* (1999) – um pensamento que me acompanhou durante toda a minha vida de adulto»<sup>143</sup>.

Derrida herda, subscreve ou *contra-assina*, pois, numa relação de fidelidade infiel, a *ética* pensada em termos *meta-éticos* por Emmanuel

<sup>135</sup> «C'est dans le face-à-face que j'essaie de saisir l'humain, le 'je' comme un 'pour l'autre'», Lévinas in Emmanuel Lévinas. *Qui êtes-vous ?*, p. 101.

<sup>136</sup> «déjà l'invité de l'autre en accueillant l'autre chez moi», J. Derrida, *Sur Parole*, p. 66.

<sup>137</sup> Distinguindo a cultura do saber, da técnica e das artes, uma cultura estritamente política, Lévinas apela a uma cultura como «percée de l'humain dans la barbarie de l'être»: «culture éthique où le visage d'autrui – celui de l'absolument autre – éveille dans l'identité du moi, l'incessible responsabilité pour l'autre homme et la dignité de l'élu», «L'idée de Culture» in *Entre-Nous*, p. 207.

<sup>138</sup> *Incondição* é a palavra, quase elevada a filosofema por Lévinas, para pensar e dar a pensar o *pathos* absoluto, des-constructivo da subjectividade do sujeito. Escreverá, por exemplo, em *Autrement qu'être...*: «Ici, on essaye de dire l'incondition du sujet laquelle n'a pas le statut d'un principe», p. 147.

<sup>139</sup> cfr. Lévinas in F. Poirié, op.cit., p. 135.

<sup>140</sup> cfr. AE, p. 8.

<sup>141</sup> «On pourra me dire, et j'accepterais très bien l'objection: l'éthique dont vous parlez n'est pas l'éthique, et c'est depuis une sorte d'ultra-éthique que vous suspectez en quelque sorte le concept courant d'éthique.», Derrida, «Débats» in op.cit., p. 71.

<sup>142</sup> «l'ultra-éthique, je suis pour», ibid, p. 74.

<sup>143</sup> «C'est une pensée qui m'a accompagné toute ma vie d'adulte», Derrida, *Sur parole*, ed. l'aube, p. 64.

Lévinas, isto é, (e utilizando a distinção deste relativamente ao *criticismo*, de acordo com a qual este não seria uma nova racionalidade mas [apenas] uma racionalidade nova), não como uma *ética nova*, mas como uma *nova ética*: mais antiga do que toda e qualquer norma e do que qualquer lei positiva, mais antiga do que aquilo que, convencionalmente e em geral, se chama *ética* entendida como um conjunto de normas, regras e leis gerais, a *ética* é “ainda” agora o modo de o “sujeito” morar, em si e no mundo com os outros, sem dúvida, mas a partir da sua *relação arquioriginária, não ao anonimato do ser, mas ao outro, à vinda*, de todo incalculável e surpreendente, do *outro*. Uma *relação de acolhimento, de sujeição, e de hiper-responsabilização*. É uma tal *relação* que “é” e ergue agora o seu *morar*, o seu *de-morar-se*<sup>144</sup> no mundo *com* os outros: um *com*, observe-se, que não é pensado, como acontece nomeadamente com o *mit-Da-sein* de Heidegger, a partir de sua prévia *relação ao ser* e, portanto, a partir da sua liberdade ou responsabilidade, mas a partir do *apelo pré-originário do outro*, que é primeiro. A partir da sua con-vocação pelo *outro* que é a sua lei. A lei de todas as suas leis. A lei do que vem em nome de uma *outra ética*. E mais, Derrida subscreve esta *ética* (assim) *re-inventada* como o acento e o ritmo próprio, in-finitamente desejável e impossível, da *desconstrução* que assim se revela originária e intrinsecamente *ética*.

Testemunha-o ainda, e por exemplo, o primado acordado pelo filósofo, nomeadamente na sua leitura da *Zusage* de Heidegger, ao «*sim*» pré-originário, à *aquiescência*, à *con-fiança (gage) dada ao outro*, numa palavra, ao *envio e endereçamento ao outro*, em detrimento da questão<sup>145</sup>. A *ética* como *gênese* e *tom* da *desconstrução* manifesta-se nesta *obrigação de ter de dizer «sim» ao outro*, ao que *vem* sem se fazer anunciar e convidar, antes mesmo de [lhe] dizer ou de [lhe] perguntar seja o que for. Uma tal *obrigação, a obrigação de quem vem a si a responder ao apelo do outro antes de si em si*, revela o *limite* absoluto que ritma o *tom* e o *idioma* próprios da *desconstrução* que, por isso, se pensa, veja-se «*Timpanizar – a filosofia*»<sup>146</sup>, como a “filosofia” no *limite* da filosofia:

<sup>144</sup> Para esta questão veja-se, sobretudo, J. Derrida, *Demeure*, Galilée, Paris, 1998. Mas também *O monolinguismo do outro*, Campo das Letras, Porto, 2001.

<sup>145</sup> «La question enveloppe en elle une affirmation, au moins le “oui”, l’affirmation sans autre contenu que l’autre, précisément, auquel une trace est adressée, fût-ce dans la nuit», J. Derrida, «Privilège» in *Du droit à la philosophie*, Galilée, Paris, 1990, p. 28.

Para a relação da desconstrução e do “sim” cfr. J. Derrida, *Éperons. Les styles de Nietzsche*, Flammarion, Paris, 1978; *Ulysse gramophone*, Galilée, Paris, 1986; *De l’esprit*, Galilée, Paris, 1987.

<sup>146</sup> cfr. J. Derrida, *Margens – da filosofia*, Res ed., Porto, p. 11-25.

«o pensamento deste “sim” antes da filosofia, antes mesmo da questão, antes da procura e da crítica – escreve Derrida –, não significa nenhuma renúncia à filosofia, aquilo que a pode seguir ou seguir-se. Ele *pode*, este pensamento, e pode mesmo pensar-se que ele *deve* justamente afetar. Ele pode uma vez que, no modo do dever e da dívida, já está *comprometido*, inscrito no espaço aberto e fechado por este *penhor* – ao outro dado, do outro recebido. Mas ele traça uma forma de limite estranho entre todas as determinações do filosófico e um pensamento desconstrutivo que está comprometido pela filosofia sem lhe pertencer, fiel a uma afirmação cuja responsabilidade o coloca *diante* da filosofia mas também sempre *antes* dela, portanto *aquém* ou *além* dela»<sup>147</sup>. *Antes, diante, na e além* da filosofia, um tal limite é o sopro da *desconstrução*. O seu *limite-limiar*. Um *limite-limiar* que, enquanto tal, só é possível como *impossível*. Um *impossível* que, diz Derrida, é a própria *experiência do possível*. Tal como a *desconstrução*, a *ética* em termos levinasianos, isto é, como *vinda e/ou acolhimento do outro absoluto*, só é *possível como impossível*. Noutros termos: é eminentemente contraditória, paradoxal ou aporética. Nisso reside a sua dificuldade, incondicionalidade e intempetividade. Liminarmente: a *ética* como *prima philosophia* só é possível como *desconstrução*, isto é, como *impossível*: a *desconstrução*, *in-finita re-invenção* e de si<sup>148</sup> e do filosófico, é o cultivo desta impossibilidade. A impossibilidade da *ética* é o que a *desconstrução* cultiva e onde ela se cultiva: «a *desconstrução* mais rigorosa – diz «*Psyché. Invention de l'autre*» – nunca se apresentou [...] como qualquer coisa de possível. Direi que ela não perde nada em dizer-se impossível, e aqueles que, demasiado rapidamente, com isso se regozijarem não perdem nada em esperar. O perigo para uma tarefa da *desconstrução*, seria antes a *possibilidade*, e o tornar-se um conjunto disponível de processos regulados, de práticas metódicas, de caminhos acessíveis. O interesse da *desconstrução*, da sua força e do seu desejo, se

---

<sup>147</sup> «La pensée de ce “oui” avant la philosophie, avant même la question, avant la recherche et la critique, ne signifie aucun renoncement à la philosophie, à ce qui peut la suivre ou s’ensuivre. Elle *peut*, cette pensée, et on peut même penser qu’elle *doit* justement y engager. Elle le peut dès lors que, sous la forme du devoir ou de la dette, elle se trouve déjà *engagée*, inscrite dans l’espace ouvert et fermé par ce *gage* – à l’autre donné, de l’autre reçu. Mais elle trace une forme de limite étrange entre toutes les déterminations du philosophique et une pensée déconstructrice qui est engagée par la philosophie sans lui appartenir, fidèle à une affirmation dont la responsabilité la place *devant* la philosophie mais aussi toujours *avant* elle, donc en deçà ou au-delà d’elle», J. Derrida, «Privilège» in op.cit., p. 28.

<sup>148</sup> «La déconstruction est inventive ou elle n’est pas», Derrida, «Psyché. Invention de l’autre» in op.cit., p. 35.

ela os tiver, é uma certa experiência do impossível: isto é, [...] *do outro*, a experiência do outro como invenção do impossível, noutros termos, como a única invenção possível»<sup>149</sup>. Sublinhemos: a *desconstrução é uma experiência do impossível*, isto é, do *secreto*<sup>150</sup>, do *outro* ou da *différance*. Ela é um “saber” dizer “sim, vem” e um responder ao “vem”<sup>151</sup> do *outro*<sup>152</sup>. Ou seja, ela é *acolhimento imediato, incondicional e infinito do outro*. Um *acolhimento experienciado*, isto é, *sofrido*. Isto é, *ditado pelo outro*, como a cena magnífica de «Envois», em *La Carte Postale*, o testemunha<sup>153</sup>. A *desconstrução é originária ou imediata, incondicional e impossivelmente ética*.

Limite ou fundamento abissal do filosófico (do filosófico declinado, como homo-hegemonicamente o foi, em termos onto-fenomenológicos), na sua matinalidade, a *desconstrução*, esta atitude de vigília insone, esta sentinela de uma certa desordem, confunde-se com a *meta-* ou *ultra-ética* – uma *ética da hospitalidade*. Uma *ética como hospitalidade*. Uma *ética da/como hospitalidade* e/ou da *responsabilidade*, a própria *justiça*, que é precisamente esta *abertura imediata e incondicional à iminência da vinda do outro absoluto (tout autre)* – também designada por Derrida *messiânico*

<sup>149</sup> «la déconstruction la plus rigoureuse ne s'est jamais présentée [...] comme quelque chose de possible. Je dirais qu'elle ne perd rien à s'avouer impossible, et ceux qui s'en réjouiraient trop vite ne perdent rien pour attendre. Le danger pour un tâche de déconstruction, ce serait plutôt la possibilité, et de devenir un ensemble disponible de procédures réglées, de pratiques méthodiques, de chemins accessibles. L'intérêt de la déconstruction, de sa force et de son désir si elle en a, c'est une certaine expérience de l'impossible : c'est-à-dire, [...] de l'autre, l'expérience de l'autre comme invention de l'impossible, en d'autres termes comme la seule invention possible», Derrida, «Psyché. Invention de l'autre» in op. cit., p. 27.

<sup>150</sup> «Par “secret”, mot d'origine latine qui dit d'abord la séparation, la dissociation,», J. Derrida, «Autrui est secret parce qu'il esta autre», p. 21.

<sup>151</sup> Lembremos, a este respeito, os textos escritos entre 1975-1979 e reunidos em *Parages*, (Galilé, Paris, 1986), destacando, porém, «Pas», 1976, que começa justamente por “Viens” e termina por “oui, oui”.

<sup>152</sup> cfr. J. Derrida, *ibid.*, p. 53-54.

<sup>153</sup> Depois de dizer que «nous sommes demandé l'impossible, comme l'impossible, tous les deux» (p. 12), o signatário confessa : «j'apostrophe. C'est aussi un genre qu'on peut se donner, l'apostrophe. Un genre et un ton. Le mot – apostrophe – il dit la parole adressée à l'unique, l'interpellation, [...] mais le mot dit aussi l'adresse à détourner», «Envois» in *La carte postale*, p. 8. E, articulando esta *impossibilidade da dual relação ética e da destinação* (por isso *destinerrance*) com o *desastre originário*, acrescenta : «voudrais ne m'adresser, tout droit, directement, sans courrier, qu'à toi mais je n'y arrive pas et c'est le fond du malheur. Une tragédie, mon amour, de la destination», op. cit., p. 27.

ou *messianicidade sem messianismo*<sup>154</sup>. É nestes termos que dizemos que o sentido da *ética levinasiana* e da *desconstrução* são, num primeiro momento, o mesmo: o mesmo como *exposição à vinda traumática ou sofrida, surpreendente, aleatória e inventiva do outro*<sup>155</sup>. A *desconstrução* é então originária ou imediata, intrínseca e incondicionalmente *ética*, se por *ética* se entender esta *relação quase*<sup>156</sup> *dual e dissimétrica de hospitalidade imediata, infinita e incondicional dada ao outro absoluto: o visitante inesperado*<sup>157</sup> ou *rostro*<sup>158</sup> em Lévinas, o *novo recém-chegado (l'arrivant absolu)* em Derrida; a saber, *aquele que, alteridade absoluta (tout autre), chega ou vem sem horizonte – de surpresa, sem ser esperado, sem se anunciar e sem se deixar calcular: «O que é o recém-chegado que faz chegar e acontecer um evento? pergunta Derrida, que confessa: Agarrei-me recentemente a esta palavra, o recém-chegado (l'arrivant), como se a sua estranheza acabasse de me chegar numa língua onde, no entanto, escuto desde há muito uma palavra muito familiar. O novo recém-chegado: este nome pode designar, claro, a neutralidade do que chega, mas também a singularidade de quem chega, aquele ou aquela que chega, chegando aí onde não se o esperava, aí onde se o esperava sem o esperar, sem estar à espera, sem saber o quê ou quem esperar, o que ou quem eu espero – e é a própria hospitalidade, a hospitalidade ao acontecimento»*<sup>159</sup>.

<sup>154</sup> «Le messianique, ou la messianicité sans messianisme. Ce serait l'ouverture à l'avenir ou à la venue de l'autre *comme* avènement de la justice, mais sans horizon d'attente et sans préfiguration prophétique», «Foi et Savoir», p. 27.

<sup>155</sup> Em nota de rodapé, Derrida precisa: «La venue aléatoire du tout autre, au-delà de l'incalculable comme calcul encore possible, au-delà de l'ordre même du calcul, voilà la "vraie" invention, qui n'est plus invention de la vérité et ne peut advenir que pour un être fini: la *chance* même de la finitude. Elle n'invente et ne s'apparaît que depuis ce qui échoit ainsi.», *ibid.*, p. 59.

<sup>156</sup> Um *quase-dual* que diz a *dificuldade* ou a *impossibilidade da ética*, *cfr. De l'hospitalité*, p. 85.

<sup>157</sup> Para a questão da *visitação* no âmbito do pensamento de Lévinas, ver sobretudo «La trace de l'autre» e «Énigme et Phénomène» in *En déouvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, respectivamente p. 195 ss e p. 203 ss.

<sup>158</sup> «Le visage est, par lui-même, visitation et transcendence», Lévinas, «La trace» in *Humanisme de l'autre homme*, p. 63.

<sup>159</sup> «Qu'est-ce que l'arrivant qui fait arriver un événement? Je me suis épris récemment de ce mot, l'arrivant, comme si son étrangeté venait de m'arriver dans une langue où pourtant j'y entends depuis longtemps un mot très familier. *Le nouvel arrivant*: ce nom peut désigner, certes, la neutralité de *ce qui* arrive, mais aussi la singularité de *qui* arrive, celui ou celle qui vient, advenant là où on ne l'attendait pas, là où on l'attendait sans l'attendre, sans s'y attendre, sans savoir quoi ou qui attendre, ce que ou qui j'attends – et c'est l'hospitalité même, l'hospitalité à l'événement», J. Derrida, «Faxitexture» in *Noise*, 18/19, Paris, Maeght éditeur, 1994, p. 8.

A *eticidade da desconstrução* reside pois, num primeiro momento, neste *acolhimento puro, imediato, absoluto ou incondicional* daquilo que, demarcando-se já do cosmopolitismo, das insuficiências do cosmopolitismo, o filósofo designa por *novo recém-chegado* («Faxitexture»), por *recém-chegado anónimo* (*De l'hospitalité*) ou por *visitante inesperado* («Une hospitalité à l'infini»): «não há hospitalidade pura – *advertit ai Derrida* – senão aí onde eu acolho, não o convidado, mas o visitante inesperado, aquele que me invade, de uma certa maneira, que chega a minha casa quando, no fundo, eu não estava preparado para isso. É eu devo fazer tudo o que é preciso para me adaptar a ele, transformar a minha casa-própria (*chez-moi*), deixar a minha casa-própria transformar-se para que este visitante inesperado possa nela instalar-se, por mais ameaçador que isso pareça»<sup>160</sup>. O *visitante inesperado* ou *anónimo*, aquele que chega a partir de si, da sua estranheza ou secretismo, sem se anunciar e sem ser convidado, isto é, aquele que, de rompante, chega sem horizonte<sup>161</sup>, porque o horizonte é sempre o *meu próprio* horizonte, é sempre o horizonte de um 'eu', de um *mesmo* ou de um *próprio*, um tal *visitante*, que solicita e o *acolhimento* e o *respeito imediatos e incondicionais*, é sinónimo de *alteridade absoluta* – irredutível, incalculável ou infinita<sup>162</sup>.

<sup>160</sup> «Il n'y a hospitalité pure que là où j'accueille, non pas l'invité, mais le visiteur inattendu, celui qui m'envahit d'une certaine manière, qui vient chez moi alors que je n'y étais pas préparé. Et je dois faire tout ce qu'il faut pour m'adapter à lui, transformer mon chez-moi, laisser mon chez-moi se transformer pour que ce visiteur inattendu puisse s'y installer, s'y menaçant que cela paraisse», J. Derrida, «Une hospitalité à l'Infini» in colectivo, *Manifeste pour l'hospitalité*, ed. Paroles d'aube, Paris, 1999, p. 103.

<sup>161</sup> «La venue de l'autre ne peut surgir comme un événement singulier que là où aucune anticipation ne *voit venir*, là où l'autre et la mort – et le mal radical – peuvent surprendre à tout instant.», J. Derrida, «Foi et Savoir», p. 66.

Nesta crítica do horizonte [e portanto da pré-compreensão, da previsão, da antecipação, da fusão-horizôntica, ...] se anuncia o distanciamento crítico da desconstrução derridiana do registo onto-fenomenológico da filosofia (Husserl-Heidegger). O registo ético ou justo da desconstrução [o registo da surpresa, da vinda, do aleatório, da urgência, do outro em suma] interdita a ideia de horizonte, que é sempre horizonte do Mesmo e/ou do sentido: «s'il y a de l'arrivant autre, absolument autre, il faut qu'il crève cet horizon, qu'il n'y ait plus d'horizon; ou plutôt que cet horizon, avant même de *se laisser traverser*, soit traversé, passivement, par du tout autre. Voilà ce qu'exigerait [...] la surprise de l'arrivant absolu», Derrida, «Fidélité à plus d'un» in *cahier Intersignes*, 13, automne, 1998, p. 246.

<sup>162</sup> «Infini [...] marque simplement le fait que l'autre, qui n'est pas infini, est néanmoins infiniment autre. L'autre est irrédutiblement autre, l'altérité n'est pas mesurable: l'autre est tout autre», J. Derrida a M. Wieviorka, «Accueil, éthique, droit et politique» in *Manifeste pour l'hospitalité*, p. 148.

O que significa que, tal como o *rosto* em Lévinas, ele se subtrai à fenomenalidade que hetero-afecta ou interrompe: é *absolutamente secreto*: «Outrem é secreto porque – *justifica Derrida* – é outro. Eu sou secreto, estou no segredo como outro qualquer. Uma singularidade é por essência secreta»<sup>163</sup>. E *absolutamente secreto*, *outrem* não é nunca, *de todo*, apropriável ou aproximável – domesticável, isto é, redutível ao meu saber dele, à minha compreensão, representação anamnésica, imagem ou ideia dele. O *segredo*<sup>164</sup>, o *idioma*, o *espectro*<sup>165</sup> e a *morte* marcam justamente, na obra derridiana, esta *alteridade absoluta*, própria da *singularidade* (única) que se furta à *apropriação* e à *assimilação* – ao tocar, ao ver, ao dizer e ao saber, e que *é preciso bem acolher*<sup>166</sup> ou *justa* ou *incondicionalmente respeitar*: «a fidelidade incondicional – *precisa Derrida, precisando o absoluto ou o secretismo da alteridade de outrem* – marca-se na morte, ou na ausência radical do amigo, aí onde o outro não pode mais responder por ele, nem diante de nós, e menos ainda trocar, marcar qualquer reconhecimento, dar de volta»<sup>167</sup>. A *ética da hospitalidade, como hospitalidade, acolhe* ou *vê tocantemente vir* [*«quand nos yeux se touchent, fait-il jour ou fait-il nuit?»*] pergunta Derrida<sup>168</sup> um *estranho*, um *outro absoluto, infinito e secreto*, cuja vinda é já, ao mesmo tempo e paradoxalmente, uma *ida* – *um desaparecimento*: *vê-lo vir é já dizer-lhe adeus. Vê-lo vir é já chorar a sua partida* – subreptício modo de dizer,

<sup>163</sup> «Autrui est secret parce qu'il est autre. Je suis secret, je suis au secret comme un autre. Une singularité est par essence au secret», J. Derrida, «Autrui est secret parce qu'il est autre» in op. cit., p. 21.

<sup>164</sup> «'secret', mot d'origine latine qui dit d'abord – *lembra Derrida* – la séparation, la dissociation», J. Derrida, «Autre est secret parce qu'il est autre» in op. cit., p. 21.

<sup>165</sup> «hospitalité sans réserve, salut de bienvenue d'avance accordé à la surprise absolue de l'arrivant auquel on ne demandera aucune puissance d'accueil (famille, Etat, nation, territoire, sol ou sang, langue, culture en général, humanité même), juste ouverture qui renonce à tout droit de propriété, à tout droit en général, ouverture messianique à ce qui vient, c'est-à-dire à l'événement qu'on ne saurait attendre comme tel, ni donc reconnaître d'avance, à l'événement comme l'étranger même, à celle ou celui pour qui on doit laisser une place vide, toujours, en mémoire de l'espérance – et c'est le lieu même de la spectralité», Derrida, *Spectres de Marx*, Galilée, p. 111.

<sup>166</sup> cfr. J. Derrida, «'Il faut bien manger' ou le calcul du sujet» in *Points de Suspension*, p. 269-301.

<sup>167</sup> «la fidélité incondicionelle se marque à la mort, ou à l'absence radicale de l'amí, là où l'autre ne peut plus répondre de lui, ni devant nous, et encore moins échanger, marquer quelque reconnaissance, faire retour », Derrida, «Autrui est secret parce qu'il est autre » in op.cit., p. 19.

<sup>168</sup> Veja-se *Véus... à vela* (Quarteto, Coimbra, 2001) e *Le toucher* – Jean-Luc Nancy, (Galilée, Paris, 2000), p. 11.

para além da indecifrável *estranheza* de *outrem*, que determina a sua *ex-apropriação*, que a essência dos olhos e do olhar é, não o ver, mas o *vêu de lágrimas*. Este significa a *suspensão do olhar*, a sua *epoché*, o seu *luto* e, portanto, a interrupção da fenomenalidade como, por excelência, *Mémoires d'aveugle* <sup>169</sup> o referem: «o outro – diz também «Fidélité à plus d'un» – não se apresenta, ausenta-se aí mesmo e mesmo quando se apresenta: é um desaparecido. Quando o vejo vir, estou já em vias de chorar a sua ausência, de deplorar-desejar-apreender a sua partida, eis-me já em vias de lhe dizer 'adeus'» <sup>170</sup>. E só quando *ver vir* o outro é já *dizer-lhe adeus* se o *acolhe justa* ou *incondicionalmente* – *antes e para além* do saber e do ver. *Antes e para além* das normas e das leis – das leis da hospitalidade, do dever e do direito de hospitalidade inerentes ao espaço da polis. Antes portanto, e diferentemente, da sua *assimilação* numa determinada comunidade. Na sua iminência, o *outro absoluto* é absolutamente *a-nomos*: «na hospitalidade sem condição, – explica «Une hospitalité à l'infini» – o hóspede que recebe deveria, em princípio, receber antes mesmo de saber o que quer que seja do hóspede que ele acolhe. O acolhimento puro consiste não apenas em não saber ou em fazer como se não soubéssemos, mas em evitar toda a questão a respeito da identidade do outro, o seu desejo, as suas regras, a sua língua, as suas capacidades de trabalho, de inserção, de adaptação...» <sup>171</sup>. *Acolher o outro*, é pois *acolhê-lo imediata e incondicionalmente* – *sem condição e sem questão*. Sem

<sup>169</sup> «si les larmes viennent aux yeux, si alors elles peuvent aussi voiler la vue, peut-être révèlent-elles [...] une essence de l'oeil, en tous cas de l'oeil des hommes [...]. Au fond, au fond de l'oeil, celui-ci ne serait pas destiné à voir mais à pleurer. Au moment même où elles voilent la vue, les larmes dévoileraient le propre de l'oeil. Au fond, au fond de l'oeil, celui-ci ne serait pas destiné à voir mais à pleurer. Au moment même où elles voilent la vue, les larmes dévoileraient le propre de l'oeil. Ce qu'elles font jaillir hors de l'oubli où le regard la garde en réserve, ce ne serait rien de moins que l'aletheia, la vérité des yeux dont elles révéleraient ainsi la destination suprême: avoir en vue l'imploration plutôt que la vision, adresser la prière, l'amour, la joie, la tristesse plutôt que le regard», J. Derrida, *Mémoires d'aveugle*, p. 125.

<sup>170</sup> «l'autre ne se présente pas, il s'absente là même et quand même il se présente: c'est un disparu. Quand je le vois venir, je suis déjà en train de pleurer son absence, de déplorer-désirer-appreñder son départ, me voilà déjà en train de lui dire 'adieu', J. Derrida, «Fidélité à plus d'un», p. 227.

<sup>171</sup> «Dans l'hospitalité sans condition, l'hôte qui reçoit devrait, en principe, recevoir avant même de savoir quoi que ce soit de l'hôte qu'il accueille. L'accueil pur consiste non seulement à ne pas savoir ou à faire comme si on ne savait pas mais à éviter toute question au sujet de l'identité de l'autre, son désir, ses règles, sa langue, ses capacités de travail, d'insertion, d'adaptation...», J. Derrida, «Une hospitalité à l'infini» in op.cit., p. 98.

palavras <sup>172</sup>! O que quer dizer que o *outro incondicionalmente acolhido*, isto é, antes e para além do próprio *dever ético* [Derrida faz uma subtil distinção entre *dever absoluto* e o tradicional *dever ético-moral*], do *direito* e do *dever de asilo* ou de *hospitalidade*, é sem nome e sem *identidade próprios*: não é [ainda] um “*sujeito*” – um “*sujeito moral*” ou um “*sujeito de direito*”. Um *cidadão*. É precisamente a sua *iminência* e o absoluto da sua *estranheza* que, segundo Derrida, distingue o *novo recém-chegado*, a saber, a figura sem figura do *outro absoluto*, do estrangeiro, do imigrante, do exilado, do deportado, do refugiado e do hóspede convidado. Diferentemente do *outro absoluto*, do *recém-chegado* inesperado que como que cai do céu <sup>173</sup> e nos bate à porta a partir de si, a partir da sua *ipseidade singular* ou *única*, estes pensam-se, definem-se, apresentam-se e pedem *hospitalidade* enquanto *cidadãos*, isto é, enquanto habitantes de um determinado ou de-limitado espaço, território ou Estado-nação, a que, por nascimento, pertencem. A subtil, imperceptível distinção entre *recém-chegado* e *estrangeiro* constitui o motivo central de «Question d'étranger: venue de l'étranger», onde Derrida demonstra que a *questão do estrangeiro* é uma *questão de estrangeiro* – uma *questão vinda de fora*, do estrangeiro, de outro lugar, que vem questionar <sup>174</sup> (como o *terceiro* em Lévinas) ou contestar a magistralidade do mestre, do dono ou do senhor da casa ou do lugar. Que vem justamente contestar o lugar do lugar e do ter lugar. Também *Aporias* (1996) o refere explicitamente: «o que poderíamos chamar aqui o recém-chegado, e o mais recém-chegado de entre os recém-chegados, o recém-chegado por excelência, é isso, aquele ou aquela que, ao chegar, não passa um limiar que separaria dois lugares identificáveis, o próprio e o estrangeiro, o próprio de um e o próprio do outro, como se diria que o cidadão de tal país identificável passa a fron-

<sup>172</sup> «je me demande souvent si l'hospitalité est du côté du silence ou de la parole [...] Aussi la question est de savoir si l'hospitalité exige une parole ou, au contraire, un certain silence.», J. Derrida, «Une hospitalité à l'infini» in op.cit., p. 101.

<sup>173</sup> Como nota Derrida, «L'expérience de la pure hospitalité, si elle existe [...] doit partir de rien. On ne doit rien présupposer de connu, de déterminable ; aucun contrat n'est imposé pour que l'événement pur de l'accueil de l'autre soit possible», Derrida, «Responsabilité et Hospitalité» in *Manifeste pour l'hospitalité*, p. 112. E em *De quoi demain...* o filósofo refere: «Il n'y a pas plus d' horizon pour l'autre que pour la mort. L'autre qui fonde sur moi ne se présente pas nécessairement devant moi à l'horizontale, il peut me tomber dessus, verticalement (non pas du Très-Haut, mais de si haut!) ou me surprendre en venant dans mon dos, par derrière ou par dessous, du sous-sol de mon passer, et de telle sorte que je ne voie pas venir, voire que je ne le voie jamais, devant me contenter parfois de le sentir ou de l'entendre. À peine.», p. 91.

<sup>174</sup> J. Derrida, «Question d'étranger: venue d'étranger» in *De l'hospitalité*, p. 13.

teira de outro país, como um viajante, um emigrado ou um exilado político, um deportado ou um refugiado, um trabalhador imigrado, um estudante ou um investigador, um diplomata ou um turista. São todos recém-chegados mas num país que já se determina e de que o habitante se sabe ou se crê em sua casa [...]. Não, eu falo do recém-chegado absoluto que nem sequer é um hóspede (*guest*). Ele surpreende suficientemente o hóspede que nem é ainda um hóspede (*host*) ou um poder convidante para pôr em questão, até anular ou indeterminar, todos os signos distintivos de uma identidade prévia, a começar pela própria fronteira que delimitava uma casa-própria legítima e asseguraria as filiações, os nomes e a língua, as nações, as famílias e as genealogias»<sup>175</sup>. Da Grécia (*xenos-xenia*) ao horizonte que faz a trama dos nossos dias, passando por Hegel, o estrangeiro, o *cidadão-estrangeiro* pensa-se a partir do campo circunscrito do *ethos*, do *habitat*, da *Sittlichkeit* ou da *moralidade objectiva*, nomeadamente nas três instâncias determinadas pelo direito e pela filosofia do direito de Hegel: a família, a sociedade burguesa ou civil e o Estado<sup>176</sup>. Diferentemente do *estrangeiro*, que o é portanto sempre a partir de um lugar de-limitado – a partir de uma *ipseidade* ou de um *eu próprio*, de uma família, uma cidade, um Estado, um direito<sup>177</sup>, uma nação, uma língua<sup>178</sup> e, portanto, de uma cultura –, e que é também acolhido pelo direito de

<sup>175</sup> «Ce que nous pourrions appeler ici l'arrivant, et le plus arrivant parmi les arrivants, l'arrivant par excellence, c'est cela, celui-là ou celle-là même qui, en arrivant, ne passe pas un seuil qui séparerait deux lieux identifiables, le propre et l'étranger, le propre de l'un et le propre de l'autre, comme on dirait que le citoyen de tel pays identifiable passe la frontière d'un autre pays, tel un voyageur, un émigré ou un exilé politique, un déporté ou un réfugié, un travailleur immigré, un étudiant ou un chercheur, un diplomate ou un touriste. Ce sont bien là des arrivants mais en un pays qui déjà se détermine et dont l'habitant se tait ou se croit chez lui. [...] Non, je parle de l'arrivant absolu qui n'est même pas un hôte (*guest*). Il surprend assez l'hôte qui n'est pas encore un hôte (*host*) ou une puissance invitante pour remettre en question, jusqu'à les annihiler ou les indéterminer, tous les signes distinctifs d'une identité préalable, à commencer par la frontière même qui délimitait un chez-soi légitime et assurait les filiations, les noms et la langue, les nations, les familles et les généalogies », J. Derrida, *Apories*, p. 66-67.

<sup>176</sup> cfr. J. Derrida, *De l'hospitalité*, p. 43-44.

<sup>177</sup> *De l'hospitalité*, que faz notar as diferenças subtis entre o *estrangeiro* e o *outro absoluto*, di-lo explicitamente: «l'étranger est d'abord étranger à la langue du droit dans laquelle est formulé le devoir d'hospitalité, le droit d'asile, ses limites, ses normes, sa police, etc. Il doit demander l'hospitalité dans une langue qui par définition n'est pas la sienne, celle que lui impose le maître de maison, l'hôte, le roi, le seigneur, le pouvoir, la nation, l'État, le père, etc.», p. 21.

<sup>178</sup> «l'étranger est d'abord étranger à la langue du droit», «Question d'étranger: venue de l'étranger» in op. cit., p. 21.

um determinado lugar, pelo *direito* que faz esse lugar, o *recém-chegado* “é” e é acolhido a partir de si próprio enquanto *alteridade absoluta* ou *secreta*. *Infinita*. *Irredutível*. *Incalculável*. *Indecidível*. E o *acolhimento* da sua estranheza, a *abertura* ao inesperado da sua *vinda* é, para Derrida, a *ética da/como hospitalidade*. A própria *desconstrução* como *vinda* ou *rastro* da *différance*. A *desconstrução* ou o pensamento que pensa e se pensa «sob o ditado – do outro que lhe permanece absolutamente invisível, inacessível, intocável.»<sup>179</sup> O *acolhimento incondicional* de uma tal alteridade põe em cena aquilo que o filósofo designa por (A) *Lei da hospitalidade*. Uma lei que mais não é do que o próprio *imperativo meta-ético*: aquele que, na urgência e, portanto, na precipitação, sem saber, dita uma *hospitalidade pura, absoluta, justa, imediata, in-finita e incondicional*, a saber, aquela que, não relevando mais do político (*polis*) e, portanto, do estatal, aquela que, não relevando, em suma, de nenhuma instância de soberania, dita e determina o *dever absoluto* de *acolher*, já, aqui e agora, na urgência do tempo, *sem condição e sem questão*, o *outro* como *outro absoluto*<sup>180</sup>. E mais, e o que é já uma complicação suplementar que faz tremer – *que faz tremer*, isto é, que *impossibilita como tal* – a dualidade da relação na qual, no absoluto da sua alteridade, o *outro* é acolhido: *qualquer um* ou *qualquer uma*. *Qualquer um* ou *qualquer uma* porque, como Derrida dirá, numa homónima intraduzível, «*tout autre est tout autre*»: o *outro absoluto*, isto é, aquele que vem e que é preciso *bem acolher*, aquele cujo *acolhimento* desenha a cena ética, *é absolutamente outro e todo e qualquer outro é* (também) *absolutamente outro*. De *l'hospitalité* di-lo assim: «a hospitalidade absoluta exige que eu abra o meu próprio (*chez-moi*) e que dê não apenas ao estrangeiro (provido de um nome de família, de um estatuto social de estrangeiro, etc.), mas ao outro absoluto, desconhecido, anónimo, e que eu lhe dê lugar, que o deixe vir, que o deixe chegar, e ter lugar no lugar que lhe ofereço, sem lhe pedir nem reciprocidade (a entrada num pacto) nem mesmo o seu nome.»<sup>181</sup>. Ou seja e em suma, *A Lei da hospitalidade* ordena o *acolhimento imediato e incondicional* do *outro* como *outro absoluto* e, no seu rastro, de todo e

<sup>179</sup> «sous la dicté – de l'autre qui lui reste absolument invisible, inaccessible, intouchable.», J. Derrida, «Envois», p. 55.

<sup>180</sup> «L'autre est irréductiblement autre, l'altérité n'est pas mesurable: l'autre est tout autre», Derrida, «Débat: une hospitalité sans condition» in op. cit., p. 148.

<sup>181</sup> «l'hospitalité absolue exige que j'ouvre mon chez-moi et que je donne non seulement à l'étranger (pourvu d'un nom de famille, d'un statut social d'étranger, etc.) mais à l'autre absolu, inconnu, anonyme, et que je lui *donne lieu*, que je le laisse venir, que je le laisse arriver, et avoir lieu dans le lieu que je lui offre, sans lui demander ni réciprocité (l'entrée dans un pacte) ni même son nom.», J. Derrida, *De l'hospitalité*, p. 29.

qualquer outro sem lhes ditar qualquer integração, assimilação, apropriação. E é este acolhimento de todo e qualquer outro no acolhimento do outro absoluto que constitui e a possibilidade e a impossibilidade da ética – a sua *im-possibilidade*, a mesma que marca o ritmo da *desconstrução*.

Por outro lado, se ditada pel' *A Lei da hospitalidade*, a *ética da hospitalidade* acolhe o *novíssimo recém-chegado* na figura sem figura do *outro absoluto (tout autre)*, importa notar ainda aqui que a *relação* que um tal acolhimento põe em cena, a própria *ética/desconstrução*, é, ela própria, uma *relação in-finita*: infinitamente finita e impossível. Uma *relação* quase dual entre *separados* ou singulares alheia à mediação "ontológica" – uma *relação de interrupção* e de *contaminação* que, enquanto tal, dá a pensar, a re-pensar a própria mediação. Uma *relação* que, na linha de Maurice Blanchot e de E. Lévinas, Derrida também designa por *relação sem relação* ou impossível: «há uma mediação – refere em «*Débats*», – que não barra a passagem ao outro, ou ao outro absoluto, antes pelo contrário. A relação ao outro absoluto como tal é uma relação. A relação ao outro absoluto é uma relação. É uma relação, evidentemente, sem relação com qualquer outra relação, é a relação com alguém que, devido à sua alteridade e à sua transcendência, torna a relação impossível; é o paradoxo; é uma relação sem relação, dir-se-ia, à maneira de Blanchot. Para entrar em relação com o outro, é preciso que a relação seja uma relação de interrupção. E a interrupção, aqui, não interrompe a relação ao outro, abre a relação ao outro. Tudo depende então do modo como se determina a mediação em questão. Se se faz dela uma mediação de tipo hegeliano, apaziguamento, reconciliação, totalização, etc. coloca-se a questão do apagamento do outro na mediação, pela mediação. Mas podemos pensar uma outra experiência da mediação, na relação sem relação: sob esta mediação eu reconheceria o movimento da relação ao outro; é uma relação louca, uma relação sem relação, que compreende o outro como outro numa certa relação de incompreensão. Não é a ignorância, nem o obscurantismo, nem a demissão diante de nenhum desejo de inteligibilidade; mas é preciso que a um dado momento o outro permaneça como outro, e se ele é o outro ele é outro; nesse momento a relação ao outro como tal é também uma relação de interrupção.»<sup>182</sup> *A relação ao outro como tal*, isto é, salva-

<sup>182</sup> «il y a une médiation qui ne barre pas le passage à l'autre, ou au tout autre, au contraire. Le rapport au tout autre comme tel est un rapport. La relation au tout autre est une relation. C'est une relation, évidemment, sans rapport avec aucun autre rapport, c'est la relation avec quelqu'un qui, en raison de son altérité et de sa transcendance, rend la relation impossible; c'est le paradoxe; c'est un rapport sans rapport dirait-on, à la manière de Blanchot. Pour entrer en rapport avec l'autre, il faut que l'interruption soit possible; il faut que le rapport soit un rapport d'interruption. Et l'interruption, ici, n'interrompt pas

-guardado na sua *alteridade absoluta* é, na sua *rectidão (droiture)*<sup>183</sup>, uma *relação de interrupção* – uma *relação in-finita*. De *in-finita aproximação*. De *in-finito acolhimento*. Uma *relação* que justamente se alimenta da sua *interrupção*. Uma *interrupção* devida, por um lado, à *alteridade absoluta*, secreta, do *outro* que, separado e intangível<sup>184</sup>, nunca se dá à manifestação, à representação, à assimilação ou à compreensão – ele apenas *vem a partir*: «estar em relação com o outro como outro, não é – pergunta Derrida –, na separação ou na interrupção, gostar do outro, tender, debruçar-se para ele, aí onde ele não pode mostrar-se senão não se mostrando? [...] Não se tem acesso ao aqui-agora do outro, [...] e é a condição da experiência do outro. Este não se apresenta *como outro*, senão a não se apresentar nunca como tal, outro como outro. Noutros termos, a sua maneira de se apresentar consiste em não se apresentar»<sup>185</sup>. Uma *interrupção* devida, por outro lado, ao elemento discursivo que põe a relação em relação e dá-retirando *acolhimento* ou *hospitalidade*. É que este elemento discursivo, o elemento da *universalidade* ou da *publicidade* é, ao mesmo tempo, a condição e de possibilidade e de impossibilidade da *relação ética* – da *ética da/como hospitalidade* ou da *desconstrução*. Vejamos em que termos e com que consequências.

---

le rapport à l'autre, elle ouvre le rapport à l'autre. Tout dépend alors de la manière dont on détermine la médiation en question. Si on fait une médiation de type hégélien, apaisement, réconciliation, totalisation, etc. la question se pose de l'effacement de l'autre dans la médiation, par la médiation. Mais on peut penser une autre expérience de la médiation, dans le rapport sans rapport: sous cette médiation je reconnaitrais le mouvement du rapport à l'autre; c'est un rapport fou, un rapport sans rapport, qui comprend l'autre comme autre dans un certain rapport d'incompréhension. Ce n'est pas l'ignorance, ni l'obscurantisme, ni la démission devant aucun désir d'intelligibilité: mais il faut qu'à un moment donné l'autre reste comme autre, et s'il est l'autre il est autre, à ce moment-là la relation à l'autre comme telle est aussi une relation d'interruption.», J. Derrida, «Débats» in op. cit., p. 82.

<sup>183</sup> Da *rectidão (droiture)* diz Lévinas que ela é «l'urgence d'une destination, menant à autrui et non pas un éternel retour sur soi» ou ainda «innocence sans naïveté. une droiture sans niaiserie, droiture absolue qui est aussi critique absolue de soi, lue dans les yeux de celui qui est le terme de cette droiture et dont le regard me met en question. Mouvement vers l'autre qui ne revient pas à son point d'origine comme y revient le divertissement incapable de transcendance. Mouvement par-delà le souci et plus fort que la mort. Droiture qui s'appelle *Temimouth*, essence de Jacob», Lévinas, «Deuxième Leçon» in *Quatre lectures talmudiques*, p. 105.

<sup>184</sup> Para esta questão, J. Derrida, *Le toucher – Jean-Luc Nancy*, Galilée, Paris, 2001.

<sup>185</sup> «Avoir rapport à l'autre comme autre, n'est-ce pas, dans la séparation ou dans l'interruption, tenir à l'autre, tendre, se tendre vers lui, là où il ne peut se montrer qu'en ne se montrant? [...] On n'a pas d'accès à l'ici-maintenant de l'autre [...] et c'est la

## 2.1. A hos-ti-pitalidade – o limite ou a pervertibilidade da ética da hospitalidade, possível como impossível

«Tu dois, donc tu ne peux pas»

J. Derrida <sup>186</sup>

Mas se, re-pensada e re-inventada na pegada de Heidegger e, sobretudo, de Lévinas, Derrida também pensa a *ética* como *hospitalidade pura*, isto é, *imediata, incondicional e infinita* <sup>187</sup>, e se nós advogamos que esta se confunde com a radicalidade da singularidade do tom e do ritmo da desconstrução, a verdade é que uma tal *ética*, uma *ética da/como hospitalidade*, não é pensada pelos dois filósofos, Lévinas e Derrida, nos mesmos termos. Se, e como antes dissemos, re-pensando (mas não é pensar sempre re-pensar? re-inventar?) a *ética*, Lévinas e Derrida pensam o mesmo, o mesmo como *vinda do outro e relação ao outro*, certo é que não pensam o mesmo da mesma maneira, como aliás, explicitamente, e depois de se ter dito, como antes vimos, pronto a subscrever tudo quanto Lévinas pensa, Derrida declara: «O que não quer dizer – diz – que eu pense a mesma coisa da mesma maneira; mas aí, – refere – as diferenças são muito difíceis de determinar: o que significa neste caso a diferença de idioma, de língua, de escrita? Lendo-o, tentei colocar um certo número de questões a Lévinas, quer se trate da sua relação com o *logos* grego, da sua estratégia, do seu pensamento da feminilidade por exemplo, mas o que aí se passa não é da ordem do desacordo ou da distância» <sup>188</sup>. E o filósofo acrescenta ainda: «tenho muitas vezes dificuldade em situar estes desvios de outro modo que como diferenças de “assinatura”, isto é, de escrita, de

---

condition de l'expérience de l'autre comme autre. Celui-ci ne se présente *comme autre* qu'à ne se jamais présenter comme tel, autre comme autre. Autrement dit, sa manière de se présenter consiste à ne pas se présenter», J. Derrida, «Fidélité à plus d'un» in op. cit., p. 226.

<sup>186</sup> J. Derrida in colectivo, *Les fins de l'homme*, p. 183.

<sup>187</sup> «Ces mots 'pur' et 'infini' – explica(-se) Derrida – traduisent l'inconditionnalité. [...] Ou bien l'hospitalité est inconditionnelle, est sans limite ou elle n'est pas», J. Derrida, «Accueil, éthique, droit et politique» in op. cit., p. 148.

<sup>188</sup> «Devant une pensée comme celle de Lévinas, je n'ai jamais d'objection. Je suis prêt à souscrire à tout ce qu'il dit. Ça ne veut pas dire que je pense la même chose de la même façon ; mais là les différences sont très difficiles à déterminer : que signifie dans ce cas-là la différence d'idiome, de langue, d'écriture ? J'ai essayé de poser un certain nombre de questions à Lévinas en le lisant, qu'il s'agisse de son rapport au *logos* grec, de sa stratégie, de sa pensée sur la féminité par exemple, mais ce qui se passe là n'est pas de l'ordre du désaccord ou de la distance», Derrida, «Débat» in colectivo, *Altérités*, p. 74.

idioma, de modo de fazer, de história, de inscrições ligadas ao biográfico, etc. Não são diferenças filosóficas»<sup>189</sup>. *Não são pois filosóficas, as diferenças* que existem entre Lévinas e Derrida quanto à *questão ética*. O que quer talvez dizer que, quanto a esta questão, eles pensam rigorosamente o mesmo: re-pensada, re-inventada e em in-finita re-invenção, a *ética é hospitalidade pura ou acolhimento imediato, incondicional e infinito do outro*. Não pensam, porém, o mesmo – nem o sem número de problemas que daí decorrem – da mesma maneira. As diferenças entre ambos são diferenças de estratégia ou, no dizer do próprio Derrida, diferenças de *assinatura*<sup>190</sup>. Isto é, são diferenças quanto ao modo de pensar o gesto pelo qual, singularmente, de cada vez, se *responde* à injunção prévia do *outro*. São *diferenças idiomáticas*, isto é, relativas à *inscrição do autobiográfico*. Mais precisamente, do *autobioheterotanográfico*.

Mas se lembrarmos que, no contexto gramatológico, o *idioma* é, como o *timbre*, o *estilo* e a *marc[h]a*, a divisão *obliterante do próprio*, a *ex-apropriação do próprio*<sup>191</sup>, percebemos que aqui se joga uma diferença fundamental quanto ao próprio gesto de pensar – de pensar a singular matinalidade da *ética* enquanto *limes* ou *fundação abissal* do filosófico. Uma diferença onde está em questão pensar, para além da própria questão da *origem*, a difícil e infinita relação do singular e do universal. Uma diferença que, a partir do privilégio singularmente outorgado ao singular, assumirá em Lévinas o traçado da *ambivalência*, da *ambiguidade* e da *contradição*<sup>192</sup>, e em Derrida o da *contaminação*, do *paradoxo*, da *antinomia* e da *aporia*<sup>193</sup>. É justamente *no modo de pensar a ética da hospitalidade, como hospitalidade*, que os filósofos se demarcam. É, mais precisamente, *no modo de pensar a possibilidade da própria ética*, assim repensada, que Derrida se demarca de Lévinas – ou no seu idioma próprio nos dá a pensar que, afinal, a *ética como dual relação ao outro* não é possível senão como *impossível*, ou dir-se-á, como *desconstrução* se esta se assume como um *pensamento do acontecimento* e da *im-possibilidade*.

<sup>189</sup> «j'ai souvent du mal à situer ces écarts autrement que comme des différences de 'signature', c'est-à-dire d'écriture, d'idiome, de manière de faire, d'histoire, d'inscriptions liées au bio-graphique, etc. Ce ne sont pas des différences philosophiques.», *ibid*, p. 75.

<sup>190</sup> Para esta questão, «Assinatura Evento Contexto» in *Margens da filosofia e Limited Inc.*, Galilée, Paris, 1990.

<sup>191</sup> cfr. J. Derrida, «Timpanizar – a filosofia» in *Margens – da filosofia*, p. 18.

<sup>192</sup> cfr. Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 199, 206, 208, 213.

<sup>193</sup> Do grego *aporos*, a *aporia* é «une certaine impossibilité comme non-viabilité, comme non-voie ou chemin barré: il s'agit de l'impossible ou de l'impraticable (*diaporeô* est, ici le mot d'Aristote, il signifie 'je suis dans l'embarras, je ne m'en sors pas, je ne peux rien faire)», Derrida, *Aporias*, p. 33.

A *ética só é possível como impossível* e esta impossibilidade alimenta a vigília, o tom, a *endurance* e a *chance* da *desconstrução*. A sua *impossibilidade*. Justamente para não redundar em mero moralismo, como também Lévinas não quer, em *ideologia ética*, num pensamento piedoso e edificante, a *ética apenas é possível como im-possível*. A *ética como hospitalidade*, a *ética da hospitalidade* apenas é possível como *hos[ti]pitalidade*. Tentemos justificar esta hipó-tese analisando o *limite da ética ou da hospitalidade absoluta*, a saber, a sua *imediate* e inevitável pervertibilidade.

O primeiro e mais imediato recorte do *limite da ética* como *limes* matinal do filosófico manifesta-se na problematização do sentido possível, aliás só *possível como im-possível*, da própria *alteridade absoluta*, da *transcendência ética do outro* que se trata de *imediate e incondicionalmente acolher*, e que Lévinas teve o mérito e a persistente ousadia de, numa radicalidade insuspeita e impensada<sup>194</sup>, ter sibilamente trazido para a cena filosófica. Uma problematização que é uma problematização da própria *ética* se ela é, como vimos, num primeiro momento o *acolhimento* ou a *vinda do outro absoluto*. E uma problematização que se revela imediatamente na manutenção levinasiana do filosofema *ética* para dar a significar um sentido completamente diferente daquele que, canonicamente, lhe era próprio. Porque razão, pergunta(-se) Derrida, empreendendo Lévinas a dura e admirável tarefa de *pensar diferentemente do ser*, de, mais precisamente, *pensar o antes e o diferentemente do ser* ou a *alteridade absoluta* como *ética*, assim levando a cabo uma desconstrução do sentido tradicional, helénico, da *ética* e dos fundamentos onto-fenomenológicos do pensar, continua ele a usar esta palavra, *ética*? Porque razão mantém ele esta palavra, consagrada pelo todo greco-latino da ocidentalidade filosófica como uma região do filosófico, para significar uma coisa completamente diferente? «creio que quando Lévinas fala de *ética* – diz Derrida – não direi que isso nada tem a ver com o que essa

<sup>194</sup> «C'est une très grande pensée de l'autre, que celle de Lévinas. – *Observa Derrida*. [...] Au nom d'une pensée de l'autre, c'est-à-dire de l'irréductibilité infinie de l'autre, Lévinas a essayé de repenser toute la tradition philosophique», J. Derrida, *Sur Parole*, p. 63-64.

Notamo-lo porque, como já «Timpanizar – a filosofia» advertira, «a filosofia atêve-se sempre a isso : a pensar o seu outro. O seu outro : o que a limita e aquilo que ela sup@era na sua essência, na sua definição, na sua produção», J. Derrida, *Margens – da filosofia*, p. 11. Agora, com Lévinas, a filosofia é confrontada com um *outro* que já não é mais *seu* – que não torna *seu*, que não *apropria*. Que *resiste*, justamente, ao seu poder apropriador. Domesticador. O *outro* será, com Lévinas, um *outro próximo* – nunca *próprio*.

palavra recobriu da Grécia à filosofia alemã do séc. XIX, a ética é completamente diferente; mas é, de facto, a mesma palavra, pelo que eu perguntaria a Lévinas: qual é a legitimidade do uso de palavras que se subtraem a todas estas determinações históricas. Suponho que a resposta de Lévinas seria esta: esta transformação semântica da palavra “ética” reconstitui ou restitui o que era a condição de possibilidade escondida, de certo modo dissimulada pelo pensamento grego ou alemão, da ética; e deste ponto de vista a sua recontextualização não é arbitrária. A partir deste argumento, – *confessa* – a palavra “ética” incomodar-me-ia bem menos»<sup>195</sup>. Ou seja, quanto à palavra *ética*, Lévinas leva a cabo aquilo que, no contexto gramatológico, se designa por *paleonímia* [e que põe em cena, quer a *cena da leitura*, quer a do *herdar* como a própria *cena ética*]: no seu questionamento do *logos* helénico, o filósofo retoma ou herda a palavra de origem grega, *ética*, mas esvazia-a do sentido que, aí, lhe era próprio e enxerta-lhe o do *kaddosh* hebraico, (*o separado* ou *santo*), assim a transfigurando semanticamente. Assim a reafirmando. Mas, *e tal é a questão*, que esta transformação tenha ainda de ter lugar no corpo grego da palavra, que o *ethos* grego seja ainda necessário para acolher e dizer o sentido do *kaddosh* hebraico esquecido, denegado ou recalcado no seu étimo, como Lévinas se esforçará por testemunhar, eis o que também não é indiferente para o propósito levinasiano de pensar uma *alteridade não contaminada pelo ser*<sup>196</sup>. É que é, como só pode ser, em grego – como reiteradamente<sup>197</sup>, aliás, o próprio Lévinas também o reconhece e, com fina ironia,

---

<sup>195</sup> «Je crois que quand Lévinas parle d'éthique – je ne dirais pas que cela n'a plus rien à voir avec ce que ce mot a recouvert de la Grèce à la philosophie allemande du XIX, l'éthique est tout autre; mais c'est le même mot, en effet, et c'est des questions que je poserais à Lévinas: quelle est la légitimité de l'usage de mots qu'on soustrait à toutes ces déterminations historiques? Je suppose que la réponse de Lévinas serait celle-ci: cette transformation sémantique du mot 'éthique' reconstitue ou restitue ce qui était la condition de possibilité cachée, dissimulée en quelque sorte par la pensée grecque ou allemande, de l'éthique; et de ce point de vue-là sa recontextualisation n'est pas arbitraire. A partir de cet argument-là, le mot "éthique" me gênerait beaucoup moins», Derrida, *Altérités*, p. 70-71.

<sup>196</sup> cfr. Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. X.

<sup>197</sup> Lembremos: «Je suis pour l'héritage grec. Il n'est pas au commencement, mais tout doit pouvoir être 'traduit' en grec. [...] Ce que j'appelle grec, c'est la manière de notre langue universitaire héritière de la Grèce. À l'Université – même à l'Université catholique et à l'Université hébraïque – on parle le grec même quand et si on ne connaît pas la différence entre alpha et bêta», Lévinas, «Violence du visage» in *Altérité et Transcendance*, p. 179-180.

Derrida <sup>198</sup> já em 1964 o denuncia no (seu) primeiro grande escrito <sup>199</sup> dedicado à obra de E. Lévinas, «Violence et Métaphysique» –, é em grego, dizíamos, que ele nos apela à *locomoção*, à *loco-comoção* <sup>200</sup>, à deslocação e inquietação do *logos* grego por sob a inspiração de «uma voz de fino silêncio» que vem da outra margem – a do outro, justamente, como refere o vertiginoso capítulo final, «Au dehors», de *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Nestes termos, se a *ética*, a *ética* como *meta-* ou *ultra-ética* se perfila como o *limite* ou a *véspera* e a *insónia* do filosófico <sup>201</sup>, como

<sup>198</sup> Denunciando o sonho de uma heterologia pura – um sonho que, diz, se esvai ao erguer do dia, isto é, da linguagem – Derrida escreve: «En grec, dans notre langue, dans une langue riche de toutes les alluvions de son histoire – et déjà notre question s'annonce – dans une langue s'accusant elle-même d'un pouvoir de séduction dont elle joue sans cesse, elle nous appelle à la dislocation du logos grec; à la dislocation de notre identité, et peut-être de l'identité en général; elle nous appelle à quitter le lieu grec, et peut-être le lieu en général, vers [...] l'autre du Grec», «Violence et Métaphysique» in *L'écriture et la différence*, p. 122. Pressuposta está a ideia de que a filosofia tem mais de uma raiz, mais de uma memória, como nomeadamente *Du droit à la philosophie du point de vue cosmopolitique* refere: «la philosophie n'a jamais été le déploiement responsable d'une unique assignation originaire liée à la langue unique ou au lieu d'un seul peuple. La philosophie n'a pas une seule mémoire. Sous son nom grec et dans sa mémoire européenne, elle a toujours été bâtarde, hybride, greffée, multilinéaire, polyglotte et il nous faut ajuster notre pratique de l'histoire de la philosophie, de l'histoire et de la philosophie, à cette réalité qui fut aussi une chance et qui reste plus que jamais une chance.», Unesco/Verdier, Paris, 1997, p. 33.

<sup>199</sup> Refira-se que este escrito é, por um lado, e muito justamente, por muitos (M. A. Lescourret, J. Rolland e A. Finkielkraut nomeadamente) tido como aquele que serviu para dar a conhecer o pensamento de Lévinas, o qual, como numa obra recente, Sebbah refere «eut du mal à se faire entendre parce qu'elle est d'une originalité inouïe. Cette pensée discrète fut une pensée absolument audacieuse: elle revendique de *trancher* sur la philosophie occidentale, sur toute la philosophie occidentale jusqu'à elle, sans rien abdicuer de la contrainte de rigueur de cette dernière», François-David Sebbah, *Lévinas. Ambiguïtés de l'altérité*, Les Belles Lettres, Paris, 2000, p. 9. Por outro, este escrito está na base da re-elaboração ou da precisão do pensamento de Lévinas que se expõe em *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*.

<sup>200</sup> *Locomoção*, *loco-comoção* no sentido em que, depois de dizer que a desconstrução é uma certa ideia da viagem, das letras ou da língua em viagem, Derrida precisa: «je suis tenté d'appeler *commotions* mes états de voyage – “avec”, “sans” ou pas, *cum et sine*, *without*. Voyager, c'est se livrer à la commotion: à cet ébranlement qui alors affecte l'être jusqu'à l'os, remet tout en jeu, tourne la tête et ne laisse aucune anticipation intacte. Après chaque commotion, il faut renaître et reprendre connaissance. Rien de plus effrayant, rien de plus désirable», J. Derrida in J. Derrida, C. Malabou, *La contre-allée*, p. 42.

<sup>201</sup> Veja-se Lévinas, «De l'utilité des insomnies» in *Les imprévus de l'Histoire*, p. 199-202, de onde destacamos: «Philosophie comme insomnie, comme éveil nouveau au sein

a origem anárquica e anacrónica do pensar<sup>202</sup> ou *prima philosophia*, e se um tal *limite* se propõe como *apelo* e *vinda do outro*, que é primeiro, e como *relação ao outro, hospitalidade, paz messiânica* ou *justiça*, dir-se-á então que o facto de um tal *limite* estar ainda obrigado a dizer-se, a traduzir-se e a pensar-se, como está, na linguagem da metafísica ocidental, a única que temos, a única que existe, não deixa de, por sua vez, constituir e sintomatizar o *limite, a dificuldade* ou a *impossibilidade* daquele mesmo *limite ético*. Assim como que um limite daquele limite.

Noutros termos: que Lévinas herde o filosofema grego, *ética*, para nele traduzir ou inscrever o sentido do *diferentemente do ser*, do *outro antes, para além e diferentemente do ser*, não deixa de denunciar o *limite* do seu próprio *limite* – o *limite* que a própria *excedência ética* pretende significar. É que um tal *limite*, uma tal *véspera* e *vigília*, para significar, tem de se instalar, inquietando-o, inspirando-o e excedendo-o, é certo, mas interrompendo-se, traíndo-se ou contrariando-se também a si próprio<sup>203</sup>, no seio do *logos* helénico. Uma *necessidade* que «Violence et Métaphysique» já sublinhava e denunciava<sup>204</sup>. Uma *necessidade*, a de a *transcendência da/ como alteridade* ter de se inscrever, traduzindo-se e, inevitavelmente, traíndo-se no *logos* que, denunciando a traição, a blasfémia, a contradição ou o perjúrio como a própria respiração do *ético*<sup>205</sup> ou do *justo*, porá em cena aquilo que em Derrida se designará por *quase-transcendental*<sup>206</sup>. Um

---

des évidences qui marquent déjà l'éveil [...] C'est précisément la rencontre de l'autre homme qui nous appelle au réveil», p. 200.

<sup>202</sup> Lembremos o justo dito de M. Blanchot: «Mais il ne faut pas désespérer de la philosophie. Par le livre d'Emmanuel Lévinas où il me semble qu'elle n'a jamais parlé, en notre temps, d'une manière plus grave, remettant en cause, comme il faut, nos façons de penser et jusqu'à notre facile révérence de l'ontologie, nous sommes appelés à devenir responsables de ce qu'elle est essentiellement, en accueillant, dans tout l'éclat et l'exigence infinie qui lui sont propres, précisément l'idée de l'Autre, c'est-à-dire la relation avec autrui. Il y a là comme un nouveau départ de la philosophie et un saut qu'elle et nous-mêmes serions exhortés à accomplir», M. Blanchot, *L'entretien infini*, p. 73-74.

<sup>203</sup> É um problema que, à entrada de *Autrement qu'être...*, p. 8, Lévinas diz metodológico.

<sup>204</sup> «Mais se (ce n'est pour nous qu'une hypothèse) on appelle judaïsme cette expérience de l'infiniment autre, il faut réfléchir à cette nécessité où il se trouve, à cette injonction qui lui est faite de se produire comme *logos* e de réveiller le Grec de la syntaxe autistique de son propre rêve. Nécessité d'éviter la pure violence qui menace quand on se livre silencieusement à l'autre dans la nuit. Nécessité d'emprunter les voies de l'unique *logos* philosophique qui ne peut que renverser la 'courbure de l'espace' au profit du même», Derrida, «Violence et Métaphysique» in op. cit., p. 226.

<sup>205</sup> cfr. J. Derrida, «Le mot d'accueil» in *À Dieu – à Emmanuel Lévinas*, p. 67-69.

<sup>206</sup> cfr. Derrida, *De la Grammatologie*, p. 89-91.

*quase-transcendental* que dá conta da cumplicidade da condição de possibilidade e de impossibilidade na própria ex-posição do limite: a saber, o facto de o *outro absoluto* ou *transcendente* ter de, na singular primazia e no *absoluto da sua alteridade*, ser *acolhido algures aqui: algures aqui* numa dada 'ipseidade'<sup>207</sup>, numa *língua*, numa *casa*, numa *cultura*, etc. Da sua *separação* ou da sua *transcendência*, da sua *santidade* na linguagem de Lévinas, se pode dizer o mesmo que do «algures» de que fala o *incipit* de *D'ailleurs*, Derrida<sup>208</sup>; do mesmo modo que este *algures* só é *algures aqui, aqui* num lugar e *para alguém*, também o *Dizer da transcendência* ou da *alteridade*, da *transcendência da/como alteridade*, tem de ser *traduzido-acolhido-traído-pervertido* num *Dito*, «linguagem ancilar e portanto indispensável»<sup>209</sup>, admite o Lévinas de *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. É o que na cena da *desconstrução derridiana* se designa por *contaminação originária*<sup>210</sup> ou *prótese de origem*<sup>211</sup> e que, quanto à vinda da singularidade ou da alteridade, significa que ela só é singular e absoluta traduzindo-se ou sendo acolhida no universal e, portanto, pervertendo-se no rigor do absoluto da sua transcendência ou da sua alteridade. O que, quanto à *hospitalidade incondicional*, significa que a sua lei, *A Lei da hospitalidade*, aquela que dita o *acolhimento imediato*,

<sup>207</sup> O que a ética levinasiana também pressupõe: «La transcendence est transcendance d'un moi. Seul un moi peut répondre à l'injonction d'un visage», *Totalité et Infini*, p. 341

<sup>208</sup> *D'ailleurs* – Derrida, filme de Safaa Fathy, Gloria Films, La sept arte, 2000.

<sup>209</sup> «Langage ancillaire et ainsi indispensable», Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 7.

<sup>210</sup> Motivo 'fundador' da desconstrução, já presente na jovem leitura derridiana de Husserl de 1953-54, como no «Avertissement» da sua publicação, em 1990, o filósofo sublinha: «*Il s'agit toujours d'une complication originaire de l'origine, d'une contamination initiale du simple, d'un écart inaugural qu'aucune analyse ne saurait présenter, rendre présent dans son phénomène ou réduire à la ponctualité instantanée, identique à soi, de l'élément. La question qui gouverne en effet tout ce trajet, c'est déjà: «Comment l'originarité d'un fondement peut-elle être une synthèse a priori? Comment tout peut-il commencer par une complication?»*. Toutes les limites sur lesquelles se construit le discours phénoménologique se voient ainsi interrogées depuis la nécessité fatale d'une «contamination» («implication inaperçue ou contamination dissimulée» entre les deux bords de l'opposition: *transcendental/mondain*, *eidétique/empirique*, *intentionnel/non intentionnel*, *actif/passif*, *présent/non présent*, *ponctuel/non ponctuel*, *originaire/dérivé*, *pur/impure*, etc.), le tremblement de chaque bordure venant à se propager sur toutes les autres. Une loi de la contamination différentielle impose sa logique d'un bout à l'autre du livre; et je me demande pourquoi le mot même de «contamination» n'a cessé depuis lors de s'imposer à moi.», J. Derrida, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, PUF, Paris, 1990, p. VII.

<sup>211</sup> cfr. J. Derrida, *O monolinguismo do outro*, Campo das Letras, Porto, 2001.

*incondicional e in-finito do outro-singular*, para não se quedar por um angelismo bem intencionado, por um sopro de boa consciência, por uma mera abstracção, uma utopia ilusória e/ou delirante, ou pela máxima violência, tem, ela própria, de *imediatamente* inscrever, *traduzindo-traíndo-pervertendo*, a sua poética <sup>212</sup> nas *leis da hospitalidade*, aquelas que, na tradição greco-latina e num plano jurídico-político, consignam os *direitos e os deveres, condicionais e condicionados, de asilo ou de hospitalidade*. A *lei da hospitalidade*, aquela que dita o *acolhimento imediato e incondicional do outro-singular*, precisa, para se efectivar, para ter lugar abrindo o lugar, para ter lugar dando lugar, das *leis da hospitalidade* (de direito): «O recém-chegado não é recebido como hóspede – observa Derrida se não beneficiar do direito à hospitalidade ou direito de asilo, etc. Sem este direito, ele não pode introduzir-se “em minha casa”, na “casa própria” do hóspede (*host*), senão como parasita, hóspede abusivo, ilegítimo, clandestino, passível de expulsão ou de prisão.» <sup>213</sup>.

A relação – para Derrida, uma relação *contraditória, paradoxal ou aporética*, como veremos – d’ *A lei da hospitalidade com as leis da hospitalidade* é similar àquela que é própria ao “sujeito” diante da *lei*, a qual, vinda de *algures*, está *antes dele, diante dele* que está *diante dela*, devendo-lhe infinita obediência, como acontece por exemplo com a própria língua – com a língua da lei e a língua como lei, onde uma experiência aparentemente autónoma, porque o sujeito tem de a apropriar para a tornar sua, permanece, todavia, heterónoma, como requer a estrutura de toda a lei. Uma situação longamente descrita por Derrida em «Devant la loi – préjugés» <sup>214</sup>, numa leitura de *Von dem Gesetz* de Kafka, e sucintamente reiterada em «Prénom Benjamin»: «o estar ‘diante da lei’ [...] – diz aí – parece-se com esta situação, ao mesmo tempo vulgar e terrível, do homem que não consegue ver ou sobretudo tocar, encontrar a lei: porque ela é transcendente na exacta medida em que é ele que a deve fundar, como porvir, na violência. ‘Toca-se’ aqui sem tocar neste extraordinário paradoxo: a transcendência inacessível da lei, diante da qual e ante a qual o ‘homem’ se mantém, não parece infinitamente transcendente e, portanto, teológica senão na medida em que, o mais próxima de si, ela não depende

<sup>212</sup> A *hospitalidade ética* é, segundo Derrida, uma *hospitalidade poética*: um «événement sans grammaire préalable», «Une éthique à l’infini», in op. cit., p. 98. E a p. 113 reitera: «le langage de l’hospitalité doit être poétique».

<sup>213</sup> «Tout arrivant n’est pas reçu comme hôte s’il ne bénéficie pas du droit à l’hospitalité ou droit d’asile, etc. Sans ce droit, il ne peut s’introduire “chez moi”, dans le “chez soi” de l’hôte (*host*), que comme parasite, hôte abusif, illégitime, clandestin, passible d’expulsion ou d’arrestation», J. Derrida, *De l’hospitalité*, p. 57.

<sup>214</sup> In colectivo, *Critique de la faculté de juger*, Minuit, Paris, 1985, p. 87-139.

senão dele, do acto performativo pelo qual ele a institui: a lei é transcendente, violenta e não violenta, porque não depende senão de quem está diante dela – e portanto antes dela –, de quem a produz, a funda, a autoriza num performativo absoluto, cuja presença lhe escapa sempre. A lei é transcendente e teológica, portanto sempre por vir, sempre prometida, porque é imanente, finita e portanto já passada.»<sup>215</sup> Também *A Lei da hospitalidade*, aquela que dita o *sim incondicional* [dado] ao *apelo do outro*, está *antes e acima d'as leis da hospitalidade*, melhor, está *antes, acima, fora e por diante d'as leis da hospitalidade*, tal como *A lei* está *antes, diante e por diante* do homem que, todavia, terá de a “fundar”<sup>216</sup> e instituir. Existe entre elas uma estranha hierarquia ou dissimetria: *A lei* está *antes, acima, fora e por diante d'as leis*: ela é, portanto, ilegal, transgressiva, fora da lei (*nomos a-nomos*)<sup>217</sup>. Mas, estando embora *antes, acima e por diante d'as leis da hospitalidade*, e sendo, como Derrida faz questão de sublinhar, *um polo de referência absolutamente indispensável*<sup>218</sup>, uma véspera absoluta, *A lei incondicional da hospitalidade* precisa d' *as leis*. Para se efectivar ou concretizar, na sua matinalidade e verticalidade inaugurais, *A lei da hospitalidade* precisa d' *as leis*. E, sublinha Derrida, esta *necessidade*, uma *necessidade* que é uma exigência, é absolutamente constitutiva: «ela não seria efectivamente incondicional, a lei, – diz Derrida – se não tivesse de se tornar efectiva, concreta, determinada, se tal não fosse o seu ser como dever-ser»<sup>219</sup>. O “ser” como

<sup>215</sup> «l''être 'devant la loi' [...] ressemble à cette situation à la fois ordinaire et terrible de l'homme qui n'arrive pas à voir ou surtout à toucher, à rejoindre la loi : parce qu'elle est transcendante dans la mesure même où c'est lui qui doit la fonder, comme à venir, dans la violence. On 'touche' ici sans toucher à cet extraordinaire paradoxe: la transcendence inaccessible de la loi devant laquelle et avant laquelle l'homme se tient ne paraît infiniment transcendente et donc théologique que dans la mesure où, au plus près de lui, elle ne dépend que de lui, de l'acte performatif par lequel il l'institue: la loi est transcendante, violente et non violente, parce qu'elle ne dépend que de qui est devant elle – et donc avant elle –, de qui la produit, la fonde, l'autorise dans un performatif absolu dont la présence lui échappe toujours. La loi est transcendante et théologique, donc toujours à venir, toujours promise, parce qu'elle est immanente, finie et donc déjà passée.», Derrida, «Prénom de Benjamin» in *Force de loi*, p. 89-90.

<sup>216</sup> É o que, na linha de Montaigne citado, sem ser nomeado, por Pascal, Derrida chama «le *fondement mystique de l'autorité*», J. Derrida, «Du droit à la justice» in *Force de loi*, p. 29.

<sup>217</sup> cfr. J. Derrida, *De l'hospitalité*, p. 73.

<sup>218</sup> cfr. J. Derrida, «Responsabilité et Hospitalité» in op. cit., p. 112.

<sup>219</sup> «Elle ne serait pas effectivement incondicionnelle, la loi, si elle *ne devait pas devenir* effective, concrète, déterminée, si tel n'était pas son être como *devoir-êre*», Derrida, *De L'hospitalité*, p. 75. O filósofo sublinha.

“dever ser” d’ *A Lei da hospitalidade* é, pois, o ter de se inscrever n’as leis (de direito) da hospitalidade. Daí que ela seja, como a própria hospitalidade, como a ética da hospitalidade, uma lei paradoxal: perversível e perversora. Facto que constitui a condição de perfectibilidade das leis da hospitalidade e, portanto, da sua historicidade e do seu porvir.

Perversora porque, mandando acolher imediata e incondicionalmente o recém-chegado como alteridade absoluta, ela opera uma ruptura com as leis (de direito) da hospitalidade onde, sem de todo se instalar, ela se efectiva ou incarna. Uma ruptura que é uma suspensão e uma transgressão, uma perversão d’as leis (condicionais) da hospitalidade, que ela assim põe em questão, critica e in-quieta: «a hospitalidade absoluta – diz *De l’hospitalité* – exige que eu abra o meu *chez-moi* e que eu dê não apenas ao estrangeiro (dotado de um nome de família, de um estatuto social de estrangeiro, etc.) mas ao outro absoluto, desconhecido, anónimo, e que eu lhe dê lugar, que o deixe vir, que o deixe chegar, e ter lugar no lugar que lhe ofereço, sem lhe pedir nem reciprocidade (a entrada num pacto) nem mesmo o seu nome. A lei da hospitalidade absoluta ordena a ruptura com a hospitalidade de direito, com a lei ou a justiça como direito.»<sup>220</sup>. Nós sublinhamos: a hospitalidade pura ou absoluta, imediata, incondicional e infinita, enquanto acolhimento do outro, do visitante ou do hóspede inesperado, ordena uma ruptura, uma ruptura que é uma inquietação e uma perversão, com a hospitalidade de direito – uma hospitalidade política e jurídica, estatal e civil, ou seja, regulada pela cidadania. Uma hospitalidade que teve a sua mais poderosa formulação filosófica no *Zum ewigen Frieden* de Kant<sup>221</sup>. Uma tal hospitalidade tem lugar, não entre duas singularidades únicas e absolutas, mas entre hóspedes [*hosti-pet-s, potis, potest, ipse*] tidos como poderes soberanos – o sujeito, o pater-famílias, a cidade, o Estado, etc. – que, quando acolhem, acolhem condicionalmente sujeitos de direito, isto é, cidadãos-estrangeiros dotados de uma identificação – pessoal, familiar, linguística, social e cultural: «Do ponto de vista do direito, – defende Derrida – o hóspede, mesmo quando se o

<sup>220</sup> «l’hospitalité absolue exige que j’ouvre mon chez-moi et que je donne non seulement à l’étranger (pourvu d’un nom de famille, d’un statut social d’étranger, etc.) mais à l’autre absolu, inconnu, anonyme, et que je lui donne lieu, que je laisse venir, que je lui offre, sans lui demander ni réciprocité (l’entrée dans un pacte) ni même son nom. La loi de l’hospitalité absolue commande de rompre avec l’hospitalité de droit, avec la loi ou la justice comme droit.», Derrida, «Question d’étranger: venue de l’étranger» p. 29.

<sup>221</sup> cfr. Fernanda Bernardo, «Língua materna, identidade’s e hospitalidade» in colectivo, *Da natureza ao sagrado*, Fundação Eng. António de Almeida, Porto, 1999, sobretudo p. 168-178.

recebe bem, é em primeiro lugar um estrangeiro, deve permanecer um estrangeiro. A hospitalidade é devida ao estrangeiro, claro, mas permanece, tal como o direito, condicional.»<sup>222</sup>. E o que é, perguntemos, neste contexto um estrangeiro a quem se outorga uma *hospitalidade condicional*? Quem é estrangeiro? Derrida responde: «Não é apenas aquele ou aquela que está no estrangeiro, no exterior da sociedade, da família, da cidade. Não é o outro, o outro absoluto que se relega para um exterior absoluto e selvagem, bárbaro, pré-cultural e pré-jurídico, fora e aquém da família, da comunidade, da cidade, da nação ou do Estado. A relação ao estrangeiro é regulada pelo direito, pelo devir direito da justiça»<sup>223</sup>. O *estrangeiro* não é, neste caso, um *outro absoluto* mas relativo, um *cidadão* – dotado de “papéis”, isto é, senhor de uma dada identidade. Portador de um *bilhete de identidade*. E a *hospitalidade* que lhe é concedida, é uma *hospitalidade política e jurídica*, isto é, firmada num pacto ou num contrato. Uma *hospitalidade* que deve ser, defende filosoficamente Kant, uma *hospitalidade universal* – o que, lembra *Cosmopolitas de todos os países, mais um esforço!*, ela nem sequer é ainda, hoje, pelo que o *esforço* requerido pelo título reclama, em primeiro lugar, a própria realização, a própria efectivação do *cosmopolitismo*, limitado por tratados de «espírito mesquinho», isto é, comandados por um economicismo político-demográfico. Uma *hospitalidade* concedida pelos Estados a todo o *recém-chegado*, desde que, e é já a sua condicionalidade, ele se conduza adequadamente, isto é, de acordo com os usos, os costumes e as leis do hospedeiro, e, por outro lado e ainda, desde que ele esteja no território-acolhedor *de passagem*, isto é, como *visitante* e nunca como *residente*. A *residência*, o *direito de residência* só pode ser concedido por acordos especiais entre os Estados, como aliás Kant teoriza, impondo, em nome da «paz perpétua» e da «hospitalidade universal», regras estritas e condições limitativas. A hospitalidade jurídico-política é, pois, uma *hospitalidade condicional*. Condicionalmente outorgada por um sujeito de direito – um sujeito soberano – a outro sujeito de direito.

<sup>222</sup> «Du point de vue du droit, l'hôte, même quand on le reçoit bien, est d'abord un étranger, il doit rester un étranger. L'hospitalité est due à l'étranger, certes, mais elle reste, comme le droit, conditionnelle», Derrida, *De L'hospitalité*, p. 67.

<sup>223</sup> «Ce n'est pas seulement celui ou celle qui se tient à l'étranger, à l'extérieur de la société, de la famille, de la cité. Ce n'est pas l'autre, le tout autre qu'on relègue dans un dehors absolu et sauvage, barbare, préculturel et préjuridique, en dehors et en deçà de la famille, de la communauté, de la cité, de la nation ou de l'État. Le rapport à l'étranger est réglé par le droit, par le devenir-droit de la justice», *ibid*, 67, 69.

Diferentemente <sup>224</sup>, a *hospitalidade incondicional, pura ou ética* é uma hospitalidade pré-política e trans-política <sup>225</sup>. É uma *hospitalidade entre hóspedes* onde cada um é, no dizer derridiano, «*chez-soi chez l'autre*» <sup>226</sup>. Ou seja, é aquela que, a partir da in-condição de *hóspede (já) acolhido* daquele mesmo que *acolhe*, “sabe” *acolher*, “sabe” dizer “*sim, vem*” ao *recém-chegado* ou *visitante inesperado* «antes de – nota Derrida – qualquer determinação, antes de qualquer antecipação, antes de qualquer identificação, trate-se ele ou não de um estrangeiro, de um imigrado, de um convidado ou de um visitante inopinado, que o visitante seja ou não o cidadão de um outro país, um ser humano, animal ou divino, um vivente ou um morto, masculino ou feminino» <sup>227</sup>. Antes, portanto, de todo e qualquer género, e sem condições, a *hospitalidade pura acolhe o outro* como *outro absoluto* e, *acolhendo o outro como outro absoluto* obriga-se também ainda a *acolher todo e qualquer outro* porque, para Derrida, *tout autre est tout autre* <sup>228</sup>. Ou seja, o *outro absoluto é absolutamente outro* – e *todo e qualquer outro é absolutamente outro*. O que significa que a *hospitalidade ética* é aquela que *acolhe imediata e incondicionalmente*, por um lado e em “primeiro” lugar, o *recém-chegado* enquanto *alteridade absoluta*, por outro, *todo e qualquer outro* enquanto *alteridade absoluta* – na medida em que *todo e qualquer outro é também absolutamente outro*. Noutros termos e talvez mais precisamente: a *hospitalidade ética* é aquela que *acolhe incondicionalmente* o *outro absoluto* e que faz deste *acolhimento*, que vê neste *acolhimento* a exigência e (como que) o “paradigma”, melhor, o imperativo do *acolhimento de todo e qualquer outro*. Uma tal *hospitalidade* é não só *imediate, incondicional e infinita*, como *ilimitada*:

<sup>224</sup> «j'oppose régulièrement l'hospitalité inconditionnelle – hospitalité pure ou hospitalité de visitation, qui consiste à laisser venir le visiteur, l'arrivant inattendu sans lui demander de comptes, sans lui réclamer son passeport, – à l'hospitalité d'invitation», J. Derrida, *De quoi demain...*, p. 101-102.

<sup>225</sup> «Cette hospitalité pure ou inconditionnelle, ce n'est pas un concept politique ou juridique», *ibid.*, p. 102.

<sup>226</sup> cfr. J. Derrida, «Responsabilité et Hospitalité» in *Manifeste pour l'hospitalité*, p. 119.

<sup>227</sup> «avant toute détermination, avant toute anticipation, avant toute identification, qu'il s'agisse ou non d'un étranger, d'un immigré, d'un invité ou d'un visiteur inopiné, que l'arrivant soit ou non le citoyen d'un autre pays, un être humain, animal ou divin, un vivant ou un mort, masculin ou féminin», Derrida, «Pas d'hospitalité», p. 73.

<sup>228</sup> «Le tout *autre* est inaccessible en sa source absolue [...] là où tout *autre* est tout *autre*», Derrida, *Foi et Savoir*, p. 46. E em *La contre-allée*, Derrida escreve: «'Tout *autre* est tout *autre*', [...] tomba d'abord, oserai-je le dire, comme une pierre dans le jardin de Lévinas...», p. 263.

não *acolhe* apenas, como acontece no cosmopolitismo clássico, o *cidadão-estrangeiro*, o *estrangeiro* como *cidadão*, desde que na «posse de papéis», desde que se porte bem e desde que esteja apenas de passagem [este *desde que* enuncia e denuncia os limites da *hospitalidade cosmopolítica*], mas *todo e qualquer recém-chegado*, porque *todo o recém-chegado* é um *outro absoluto*. É aquele que vem de rompante, como um visitante absolutamente inesperado. E é justamente a partir deste *acolhimento desmedido e desregrado do outro* como *visitante inesperado e anónimo*, a própria *ética*, a *ética da/como hospitalidade antes e para além da ética*, da ontologia, do direito e do político, que se *acolhe* também *todo e qualquer outro* como *cidadão*, assim acolhendo não apenas o *cidadão-estrangeiro*, mas também, e por exemplo e em linguagem dolorosamente contemporânea, os ditos “*sem-papéis*” do mundo inteiro, os apátridas e deslocados sem estatuto. *Qualquer um. Qualquer uma. O novo recém-chegado* de Derrida é aquele que obriga a abrir a porta<sup>229</sup> ou a fronteira<sup>230</sup>, não apenas ao *estrangeiro*, mas a *qualquer um* ou a *qualquer uma* enquanto *alteridade absoluta*. O filósofo sublinha-o no rastro do grito de denúncia de H. Arendt<sup>231</sup>: «no seu exame – escreve Derrida – do que, antes da Segunda Guerra mundial, se passava na Europa, com o declínio dos Estados-Nações, Hannah Arendt mostra que já aí se assistia a deslocamentos massivos não de exilados, mas de populações sem estatuto e sem garantia estatal que constituem uma espécie de apelo à responsabilidade pura.»<sup>232</sup>. De apelo à *responsabilidade pura* ou *absoluta*, isto é, à *hospitalidade absoluta* ou *ética*.

<sup>229</sup> «L'hospitalité pure consiste à laisser a maison ouverte à l'arrivant imprévisible, qui peut être un intrus, voire un intrus dangereux, susceptible éventuellement de faire le mal», J. Derrida, *De quoi demain...*, p. 102.

<sup>230</sup> Muito embora não esteja em questão uma eliminação das fronteiras. Sem elas, também não haveria hospitalidade incondicional. De certo modo, elas são também a condição da incondicionalidade da hospitalidade. Daí a observação de Derrida: «Personne n'a réclamé que l'on efface les frontières ou qu'il n'y ait plus de visas.», J. Derrida, *ibid*, p. 104.

<sup>231</sup> cfr. H. Arendt, «O declínio do Estado-nação e o fim dos Direitos do Homem. As nações de 'minorias' e os povos sem Estado» in *As origens do totalitarismo*, Campo das Letras, Porto.

<sup>232</sup> «dans son examen de ce qui se passait en Europe, avant la Deuxième Guerre mondiale, avec le déclin des États-Nations, Hannah Arendt montre qu'on y assistait déjà à des déplacements massifs non d'exilés, mais de populations sans statut et sans garantie étatique qui constituait une sorte d'appel à l'hospitalité pure», Derrida, «Une hospitalité à l'infini» in *op. cit.*, p. 100.

Mas a iminência desta *hospitalidade pura*, deste *acolhimento do outro sem condição e sem questão*, e cuja *vinda* é, em razão do irredutível da sua alteridade, já uma *ida*, esta *ex-posição* ao que vem também comporta em si um risco e uma ameaça<sup>233</sup> intrínseca de perversão. É que o *outro absoluto*, justamente porque *absoluto*, isto é, porque *alteridade irredutível*, pode bem ser um violador, um assassino, um ladrão, um terrorista, ... pode enfim, ser alguém que vem trazer o mal e lançar a desordem no seio do “*próprio*”. Daí, observa sem ilusões Derrida, os *inevitáveis* comportamentos de insegurança e angústia, mesmo de ódio nas situações mais trágicas, diante da ameaça significada pelo *estrangeiro*: «na hospitalidade pura, sem garantia, esta possibilidade de que o outro venha fazer a revolução, ou mesmo uma forma pior do imprevisível, e que se seja excedido deve ser aceite, – *advoga Derrida*. Porque – *adverte* – esta ameaça habita de modo essencial e irredutível o puro princípio de hospitalidade, este induz comportamentos de angústia e de ódio»<sup>234</sup>. E só pode ser assim. Se quisermos, como queremos, abster-nos de qualquer atitude beatífica diante do *outro*, tanto quanto da sua hospitalidade mecânica ou meramente normativa, da sua *vinda* tanto pode vir o melhor como o pior. E regra geral, e, e diferentemente de Lévinas, como Derrida também não se cansa de alertar<sup>235</sup>, *um não vem nunca sem o outro*. A *hospitalidade ética*, *imediate*, *incondicional* e *in-finita*, não pode nem deve ser outra coisa senão uma exposição ao risco. De facto, observa Derrida, «se estou seguro de que o recém-chegado que eu recebo é absolutamente inofensivo, inocente e me será benéfico... isso não é hospitalidade. Quando abro a minha porta a alguém, – *diz* – é preciso que eu esteja pronto a correr o maior risco»<sup>236</sup>. Um risco que tem também uma inevitável dimensão positiva, uma vez que, para além da subtracção ao programa e da exigência de vigília e de permanente invenção, ele está também na origem da própria

<sup>233</sup> Como, insistentemente, Derrida nota «L'hospitalité pure, inconditionnelle ou infinie, ne peut ni ne doit être autre chose que l'exposition au risque», «Débat: une hospitalité sans condition» in *Manifeste pour l'hospitalité*, p. 137.

<sup>234</sup> «Or, dans l'hospitalité pure, sans garantie, cette possibilité que l'autre vienne faire la révolution, voire une forme pire de l'imprévisible, et que l'on soit débordé doit être acceptée», Derrida, «Une hospitalité à l'infini» in op. cit., p. 100.

<sup>235</sup> «Il faut que la possibilité du mal, ou du parjure, soit intrinsèque au bien ou à la justice pour que celle-ci soit possible. Donc que l'impossible soit au coeur du possible», J. Derrida, «Une certaine possibilité impossible de dire l'événement», p. 110.

<sup>236</sup> «Si je suis sûr que l'arrivant que je reçois est parfaitement inoffensif, innocent et me sera bénéfique... ce n'est pas de l'hospitalité. Quand j'ouvre ma porte à quelqu'un, il faut que je sois prêt à courir le plus grand risque», J. Derrida, «Débat: une hospitalité sans condition» in op.cit., p. 137.

constituição da “subjectividade do sujeito”, como, por exemplo, o testemunha a leitura derridiana do escrito de Klossovski, *Les lois de l'hospitalité*. Nesta obra, a hospitalidade conduz a uma situação na qual o *sujeito-hóspede-hospedeiro*, ao acolher o “seu” hóspede, se torna, ele mesmo, o *hóspede do “seu” hóspede*, ou seja, «encontra-se na situação de ser recebido em sua casa graças à mediação daquele que chega a sua casa»<sup>237</sup>. O que significa que o *acolhimento do outro* não expõe apenas ao risco de agressão e de desordem. É também uma *chance* - a *chance* dada ao *hóspede*, e não ao *sujeito soberano*, de aceder ao seu “próprio”<sup>238</sup>. De se desconstruir ou auto-hetero-construir. A *hospitalidade* é a “essência” do *si-mesmo*: a “essência” das *locomoções* que o des-constroem ou inventam: «esta hospitalidade pura, sem a qual não existiria conceito de hospitalidade, vale para a passagem das fronteiras de um país, - diz Derrida, que *acrescenta* - mas ela tem também um papel na vida corrente: quando alguém chega, quando o amor chega, por exemplo, arriscamos, expomo-nos. Para compreender estas situações, é preciso manter este horizonte sem horizonte, esta ilimitação da hospitalidade incondicional, sabendo embora que não se pode fazer dele um conceito político ou jurídico. Não há lugar para este tipo de hospitalidade no direito e na política.»<sup>239</sup>. Não há lugar para este tipo de hospitalidade no direito e na política mas, paradoxalmente, ela é a in-condição de todo o “lugar”, de todo o «ter lugar», de todo o «dar lugar». E uma tal *vinda do outro* não vem apenas abalar a pseudo-soberania do “eu”. Abala toda e qualquer soberania, nomeadamente a que preside à instituição das leis do lugar.

Que a *iminência da vinda do outro* possa vir perverter *as leis* (de direito) *da hospitalidade* manifesta-se muito concretamente, e por

<sup>237</sup> «Il se trouve en situation d'être reçu chez lui grâce à la médiation de celui qui arrive chez lui», J. Derrida, «Pas d'hospitalité», p. 118.

<sup>238</sup> «Je ne serais pas ce que je suis et je n'aurais pas de maison, de nation, de ville, de langue, si l'autre, l'hôte, par a venue, ne me les donnait. Ma langue est toujours la langue de l'autre, non seulement parce que j'en hérite mais aussi parce que l'hôte étranger me la redonne. Il est une chance d'appropriation de mon “propre”. Ainsi les places de l'invitant et de l'invité s'échangent-elles. C'est d'ailleurs ce qui est insupportable à ceux qui croient pouvoir être eux-mêmes chez eux, identiques à eux-mêmes, avant et en dehors de la venue de l'étranger.», J. Derrida, «Responsabilité et Hospitalité», p. 118-119.

<sup>239</sup> «Cette hospitalité pure, sans laquelle il n'y a pas de concept d'hospitalité, elle vaut pour le passage des frontières d'un pays, mais elle a un rôle aussi dans la vie courante: quand quelqu'un arrive, quand l'amour arrive, par exemple, on prend un risque, on s'expose. Pour comprendre ces situations, il faut maintenir cet horizon sans horizon, cette illimitation de l'hospitalité inconditionnelle, tout en sachant que l'on ne peut pas en faire un concept politique ou juridique. Il n'y a pas de place pour ce type d'hospitalité dans le droit et dans la politique», J. Derrida, *De quoi demain...*, p. 102.

exemplo, no facto de, aquele que *acolhe*, o *hóspede-hospedeiro*, *acolhendo* como deve, isto é, e como ensina Lévinas<sup>240</sup>, *para além do possível*, poder vir a ter de se revoltar<sup>241</sup> contra as *leis da hospitalidade* – da sua própria casa, da sua cidade, do seu Estado-nação, etc. Mais precisamente: em nome d' *A lei da hospitalidade*, que deve guardar-se como uma referência irreduzível, o *hóspede-acolhedor* pode justamente, isto é, em nome da *justiça* ou da *ética*, decidir revoltar-se contra a *condicionalidade* iníqua das *leis da hospitalidade*, assim lutando pela sua perfectibilidade. Quer a designada «desobediência civil», que coloca a questão de saber se o “sujeito” tem o direito de agir, enquanto *indivíduo-singular*, de modo diferente de enquanto *cidadão*, quer a “soberania” requerida por Derrida para as *idades-refúgio* assentam neste pressuposto: é em nome de uma lei superior<sup>242</sup>, melhor, mais justa, de uma lei incondicional, *A lei da hospitalidade*, por exemplo, que se deve lutar contra uma legislação estatal limitativa e intolerável – intoleravelmente limitada! Que, mais precisamente, enquanto *hóspede-singular*, e não enquanto *cidadão*, enquanto *hóspede-singular* antes de (ser) *cidadão* ou a partir do *hóspede singular* que há, em “primeiro” lugar, em todo o *cidadão*, se *deve* lutar contra o carácter iníquo das *leis*, universais e condicionais, *da hospitalidade*. Uma luta que revela bem o carácter *pervertor*, perturbador, inquietante e inquietador d' *A Lei da hospitalidade* e, *ipso facto*, da *ética da hospitalidade*: no risco absoluto que lhe é próprio, esta vem fazer tremer as *leis soberanas e condicionais da hospitalidade*, obrigando-as à *perfectibilidade*. Prometendo-as, portanto, ao *porvir*. *Dando-lhes porvir*.

Depois de dizer que esta *pervertibilidade* é essencial, irreduzível e necessária, Derrida acrescenta: «a perfectibilidade das leis é a este preço. E portanto a sua historicidade. Reciprocamente, as leis condicionais cessariam de ser leis da hospitalidade se não fossem guiadas, inspiradas, aspiradas, requeridas mesmo, pela lei da hospitalidade incondicio-

<sup>240</sup> Lévinas, *Totalité et Infini*, p. 43.

<sup>241</sup> O exemplo francês, próximo e vivido, é o movimento dos «sans-papiers» – um movimento contra as leis Pasqua e Debré que ditavam como delito de hospitalidade o acolhimento dado aos ditos «sans-papiers».

<sup>242</sup> Ideia fundamental, porque este mesmo argumento pode ser utilizado pela direita xenófoba para justificar uma política nacionalista. Daí as insistentes precisões de Derrida: «je n'appelle pas à la désobéissance civique vis-à-vis de la loi générale, mais précisément vis-à-vis de cette loi-ci, au nom d'une loi supérieure qu'elle bafoue. [...] nous n'appelons pas à la désobéissance civique *en tant que telle*, nous n'invitons personne à désobéir à la loi, mais nous disons que telle loi déterminée, au nom de telle autre loi supérieure, est mauvaise», J. Derrida in J. Derrida/M. Wieviorka, «Accueil, éthique, droit et politique» in *Manifeste pour l'hospitalité*, p. 147 e 149.

nal.»<sup>243</sup>. Concluamos: *A lei da hospitalidade* é, na sua *imediatidade* e *incondicionalidade*, a *condição* da justiça d'as leis [de direito] da *hospitalidade*. Tal é o sentido do seu carácter *pervertor*. Atentemos agora na sua própria *pervertibilidade* – uma *pervertibilidade* intrínseca, sublinha Derrida<sup>244</sup>, sublinhando não obstante a sua irredutibilidade: ela é o sonho, o desejo, o “ideal” que move a u-topia da mais *justa hospitalidade*. Da mais justa das hospitalidades.

Mas se, na sua incondicionalidade, a *ética da hospitalidade* perverte, nos termos sumariamente descritos, *as leis da hospitalidade* nas quais tem *necessariamente* de se traduzir, a fim de, ela própria, também se concretizar, a verdade é que uma tal tradução é também, para ela, uma *imediateira* traição ou *perversão*. A *Lei da hospitalidade*, aquela que ordena o *acolhimento imediato*, *incondicional* e *in-finito* do *outro* enquanto *absoluto* e *único* é, ela mesma, *imediatamente pervertível*. Derrida falará por isso de *hospitalidade* e de *catástrofe*: a *experiência da hospitalidade* é uma *experiência catastrófica*: «as situações de hospitalidade pura – diz – comportam portanto uma tragédia interna. A passagem ao direito, à política e ao terceiro constitui, de uma certa maneira, uma espécie de queda, mas, ao mesmo tempo – *acrescenta* –, é ela que garante a efectividade da hospitalidade»<sup>245</sup>. Ou seja, a passagem, a tradução ou a incorporação d' *A lei da hospitalidade* na língua *das leis*, para além de garantir a *perfectibilidade* destas e a *efectividade* daquela, constitui também a sua própria *perversão*. Uma *perversão* que lhe revela o registo aporético<sup>246</sup> ou a *dificuldade*; a saber, o facto de ela apenas ser *possível como impossível*. E de uma *im-possibilidade*, lembremos, que não é apenas o

<sup>243</sup> «La perfectibilité des lois est à ce prix. Et donc leur historicité. Réciproquement, les lois conditionnelles cesseraient d'être des lois de l'hospitalité si elles n'étaient pas guidées, inspirées, aspirées, requises même, par la loi de l'hospitalité inconditionnelle.», Derrida, *ibid.*, p. 75.

<sup>244</sup> «L'hospitalité pure, l'accueil de l'autre sans condition et sans question, comporte une menace intrinsèque de perversion», J. Derrida, «Une hospitalité à l'infini» in *op. cit.*, p. 100.

<sup>245</sup> «Les situations de pure hospitalité comportent donc une tragédie interne. Le passage au droit, à la politique et au tiers constitue, d'une certaine manière, une sorte de chute, mais, en même temps, c'est lui qui garantit l'effectivité de l'hospitalité», J. Derrida, «Une hospitalité à l'infini» in *op. cit.*, p. 100.

<sup>246</sup> «*Aporos* ou [...] *aporia* – *significa*: le difficile ou l'impraticable, [...] le passage impossible, refusé, dénié ou interdit, voire, ce qui peut être encore autre chose, le non-passage, un événement de venue ou d'avenir qui n'a plus la forme du mouvement consistant à passer, traverser, transiter, le 'se passer' d'un événement qui n'aurait plus la forme ou l'allure du pas: en somme une venue sans pas», Derrida, *Apories*, p. 25.

contrário do *possível*, mas antes a sua condição ou a sua *chance*. Uma *impossibilidade* que é a própria *experiência do possível*. Vejamos muito sumariamente em que termos.

Esta *perversão* afecta e tem lugar nos dois lados, para não lhe chamar pólos, da *relação ética*, que a própria *hospitalidade* é, bem como naquilo que a põe em cena: do lado do *outro absoluto* como *rostro* (Lévinas) ou como *novíssimo recém-chegado* (Derrida), do lado do “*sujeito*”-*hóspede acolhedor* e naquilo mesmo que, a partir da sua mútua separação, os põe em relação. Uma *perversão* que assinala a *dificuldade* ou a *impossibilidade* da *ética da hospitalidade* no plano da sua efectivação ou mesmo no da sua própria existência<sup>247</sup>: é que a relação a dois, a *dual e dissimétrica relação a dois*, a própria *ética*, é impossível como tal. A *impossibilidade* é mesmo o seu “paradigma”. E isto porque a *relação a dois* é, na sua *imediatez*, *imediatamente surpreendida*, *imediatamente perversa*, *imediatamente interrompida*<sup>248</sup>. *Imediatamente contaminada*, dir-se-á em linguagem derridiana. É que ela é já sempre, e no mínimo, e como também Nietzsche o enfatiza<sup>249</sup>, uma *relação a três*. Na sua *rectidão* (*droiture*), a *imediatez relação a dois*, a relação de singularidade a singularidade é *imediatamente uma relação a três*. É *i-mediatamente*, como Derrida dirá, uma «fidelidade a mais de um»<sup>250</sup>. E isto porque o *terceiro* (*testis, terstis*), génese do *socius*, da moral, do direito, da justiça, do político e do filosófico<sup>251</sup>, e, para Lévinas, o causador da *interrupção*-

<sup>247</sup> Como Derrida nota «l'expérience de la pure hospitalité, si elle existe (ce dont je ne suis pas sûr, [...]) doit partir de rien.», «Responsabilité et Hospitalité» in *Manifeste pour l'hospitalité*, p. 112.

<sup>248</sup> «l'ultime discours où s'énoncent tous les discours, je l'interromps encore en le disant à celui qui l'écoute et qui se situe hors le Dit que dit le discours, hors tout ce qu'il embrasse. Ce qui est vrai du discours que je suis en train de tenir en ce moment même. Cette référence à l'interlocuteur perçe d'une façon permanente le texte que le discours prétend tisser», Lévinas, *Autrement qu'être...*, p. 216-217.

<sup>249</sup> «Tenho sempre junto de mim um a mais», pensa o solitário. «Sempre uma vez um acaba por fazer dois, com o tempo. Eu e Mim estão empenhados num diálogo demasiado veemente. Como seria ele suportável, se não houvesse o amigo?» Para o solitário, o amigo é sempre o terceiro; o terceiro é o flutuador a impedir o diálogo dos dois de se afundar nos abismos.», F. Nietzsche, «Do amigo» in *Assim falava Zaratustra*, Presença, Lisboa, 1976, p. 59. Para a leitura derridiana desta passagem, veja-se, por exemplo, «Pour la première fois dans l'histoire de l'humanité ? in *Politiques de l'amitié*, Galilée, Paris, 1994, p. 306-308.

<sup>250</sup> J. Derrida, «Fidélité à plus d'un», p. 221.

<sup>251</sup> *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* é muito claro. Diz: «c'est parce que le tiers ne vient pas empiriquement troubler la proximité, mais que le visage est à fois le prochain et le visage des visages – visage et visible – que, entre l'ordre de l'être et de la

-traição-contradição no Dizer<sup>252</sup>, para Derrida, da interrupção-traição-contradição/contaminação, já lá está [e este já é, note-se, a marca do passado absoluto, imemorial, sem presente-passado que, na sua anacronia, vem lançar o contra-tempo no próprio tempo da relação ao outro que está, por isso, *out of joint*<sup>253</sup>, e que, como referimos em § 2, o filosofema *rastro* significa] para testemunhar – desde o “primeiro” instante, desde o sopro secreto do “primeiro” *sim* dado ao *outro*, que o dita ou o solicita. E já lá está justamente na forma do *sopro da “primeira” palavra*, seja ela silenciosa, isto é, da *linguagem* como *rastro* que o *eu* não inventa, *de todo*, antes o inventa, a ele, pois, nota Derrida, ela «já lá está, antecipadamente [...] no momento em que qualquer questão a seu respeito pode surgir»<sup>254</sup>. A língua, graças à qual se diz «sim, vem» ao outro, acolhendo-o, é sempre *do outro* – o seu avanço é o do próprio outro. É o avanço da *monolíngua do outro*<sup>255</sup>. O que quer dizer que, se é certo que não falamos nunca senão uma língua, mesmo quando falamos várias, nunca, na realidade, nós a possuímos. Não falamos senão *uma* língua mas, porque ela é dissimetricamente sempre do outro, her-*dada* e ditada pelo *outro*, não falamos nunca *uma* língua própria<sup>256</sup>: «a minha língua é sempre – nota Derrida – do outro, não apenas porque eu a herdo, mas também porque o hóspede estrangeiro me a volta a dar. Ele é – *acrescenta* – uma *chance* para a apropriação do meu “próprio”. [...] É aliás isto que é insuportável àqueles que crêem poder ser eles-mesmos em sua casa, idênticos a si-mesmos, antes e fora da vinda do estrangeiro»<sup>257</sup>. Como “formal” e “teoricamente” *Force de Loi* o dá a pensar, suspendendo ou interrompendo a unilateralidade da relação ética, a *questão da língua* e a *questão do sujeito*, da

---

proximité, le lien est irréductible. L'ordre, l'apparoir, la phénoménalité, l'être se produisent dans la signification - dans la proximité à partir du tiers. L'apparition du tiers est l'origine même de l'apparoir, c'est-à-dire l'origine même de l'origine», p. 204.

<sup>252</sup> «Le tiers introduit une contradiction dans le Dire [...] C'est, de soi, limite de la responsabilité, naissance de la question: Qu'ai-je à faire avec la justice?», Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 200.

<sup>253</sup> Para esta questão J. Derrida, *Spectres de Marx*, Galilée, Paris, 1993, p. 41 ss.

<sup>254</sup> «est déjà là, d'avance [...] au moment où toute question peut surgir à son sujet», J. Derrida, *De l'esprit*, p. 148.

<sup>255</sup> cfr. J. Derrida, *O monolinguismo do outro*.

<sup>256</sup> É a antinomia que alimenta *O monolinguismo do outro*: «Não se fala nunca senão uma única língua – ou antes um só idioma. Não se fala nunca uma única língua», p. 20.

<sup>257</sup> «Ma langue est toujours la langue de l'autre, non seulement parce que j'en hérite mais aussi parce que l'hôte étranger me la redonne. Il est une chance d'appropriation de mon “propre”. [...] C'est d'ailleurs ce qui est insupportable à ceux qui croient pouvoir être eux-mêmes chez-eux, identiques à eux-mêmes, avant et en dehors de la venue de l'étranger», J. Derrida, «Responsabilité et Hospitalité» in op. cit., p. 119.

sua identidade ou da sua presumida identidade a si, conjugam a impossibilidade da *ética*, da *justiça* e da *desconstrução* pois, alerta Derrida, «é preciso saber que esta justiça se dirige sempre a singularidades, à singularidade do outro, apesar ou mesmo devido à sua pretensão à universalidade»<sup>258</sup>. A experiência da língua é, por um lado, o que imediatamente universaliza, interrompe e contamina as singularidades em relação, o que imediatamente silencia, perde ou mata a singularidade do destinatário. É, por outro lado, o que abre e interrompe a dualidade de uma tal relação, sendo paradoxalmente o que torna possível e necessária a articulação entre universalidade transcendental ou ontológica e a singularidade exemplar.

É de facto ela, a linguagem, que, em primeiro lugar, perverte a hospitalidade, é ela que *imediatamente* opera a *interrupção-traição-contradição/contaminação da rectidão da relação ao outro* que, no entanto, nela e por ela tem lugar. É ela que, *ao mesmo tempo*, e a *possibilita* e a *impossibilita*: a *possibilita* e a *perverte*. Daí o *queixume (grief*<sup>259</sup>*) do signatário de «Envois»*: «a contaminação está por todo o lado e o incêndio nunca nós o acenderemos. A língua envenena o mais secreto dos nossos segredos, nem sequer se pode mais arder em casa (chez soi), em paz, traçar o círculo de um lar»<sup>260</sup>. A língua im-possibilita, pois, o «círculo de um lar», isto é, tanto a soberania de qualquer próprio, quanto a singularidade de qualquer singular. Pelo que é ela, a língua, como *marca, rastros* ou *arquiescrita*, que *tudo envenena*, tudo contaminando: é ela que, deslizando entre o *outro* e ele mesmo, e entre o *eu* e *ele mesmo* [por isso, *si-mesmo*], *abre, interrompe, afecta e contamina* a singularidade de cada um dos elementos da *relação*, bem como a própria *relação* que, por isso, e como antes vimos, é uma *relação sem relação* – uma *relação de interrupção*. Uma *relação im-possível!* Uma *relação im-possível* no sentido em que, aquilo que a faz, imediatamente a des-faz – a linguagem é justamente o laço que, ao mesmo tempo, liga e desliga, liga desligando ao *outro*. Ela abre e o duelo e cada um dos elementos do duelo, abrindo nos mesmos termos o trio. Ela abre

<sup>258</sup> «il faut savoir que cette justice s'adresse toujours à des singularités, à la singularité de l'autre, malgré ou en raison même de sa prétension à l'universalité», Derrida, *Force de loi*, p. 44.

<sup>259</sup> Lembremos a confissão derridiana em *O monolingüismo do Outro*: «Eu-não tinha língua para o *grief* [*queixume*], esta palavra que agora gosto de ouvir em inglês onde ela significa sobretudo a queixa sem acusação, o sofrimento e o luto.», Campo das Letras, Porto, 2001, p. 49.

<sup>260</sup> «la contamination est partout et l'incendie nous ne l'allumerions jamais. La langue nous empoisonne le plus secret de nos secrets, on ne peut même plus brûler chez soi, en paix, tracer le cercle d'un foyer», Derrida, «Envois» in op. cit., p. 240-241.

e o desejo, *desejo absoluto*, do outro, que o dita, o *desejo absoluto do justo acolhimento do outro*, e a sua *destinerrância*<sup>261</sup>. Daí que, no modo de uma *poética da apóstrofe*,<sup>262</sup> o escrito de 1977, «Envois», – um escrito que versa a *cena do envio*, da *telecomunicação*, da *destinação* ou do *endereço* (ao outro), a própria *cena genealógica* repensada<sup>263</sup>, como *destinerrância*<sup>264</sup> – ponha já em cena, melhor, seja já a cena da *im-possibilidade* da própria *relação ética* enquanto *relação de recto acolhimento do outro* e, enquanto tal, a própria cena da desconstrução como cultivo do segredo<sup>265</sup> ou do *im-possível*: a cena da *im-possibilidade* de chegar, sem desvio, sem atraso, sem demora, sem contratempo, sem ficção, traição e pedido de perdão ao *outro*: ao destinatário ou à destinatária. Uma *impossibilidade* sofrida<sup>266</sup> e indestrutível<sup>267</sup>. Uma *impossibilidade* que configura o que, nos anos 70 e 80, Derrida designa por *tragédia* ou por

<sup>261</sup> Daí o dito derridiano: «je me demande souvent si l'hospitalité est du côté du silence ou de la parole. Dès que je parle, – *acrescenta* – je demande à mon hôte de comprendre ma langue et les sous-langues qu'elle contient, formes de politesse, langue du droit... Il y a violence dès que je parle à l'autre. Aussi la question est de savoir si l'hospitalité exige une parole ou, au contraire, un certain silence», J. Derrida, «Une hospitalité à l'infini» in op. cit., p. 101.

<sup>262</sup> «j'apostrophe. C'est aussi un genre qu'on peut se donner, l'apostrophe. Un genre et un ton. Le mot – apostrophe –, il dit la parole adressée à l'unique, l'interpellation vive (l'homme de discours ou d'écriture interrompt l'enchaînement continu de la séquence, d'une il se tourne vers quelqu'un, voire quelque chose, il s'adresse à toi) mais le mot dit aussi l'adresse à détourner», J. Derrida, «Envois» in *La carte postale*, p. 8.

<sup>263</sup> Quanto a esta obra, *La carte postale*, significativamente sub-intitulada *De Socrate à Freud et au-delà*, ela põe em cena o modo como o par, Sócrates-Platão, invadiram a nossa privacidade e nos destinaram a filosofia. Um par, sim, mas «l'un dans l'autre, l'un devant l'autre, l'un après l'autre, l'un derrière l'autre», *La Carte Postale*, p. 23. É a própria cena da ética, da herança, da leitura, da genealogia,... De uma genealogia repensada, pois Derrida faz questão de lembrar os motivos inquietantes que estão presentes nos esquemas genealógicos, a saber, por um lado a axiomática constinuísta que tende a apagar a ruptura, a cisão e, portanto, o evento, por outro, a procura de uma filiação, a obsessão por uma simbólica paternal-maternal.

<sup>264</sup> A *destinerrância* da correspondência, dos restos da correspondência com o *outro/tu*: «Quant aux *Envois* [...] vous pourriez les considérer, [...] – *anuncia o seu sinalário* – comme les restes d'une correspondance récemment détruite», *ibid*, p. 7.

<sup>265</sup> «Mon gout du secret (a-b-s-o-l-u)», J. Derrida, «Envois», p. 53.

<sup>266</sup> «je souffre (mais comme tout le monde, non ? moi je le sais) d'une vraie pathologie de la destination : je m'adresse toujours à quelqu'un d'autre», J. Derrida, «Envois», p. 123.

<sup>267</sup> «la déconstruction [...] – *é aí dito* – elle touche à l'indestructible», *ibid*, p. 249.

*desastre*<sup>268</sup>, originários, da *relação*, do *envio* ou do *endereçoamento ao outro*, a própria cena da *différance*, rosto da *desconstrução*. Um *endereçoamento*, uma *telecomunicação*, isto é, uma comunicação à distância, *pela* distância e *na* distância, sempre e já na *língua do outro*: «tu dás-me a palavra, – diz aí Derrida – és ainda tu quem escreve a história, és tu quem ditas enquanto eu me aplico, deitando a língua de fora, letra após letra [...] absolvo-me notando – *acrescenta* – que isso se deve, antes de mim-mesmo, ao poder, para qualquer signo que seja, do “primeiro” traço, da “primeira” marca, ser remarcado, precisamente, repetido, dividido portanto, desviado de qualquer destinação singular, e isso pela sua própria possibilidade, pelo seu próprio envio. É o seu envio que faz dele um postal multiplicando, até à multidão, a minha destinatária. E no mesmo lance, claro, o meu destinatário. Patologia normal, não é verdade, mas é para mim a única mortífera: matamos alguém ao enviar-lhe uma carta que não lhe é destinada, assim lhe declarando o amor ou mesmo o ódio. Mato-te em cada instante mas amo-te. E não podes mais duvidar disso, mesmo se eu destruo tudo com a paciência mais amorosa (como tu, aliás) a começar por mim. I’m destroyng my own life, tinha-lhe eu dito em inglês no carro. Se me dirijo, como se diz, sempre a alguém diferente, e diferentemente (aqui mesmo, agora), não posso mais enviar-me eu-mesmo. Senão a mim-mesmo, dirias tu, enviando-me finalmente todas estas cartas [...]. Não, nem isso, não há retorno, isso não volta para mim. Perco mesmo a identidade do, como eles dizem, destinatário, do emissor. E no entanto ninguém melhor do que eu terá sabido, ou antes não terá senão amado, destinar, unicamente. Eis o desastre a partir do qual eu te amo, unicamente. A ti, em direcção a quem neste exacto momento, esquecendo até ao teu nome eu me dirijo.

Até breve,

até sempre,»<sup>269</sup>. Um «até breve» enviado e destinado ao *outro* que, porque na sua língua, nunca cumpre a promessa da sua brevidade, dilatando-se «até sempre». Nele se abre o *desastre* a partir do qual, e por

<sup>268</sup> «Depuis toujours je sais que nous sommes perdus, et que de ce désastre très initial une distance infinie s’est ouverte [...] cette catastrophe, tout près du commencement [...] fut la condition de tout, n’est-ce pas, la nôtre, notre condition même, la condition de tout ce qui nous fut donné ou que nous nous soyons l’un à l’autre destiné, promis, donné, prêt, je ne sais plus nous nous sommes perdu l’un l’autre», *ibid*, p. 23.

<sup>269</sup> «tu me donnes le mot, c’est encore toi qui écris l’histoire, c’est toi qui dictes alors même que je m’applique en tirant la langue, lettre après lettre, [...] je m’absous en remarquant que cela tient, avant moi-même, au pouvoir, pour quelque signe que ce soit, le “premier” trait, la ‘première’ marque, d’être remarqué, précisément, répété, donc divisé, détourné de quelque destination singulière que ce soit, et cela par sa possibilité même,

amor<sup>270</sup>, não sem amor, *se acolhe e se não acolhe outrem* – no mesmo lance *se o ama e se o mata*, se chega e se não chega a ele, a saber, o *desastre* ou o *contratempo* ditado pela singular anterioridade da linguagem do outro que se a-destina e nos a-destina [de *língua de fora*, escreve Derrida] ao outro. Um *desastre originário* que é, notemo-lo, a condição do amor, da amizade, da fidelidade, da hospitalidade, do respeito e da responsabilidade devidos ao outro enquanto outro, isto é, *absoluto e único*. Mas também a condição da infidelidade. Mas também a infidelidade e o desastre da própria fidelidade. Um *desastre originário*, uma *tragédia* [uma *tragédia sem tragédia*, precisará *Mémoires – pour Paul de Man*] da *destinação* que põe justamente em cena a *im-possibilidade da ética da hospitalidade*, apenas *possível como im-possível* – apenas possível por aquilo mesmo que, *no mesmo instante*, a impossibilita como tal: «Gostaria – *confessa 'Derrida'* – de apenas me dirigir, a direito, directamente, sem correio, a ti, mas não consigo e é o fundo da infelicidade. Uma *tragédia*, meu amor, da *destinação*»<sup>271</sup>. Uma *tragédia* e da *destinação* e da *relação de rectidão ao outro*. E, *acrescente-se*, da *ética da hospitalidade*. E uma *tragédia* justamente porque há sempre entre eles, entre o *outro* e o *eu* no absoluto da sua respectiva singularidade, bem como entre o *eu* e ele-mesmo e o *outro* e ele-mesmo, *correio*, isto é, *palavra citada, enviada, endereçada, dada*, ... numa palavra, *monolinguismo do outro*<sup>272</sup>. *Tele-comunicação*.

par son adresse même. C'est son adresse qui en fait une carte postale multipliant, jusqu'à foule, ma destinataire et du même coup, bien sûr, mon destinataire. Pathologie normale, n'est-ce pas, mais c'est pour moi la seule meurtrière: on tue quelqu'un en lui adressant une lettre qui ne lui est pas destinée, en lui déclarant ainsi l'amour ou même la haine. Je te tue à chaque instant mais je t'aime. Et tu ne peux plus en douter, même si je détruis tout avec la patience la plus amoureuse (comme toi, d'ailleurs) à commencer par moi. I'm destroying my own life, le lui avais dit, toujours à quelqu'un d'autre, et autrement (ici même, encore), je ne peux plus m'adresser moi-même. Qu'à moi-même diras-tu, m'envoyant finalement toutes ces cartes, [...]. Non, pas même, pas de retour, cela ne me revient pas. Je perds jusqu'à l'identité du, comme ils disent, destinataire, de l'émetteur. Et pourtant personne mieux que moi n'aura su, n'aura aimé plutôt, destiner, uniquement. Voilà le désastre depuis lequel je t'aime, uniquement. Toi, vers qui en ce moment même, oubliant jusqu'à ton nom, je m'adresse. À bientôt à toujours.» *ibid*, p. 17 e 123.

<sup>270</sup> «quand je t'appelle mon amour, est-ce que je t'appelle, toi, ou est-ce que je te dis mon amour? et quand je te dis mon amour est-ce que je te déclare mon amour ou bien est-ce que je te dis, toi, mon amour, et que tu es mon amour. Je voudrais tant te dire», *ibid*, p. 12-13.

<sup>271</sup> «Voudrais ne m'adresser, tout droit, directement, sans courrier, qu'à toi, mais je n'y arrive pas et c'est le fond du malheur. Une tragédie, mon amour, de la destination», *ibid*, p. 27.

<sup>272</sup> «de qualquer modo não falamos senão uma língua – e que não a temos. Não falamos nunca senão uma língua – e ela é dissimetricamente, a ele regressando, sempre,

É portanto o elemento discursivo que, apesar de um certo tom, traça e a *relação de acolhimento do outro* e a sua imediata *interrupção*, assim traçando e a *hospitalidade* e a *inospitalidade*. A *hospitalidade* graças ao *acolhimento imediato, incondicional, infinito e exclusivo do outro* – *absoluto e único*. A *inospitalidade* em razão deste mesmo *acolhimento imediato do outro* ter (também) *imediatamente* de ter lugar no *medium da linguagem do outro*, uma linguagem que acaba por ser de todos e de ninguém, que assim *perverte imediatamente* a exclusividade, excepcionalidade e imediatidade da *relação dual*, inerente à *ética*. E que por isso apenas é *possível* como *im-possível* – aquilo que a *possibilita*, o avanço da língua, *imediatamente a im-possibilita* ou *perverte*. A linguagem, que lança imediatamente toda a *singularidade* na *substituição* e interrompe imediatamente a *imediatidade* ou a *rectidão do acolhimento* ou da *relação ao outro*, faz com que o dito *sujeito-emissor-hóspede-acolhedor* seja já, na sua insigne singularidade, e apesar dela, um sujeito dividido, em si dissociado de si, uma *multidão*, uma *sociedade anónima*, numa palavra, *um+n*. «Se as nossas cartas são perturbantes [...], – diz o *signatário de «Envois»* – é talvez porque nós somos já vários em linha, uma *multidão*, aqui mesmo, pelo menos um consórcio de expedidores e de destinatários, uma verdadeira sociedade anónima de responsabilidade limitada»<sup>273</sup>.

Mas não é só o dito *emissor* ou *hóspede acolhedor* que, em si, é já uma *multidão*, ou seja, um processo in-finito de *substituição*: de *experiência in-finita de não identidade a si*. Nem uma só, uma, plena, ideal, a voz em linha, isto é, a palavra re-enviada ao *outro* – aquela que, respondendo singularmente à sua injunção, o *acolhe* ou se lhe *dirige*. Também o dito *destinatário* ou *hóspede acolhido*, o *outro*, é já em si próprio, isto é, na sua irredutível singularidade, uma *multidão*. Um *singular plural*. Uma *singular multiplicidade*. O enigma de um *rostro des-figurado* – está imediatamente exposta à indecidibilidade: «Somos uma *multidão*, tu e eu, – escreve *'Derrida'* na *mesma obra* – e está bem, uma imensa coleção dispersa»<sup>274</sup>. Leiamos ou traduzamos: a *relação ética*, uma relação entre “duas” singularidades absolutas é já relação a uma *multidão* – ao *outro* e, nele e graças a ele, a todos os *outros* – como ele *outros outros*.

---

do *outro*, do *outro*, guardada pelo *outro*. Vinda do *outro*, permanecendo do *outro*, ao *outro* reconduzida.», Derrida, *O monolinguismo do outro*, p. 57.

<sup>273</sup> «Si nos lettres sont bouleversantes, [...] c'est peut-être déjà parce que nous sommes plusieurs sur la ligne, une foule, ici même, au moins un consortium d'expéditeurs et de destinataires, une vraie société anonyme à responsabilité limitée», *ibid*, p. 116.

<sup>274</sup> «Nous sommes une foule, toi et moi, et c'est bien, une immense collection dispersée», *ibid*, p. 200.

Daí que, à semelhança do *envio*, que não se envia senão dizendo, de uma certa maneira é certo<sup>275</sup>, que se envia e, portanto, *a-destinando-se, destinerrando-se*, também só se acolhe *outrem* como *outrem*, isto é, na sua transcendência infinita, só se lhe diz «sim, vem», dizendo-lhe «sim, vem», isto é, numa linguagem tão her-dada quanto ditada. Razão pela qual a *hospitalidade*, que aí e assim lhe é dada, é já sempre *hos-ti-pitalidade: e hospitalidade e inospitalidade. Hospitalidade contaminada, já contaminada, imediatamente contaminada de inospitalidade*. Daí a inquietude derridiana: «pergunto-me muitas vezes – diz – se a hospitalidade está do lado do silêncio ou da palavra. A partir do momento em que falo, peço ao meu hóspede para compreender a minha língua e as sub-línguas que ela contém, fórmulas de educação, língua do direito... Há violência desde que falo ao outro. Pelo que toda a questão é a de saber se a hospitalidade exige uma palavra ou, pelo contrário, um certo silêncio»<sup>276</sup>. E um certo silêncio no sentido em que este é ainda, e inevitavelmente, como também o nota o *incipit* de «Die Sprache» de Heidegger, ou uma modalidade da palavra ou por relação com ela. Pelo que, *acolher outrem, dar-lhe hospitalidade* é sempre, ao mesmo tempo, *dar-lhe e retirar-lhe hospitalidade – dar-lhe hospitalidade pedindo-lhe perdão* pelo limite ou pelo luto de um tal *dom*. Como o filósofo explicita: «peço-te perdão por não me dirigir a ti, por me dirigir ainda a ti para te o dizer ainda que tu não me ouças, [...] tu nem sequer sabes que transportas o meu luto, portanto este semi-luto que eu rumino na minha boca desde há tanto tempo»<sup>277</sup>. O luto que *eu rumino na minha boca*, isto é, na “minha” língua – o luto que, mais precisamente, se ruma na minha língua como *língua do outro*: o luto, luto originário, *da* língua, que é sempre *do outro*: luto *do* outro *em* mim, que eu transporto em mim e que me transporta, e luto de mim, da minha

<sup>275</sup> É a questão do *tom* que aqui está em questão: «je voudrais t'écrire si simplement, [...] en effaçant tous les traits, même les plus inapparents, ceux qui marquent le ton, ou l'appartenance à un genre (la lettre par exemple, ou la carte postale), pour que la langue surtout reste secrète à l'évidence», *ibid*, p. 15.

Para esta mesma questão, «Comment ne pas parler?» in *Psyché*, (p. 535-595), isto é, *como silenciar? como calar-se? como falar? como bem falar? para bem acolher outrem?*

<sup>276</sup> «Je me demande souvent si l'hospitalité est du côté du silence ou de la parole. Dès que je parle, je demande à mon hôte de comprendre ma langue et les sous-langues qu'elle contient, formes de politesse, langue du droit... Il y a violence dès que je parle à l'autre. Aussi la question est de savoir si l'hospitalité exige une parole ou, au contraire, un certain silence», Derrida, «Responsabilité et Hospitalité», p. 101.

<sup>277</sup> «je te demande pardon de ne pas m'adresser à toi, de m'adresser encore à toi pour te le dire même si tu ne m'entends pas, [...] tu ne sais même pas que tu portes mon deuil, donc ce demi-deuil que je rumine en ma bouche depuis si longtemps», J. Derrida, «Circonfession», p. 156.

*ipseidade*, por este luto arquioriginário *do outro* – ditado, desde sempre e para sempre, pelo *outro em mim: dentro/fora* <sup>278</sup> de mim.

Elemento da universalidade, a linguagem é assim *ao mesmo tempo* quer a condição da *hospitalidade*, do *acolhimento*, do *envio*, da *relação*, do *endereçamento*, do *bem*,... quer a condição da sua perversão: a *origem da inospitalidade*, do *mal*, da *morte* <sup>279</sup>, das *lágrimas* <sup>280</sup>, da *falta*, da *traição* <sup>281</sup>, da *dívida*, do *luto* <sup>282</sup>, do *perjúrio* <sup>283</sup>, do *perdão* <sup>284</sup>, da *catástrofe* e do *desastre*,... Ela é, numa palavra, a origem remota da *impossibilidade da ética* ou *d'A lei da hospitalidade*: é que só nela se pode *i-mediata*mente, isto é, *imediatamente mas*, irremediavelmente, *na mediação* <sup>285</sup>, *acolher o outro* enquanto *outro*, isto é, enquanto *absoluto e único*. Ela é a *tercialidade* que, em Lévinas e em Derrida, possibilita e trai, interdita, contradiz, interrompe e corrompe a [quase-dual relação] *ética da hospitalidade*. Num e noutro, de facto, mas algo diferentemente.

<sup>278</sup> Para esta questão, J. Derrida, *De la Grammatologie*, p. 65 ss.

<sup>279</sup> «*déjà je suis mort, c'est l'origine des larmes, je me pleure*», J. Derrida, «*Circonfession*», 122.

<sup>280</sup> «*je t'ecris des lettres de voyageur de commerce en espérant que tu entends le rire et le chant – les seuls (les seuls quoi ?) qui ne s'envoient pas, ni les larmes. Ne m'intéresse au fond que ce qui ne s'expédie pas, ne se dépêche en aucun cas.*», J. Derrida, «*Envois*», p. 19. E «*Circonfession*» reitera: «*à la manière de sA je n'aime que les larmes, je n'aime et ne parle qu'à travers elles*», J. Derrida, op. cit., p. 95.

<sup>281</sup> «*si bien que devant dieu ou devant la loi qui me somme de comparaître, je retourne à la poussière par amour, je ne sais que tromper, me tromper, te tromper, et toi et toi encore*», *ibid*, p. 99.

<sup>282</sup> «*j'attends l'interruption d'une course contre la montre entre l'écriture et sa vie, la sienne, la sienne, la sienne seule, celle dont je m'éloigne à mesure que j'en parle, pour la trahir ou calomnier à chaque mot, même quand je m'adresse à elle sans qu'elle m'entende pour lui dire je te trahis, je te demande pardon, je t'avoue, toi, je te demande pardon de t'avouer, toi, toi qui représentes tout, en ce duel, toutes mes adresses, figure-toi, pardon de te confesser là où tu ne m'entends plus, là où tu ne t'es peut-être jamais entendue, ni en moi ni avec moi, ni même en toi, je me contente de tourner autour de toi dans ce silence où tu figures n'importe qui, mon dieu, [...] tu ne m'as jamais entendu, ni lu, ni peut-être vu, tu ne sais même pas que tu portes mon deuil, donc ce demi-deuil que je rumine en ma bouche depuis si longtemps*», *ibid*, p. 155-6.

<sup>283</sup> «*je parjure comme je respire [...] tous mes parjures faits de mots je les ai dits*», *ibid*, p. 98 e 248.

<sup>284</sup> «*on demande toujours pardon quand on écrit*», *ibid*, p. 47.

<sup>285</sup> Daí o signatário de “*Envios*” confessar (p. 19) que, no fundo, não lhe interessa senão aquilo que resiste à *mediação postal* – aquilo que não se envia: o riso, o canto e as lágrimas. E em *Points de Suspension* reitera: «*on ne peut pas envoyer des larmes par la poste, on ne peut pas envoyer un éclat de rire ni un chant*», Derrida, op. cit., p. 402.

Também em Emmanuel Lévinas a *cena ética* é, na sua imediatidade<sup>286</sup>, imediatamente uma dupla cena. E isto no sentido em que a *dual e dissimétrica relação ética* tem inscrita em si, pelo menos virtualmente, uma outra cena – a do *terceiro*. Uma outra cena que, todavia, é ainda a mesma cena. E tal é o drama, a dificuldade ou a contrariedade da *ética*. Com efeito, o *duelo do face-a-face ético* com o *rosto*, na *transcendência infinita do outro*, é, para Lévinas, a origem da *ética*, da *justiça*<sup>287</sup>, da *misericórdia* ou da *caridade* e do *religioso*<sup>288</sup>. Mas o filósofo não esquece a instância do *terceiro* [a mediação, a instituição] que introduz a *ética* nas paragens que, à partida, ela deveria exceder; a saber, a visibilidade do *rosto*, a tematização, a comparação, a sincronia, etc.. Depois de *Totalité et Infini* (§ *Autrui et les Autres*), *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, (1974), falará explicitamente da *entrada necessária, imediata e permanente* do «terceiro que – diz – interrompe o face-a-face do acolhimento do outro homem – que interrompe a proximidade ou a aproximação do próximo – do terceiro homem pelo qual começa a justiça»<sup>289</sup>. O que significa, notemo-lo, que o *terceiro* não vem *depois* do *duelo ético*, que supostamente o precederia. O *terceiro* já está presente no próprio *duelo* do face-a-face: já está presente no *rosto* do outro. O filósofo é muito claro: diz: o *terceiro aparece imediata e permanentemente* no *rosto do outro*. Logo, está presente desde a “primeira” epifania do *rosto*, no *face-a-face*. É contemporâneo da vinda do outro. O que quer dizer que ele habita já, assediando e interrompendo, contrariando, a própria *epifania do rosto* e o dissimétrico *duelo ético*.

*Outro* diferente do *outro absoluto* como *rosto* ou como *próximo*, mas também um *outro próximo* e um *próximo do outro*<sup>290</sup>, numa palavra, mas também um *outro outro*, mas também uma *alteridade absoluta*, o *terceiro*

<sup>286</sup> A *ética* levinasiana assume-se como uma *filosofia do imediato*. Depois de dizer que «il faut que se produise quelque part une grande “trahison” pour qu'un être extérieur et étranger se livre à des intermédiaires», *Totalité et Infini*, sub-intitulado *ensaio sobre a exterioridade*, precisa: «l'immédiat est l'interpellation et, si l'on peut dire, l'impératif du langage [...]. L'immédiat, c'est le face-a-face», p. 44 Ou seja, o *imediato* é a *ética*, o *acolhimento ético do outro*.

<sup>287</sup> «Nous appelons justice cet abord de face, dans le discours», Lévinas, *Totalité et Infini*, p. 67.

<sup>288</sup> «Nous proposons d'appeler religion le lien qui s'établit entre le Même et l'Autre, sans constituer une totalité.», *ibid*, p. 30.

<sup>289</sup> «du tiers interrompant le face-à-face de l'accueil de l'autre homme - interrompant le face-à-face de l'accueil de l'autre homme – interrompant la proximité ou l'approche du prochain – du troisième homme par lequel commence la justice», Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 191.

<sup>290</sup> cfr. E. Lévinas, *Autrement qu'être...*, p. 200.

está imediatamente presente no rosto do outro, cujo acolhimento ou aproximação interrompe<sup>291</sup> e cuja enigmaticidade des-figura<sup>292</sup>: «O terceiro – dirá *Totalité et Infini*, em 1961, – olha-me nos olhos de outrem – a essência da linguagem é justa. [...] A epifania do rosto como rosto abre a humanidade inteira»<sup>293</sup>. O terceiro, isto é, e para Lévinas, a *humanidade inteira*, o registo da universalidade ou da publicidade, do instituído, vem pois imediata e permanentemente interromper, quer o *rosto do outro*<sup>294</sup>, quer a *rectidão (droiture)* da *relação ética* a entretecer com ele – o seu acolhimento imediato, incondicional e in-finito portanto. Mais precisamente, sem esperar, mas sem, *de todo*, interromper o acolhimento ou a aproximação, pressupondo-os e requerendo-os mesmo, pois em Lévinas nada precede o acolhimento e este é sempre acolhimento do rosto, o terceiro interrompe porém imediatamente a própria imediatidade da *relação de face-a-face* ou *ética*, a própria *ética*, ou seja, interrompe o *duelo ético* como duelo de duas singularidades, porque, di-lo explicitamente *Totalité et Infini*, ele aparece imediatamente no rosto do outro, onde tudo começa: «a apresentação do rosto [...] – diz a referida obra – efectua-se na inadiável urgência com a qual ele exige uma resposta. Esta resposta difere da “reação” que suscita o dado, porque ela não pode ficar “entre nós”, [...]. Tudo quanto se passa aqui “entre nós” diz respeito a todo o mundo, o rosto que o olha coloca-se em pleno dia da ordem pública, mesmo se eu me separo dele procurando com o interlocutor a cumplicidade de uma relação privada e uma clandestinidade.»<sup>295</sup>. Portanto o “entre nós” (que Lévinas

<sup>291</sup> «Si la proximité ne m'ordonnait qu'autrui tout seul, "il n'y aurait pas eu de problème" – dans aucun sens, même le plus général, du terme. La question ne saurait pas née, ni la conscience, ni la conscience de soi. La responsabilité pour l'autre est une immédiateté antérieure à la question: précisément proximité. Elle est troublée et se fait problème dès l'entrée du tiers», Lévinas, *Autrement qu'être...*, p. 200.

<sup>292</sup> «le visage est à la fois le prochain et le visage des visages – visage et visible», *ibid*, p. 204.

<sup>293</sup> «Le tiers me regarde dans les yeux d'autrui – le langage est justice. [...] L'épiphanie du visage como visage, ouvre l'humanité», Lévinas, *Totalité et Infini*, p. 234.

<sup>294</sup> «Le visage – diz Lévinas – obsède et se montre: entre la transcendance et la visibilité invisibilité.», *ibid*, p. 201. E «Le prochain qui m'obsède est déjà visage, à la fois, comparable et incomparable, visage unique et en rapport avec des visages, précisément visible dans le souci de justice», *ibid*.

<sup>295</sup> «la présentation du visage [...] s'effectue dans l'inajournable urgence avec laquelle il exige une réponse. Cette réponse diffère de la “réaction” que suscite le donné, parce qu'elle ne peut rester “entre nous”, [...]. Tout ce qui se passe ici “entre nous” regarde tout le monde, le visage qui le regarde se place en plein jour de l'ordre public, même si je m'en sépare en recherchant avec l'interlocuteur la complicité d'une relation privée et une clandestinité.», *ibid*, p. 234.

grafa entre aspas!), próprio da *ética* como *relação ao outro*, como *resposta dada ao outro*, como *acolhimento do outro*, compreende ou implica já “todo o mundo” – *coloca-se já em pleno dia da ordem pública*. Está já assediado ou contrariado, iluminado na sua nocturnidade, por “todo o mundo”. Um «todo o mundo» que, paradoxalmente, também se repensará por sob a sua inspiração.

Nestes termos, se o *terceiro* aparece *imediatamente com o rosto do outro*, com o *outro* como *rosto*, ele tem necessariamente de afectar também *imediatamente a própria experiência do rosto no face-a-face*: sem de todo interromper o *acolhimento singular da unicidade do outro*, o *terceiro* vira ou desvia para si, para dele testemunhar ou para o questionar, o *duelo do face-a-face*, assim interrompendo imediatamente a *imediatidade da relação ética*. É esta interrupção, que é uma necessidade, é, nas palavras do próprio Lévinas, uma *traição*, um *limite*, uma *moderação* ou uma *mensurabilidade* da incondicionalidade do *acolhimento* ou da *aproximação ética*. É uma *traição*, uma *suspensão* ou um *limite* da assimetria absoluta da *relação diacrónica à transcendência infinita do outro*, origem da *ética da/como hospitalidade*. Mas é também a sua *tradução*, a sua *efectivação* e, portanto, a sua *chance* – a sua *condição de possibilidade*: «Na proximidade – refere *Autrement qu'être...* – o outro obceca-me de acordo com a assimetria absoluta da significação, do um para o outro: eu substituo-me a ele, quando ninguém me pode substituir a mim [...]. A relação com o terceiro é uma incessante correcção da assimetria da proximidade onde o rosto se des-figura. Há peso, pensamento, objectivação e, por isso, uma suspensão na qual se trai a minha relação an-árquica com a *illeidade*, mas onde ela se traduz diante de nós»<sup>296</sup>. A *imediate e permanente epifania do terceiro no rosto do outro* que, no dizer de *Totalité et Infini*, é *enigma, resistência ética e expressão*, é pois imediatamente uma *tradução-traição-interrupção/contradição* da sua *aproximação* ou do seu *acolhimento incondicional*. Uma *tradução-traição-interrupção/contradição da ética da hospitalidade*, para Lévinas, a significação da significação. Uma *tradução-traição-interrupção/contradição* que, para Lévinas, é *a própria origem do aparecer* – a *própria origem da origem (anárrquica)*. Ou seja, a própria possibilidade da *ética* se ela é, como é para este filósofo, a origem anárquica e anacrónica da fenomenalidade e do instituído. Modo de nos dizer que, na sua *anarquia e anacronia*, a *ética* só é *possível* por aquilo que, imediatamente,

<sup>296</sup> «Dans la proximité l'autre m'obsède selon l'asymétrie absolue de la signification, de l'un pour l'autre: je me substitue à lui, alors que personne ne peut me remplacer [...]. La relation avec le tiers est une incessante correction de l'asymétrie de la proximité où le visage se dé-visage. Il y a pesée, pensée, objectivation et, par là, un arrêt où se trahit ma relation an-archique à l'illéité, mais où elle se traduit devant nous.», *ibid*, p. 201.

a *contraria* como tal – o *terceiro*, justamente, com o qual emerge a questão. Este constitui, para o filósofo, o *laço irrecusável* entre a ordem da *ética* e a da fenomenalidade. Um laço, o da *insociável sociabilidade* no dizer derridiano, pelo qual a ordem fenomenológico-instituída<sup>297</sup>, assim também hetero-afectada ou inspirada, é assim como que a condição<sup>298</sup> quase-transcendental da própria *transcendência* – da *transcendência da alteridade pessoal: como alteridade pessoal*. O *terceiro* liga des-ligando a *ética* ao registo da onto-fenomenalidade e das instâncias que lhe são próprias e de que, embora contrariando-a, ela carece desesperadamente: «é porque o terceiro não vem perturbar empiricamente a proximidade, mas porque o rosto é ao mesmo tempo o próximo e o rosto dos rostos – rosto e visível – que, – *observa Autrement qu'être...* – entre a ordem do ser e a da proximidade, o laço é irrecusável. A ordem, o aparecer, a fenomenalidade, o ser produzem-se na significação – na proximidade a partir do terceiro. A aparição do terceiro é a própria origem do aparecer, ou seja, a própria origem da origem.»<sup>299</sup> A aparição do *terceiro* é, pois, a *origem da origem*, isto é, da *ética como hospitalidade incondicional*, mas uma tal aparição é também, ao mesmo tempo, a sua perturbação: tanto a perturbação da originariedade da *ética* como de si próprio, uma vez que a fenomenalidade do seu próprio registo está hetero-afectada.

Dir-se-á então que, *suspendendo* ou *interrompendo a ordem do face-a-face*, o *terceiro* é assim como que a condição e de possibilidade e de impossibilidade [de *im-possibilidade* portanto!] da *ética da hospitalidade*: nele se traduz, traíndo-se, o *acolhimento imediato, incondicional e infinito do outro*, e uma tal *tradução-traição-interrupção* abre imediatamente a cena do *acolhimento* de todos os *outros do outro* e *outros outros*, incluindo

<sup>297</sup> Importará observar que existe um duplo, e necessário, movimento e momento no âmbito da *ética levinasiana*: um primeiro, de crítica e de demarcação do tradicionalmente instituído (da moral, da política, do direito, da onto-fenomeno/gnosio-logia, ...), como o prefácio de *Totalité et Infini*, clara e contundentemente o manifesta; um segundo, de repensar o instituído (a moral, a política, etc. etc.) a partir da sua inspiração pelo meta-ético.

<sup>298</sup> Lembremos o dito de *Totalité et Infini* relativamente à génese e estrutura-incondição da subjectividade do sujeito: «*Un terme ne peut demeurer absolument au point de départ de la relation que comme Moi.*», p. 25. E a p. 341 reitera: «Seul un moi peut répondre à l'injonction d'un visage».

<sup>299</sup> «c'est parce que le tiers ne vient pas empiriquement troubler la proximité, mais que le visage est à la fois le prochain et le visage des visages – visage et visible – que, entre l'ordre de l'être et de la proximité, le lien est irrécusable. L'ordre, l'apparaître, la phénoménalité, l'être se produisent dans la signification – dans la proximité à partir du tiers. L'apparition du tiers est l'origine même de l'apparaître, c'est-à-dire l'origine même de l'origine.» *ibid.*, p. 204.

o do próprio sujeito-hospitaleiro como *outro* entre *outros* – a cena do *acolhimento social, político e jurídico* que o filósofo “deduz” do *acolhimento ético*, e cuja necessidade reiteradamente proclama, como em «Le mot d'accueil» J. Derrida sublinha. Mais precisamente, o *terceiro* opera a *tradução-traição-contradição* do *acolhimento ético, imediato, incondicional e infinito*, em *acolhimento ético-político-jurídico*<sup>300</sup>, pois, para Lévinas, ele, ele que não é, insistimos, uma instância segunda, abre com a sua aparição o campo do *socius*, da justiça-direito, da política e da filosofia – ele «apela – diz o filósofo – ao controle, à procura da justiça, à sociedade e ao Estado, à comparação e ao ter, ao pensamento e à ciência, e ao comércio e à filosofia»<sup>301</sup>. Numa palavra, o *terceiro* inaugura o registo do *instituído*, assim efectivando, assim concretizando, assim impossibilitando a *ética da hospitalidade: a hospitalidade messiânica*.

Mas se o *terceiro* inaugura o registo do instituído, fá-lo já sob a *vinda e acolhimento do rosto*. Pela própria *hospitalidade ética*. Daí que o *terceiro* não se limite apenas a impossibilitar a *ética da hospitalidade*. Protege-a também, refere Derrida, da pureza da sua *caridade mortal*: «Alguém terá dito – lembra este filósofo – que uma certa ética de Lévinas parecia em contradição com a cidadania republicana. Eu creio de facto que entre uma certa pureza ética (definida por Lévinas) e o direito, uma tensão existe. Mas Lévinas insistia também muito na necessidade de definir o direito universal, mesmo se este devia suspender a pura relação de face a face de um com o outro, a intervenção do terceiro (a justiça, a política, a instituição, o Estado... de que, aliás, ele muito desconfiava) lhe parecia indispensável. Se a instância do direito pode seguramente interromper o sonho da experiência inovadora de um com o outro (fora de qualquer normatividade abstracta), se este direito pode ameaçar a ética, ao mesmo tempo, protege-a contra esta pura caridade mortal.»<sup>302</sup>.

<sup>300</sup> «Dans la mesure où le visage d'Autrui nous met en relation avec le tiers, le rapport métaphysique de Moi à Autrui, se coule dans la forme du Nous, aspire à un État, aux institutions, aux lois qui sont la source de l'universalité. Mais la politique laissé à elle-même, porte en elle une tyrannie. [...] La métaphysique nous ramène donc à l'accomplissement du moi en tant qu'unicité par rapport auquel l'oeuvre de l'État doit se situer et se modeler», Lévinas, *Totalité et Infini*, p. 334-5.

<sup>301</sup> «en appelle au contrôle, à la recherche de la justice, à la société et à l'État, à la comparaison et à l'avoir, à la pensée et à la science, et au commerce et à la philosophie», *ibid*, p. 205.

<sup>302</sup> «Quelqu'un a dit qu'une certaine éthique de Lévinas semblait en contradiction avec la citoyenneté républicaine. Je crois en effet qu'entre une certaine pureté éthique (définie par Lévinas) et le droit, une tension existe. Mais Lévinas insistait beaucoup aussi sur la nécessité de définir le droit universel, même si celui-ci devait suspendre la pure relation

Mas se o *terceiro* inaugura, de facto, o registo do *instituído*, operando a passagem da *pura hospitalidade* ao direito e à política, ou seja, inscrevendo a pureza moral da *hospitalidade* nas condições da mediação, muito menos angélicas, a verdade é que, para Lévinas, isso apenas tem lugar a partir da primazia da revelação ou da *vinda do outro* como *rosto* ou como *próximo* nunca próprio. O *terceiro* traduz e incorpora, de facto, a *ética da hospitalidade* nas regras políticas e económicas; ele apela, de facto, ao controle e à procura de justiça, fá-lo porém a partir da *relação, dissimétrica e anárquica*, ao *rosto do outro*. Ou seja, fá-lo a partir da *primazia acordada à dualidade do face-a-face ético* que, dissemo-lo, ele *interrompe sem interromper*<sup>303</sup>. Isto é, por um lado, interrompe enquanto dualidade de singularidades, por outro, pressupõe absolutamente a primazia daquilo mesmo que interrompe, a saber, a pureza da *relação ética ao rosto do outro-único* – o que, aliás, o filosofema *substituição*<sup>304</sup> (do *único* ou do *insubstituível*) significa.

O que quer dizer que, para Lévinas, o *acolhimento*, próprio da *ética da/como hospitalidade*, apesar de traído ou contrariado, persiste como “originário”. *Totalité et Infini*, em 1961, sublinha-o. Diz: «a revelação do terceiro, inelutável no rosto, não se produz senão através do rosto.»<sup>305</sup>. E *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, em 1974, reitera: «a contemporaneidade do múltiplo ata-se em redor da dia-cronia de dois: a justiça não permanece justiça senão numa sociedade onde não há distinção entre próximos e distantes, mas onde persiste também a impossibilidade de passar ao lado do mais próximo; onde a igualdade de todos é transportada pela minha desigualdade, pelo excesso dos meus deveres sobre os meus direitos.»<sup>306</sup>. Ou seja, para Lévinas, o *terceiro interrompe*, de facto,

---

de face à face de l'un avec l'autre, l'intervention du tiers (la justice, la politique, l'institution, l'État ... dont il se méfiait par ailleurs beaucoup) lui semblait indispensable. Si l'instance du droit peut assurément interrompre le rêve de l'expérience novatrice engagée l'un avec l'autre (hors de toute normativité abstraite), si ce droit peut menacer l'éthique, dans le même temps, il protège contre cette pure charité mortelle.», Derrida, «Une hospitalité à l'infini» in op. cit., p. 104.

<sup>303</sup> Lembremos: «l'autre et le tiers [...] m'éloignent de l'autre et du tiers», Lévinas, *Autrement qu'être...*, p. 200.

<sup>304</sup> cfr. Lévinas, *Autrement qu'être...*, cap. IV, p. 125-166.

<sup>305</sup> «la révélation du tiers, inéluctable dans le visage, ne se produit qu'à travers le visage», *ibid.*, p. 341.

<sup>306</sup> «la contemporanéité du multiple se noue autour de la dia-chronie de deux: la justice ne demeure justice que dans une société où il n'y a pas de distinction entre proches et lointains, mais où demeure aussi l'impossibilité de passer à côté du plus proche; où l'égalité de tous est portée par mon inégalité, par le surplus de mes devoirs sur mes droits.», *ibid.*, p. 203.

imediate e permanentemente a dualidade do face-a-face, sede da hospitalidade e da responsabilidade absolutas ou incondicionais que definem ou, melhor, que são a incondição do *sujeito ético* que é, diz Lévinas, um *hóspede* – um *hóspede-refém* – do *outro*. E uma tal *interrupção* é bem a origem e a condição do justo *estar com os outros: do justo acolhimento dos outros* – da sociedade, da comunidade, do Estado, da política, da justiça-direito e da própria filosofia. Mas uma tal *interrupção* pressupõe a prévia *aproximação ética* ou o *acolhimento hospitaleiro do outro* como *outro*, isto é, como *único* ou *insubstituível*. Mesmo se implicados, mesmo se indissociáveis, estes dois pólos, o do *acolhimento incondicional* e o do *condicional*, são absolutamente heterogêneos e devem permanecer irreduzíveis um ao outro. Mas o polo do *acolhimento incondicional, hiperbólico*, “começa e comanda”. Nesta cena, tudo começa *pelo acolhimento do rosto do outro* – tudo começa no *para-outrem* da subjectividade *desinteressada, ética, hospitaleira* ou *justa*<sup>307</sup>. Tudo começa e, diz Lévinas, tudo (isto é, o *socius*, a comunidade, a justiça-direito, a política, ...) está sujeito ao seu controle: «é importante – nota – encontrar todas estas formas a partir da proximidade»<sup>308</sup>. Embora *interrompida e contrariada*, embora impossibilitada, a *ética* ou a santidade da *hospitalidade messiânica* é a gênese e a insónia ou a *inspiração do instituído*. É, no oportuno e justo dizer de Abensour, a «extravagante hipótese»<sup>309</sup> de Emmanuel Lévinas, a saber, a de “fundar” ou fazer “derivar” o registo do *instituído* daquilo que, o próprio filósofo, designa por «extravagante generosidade do para-o-outro»<sup>310</sup>: a própria *ética* como *hospitalidade* e que *Autrement qu’être...* recita assim: «Não é então sem importância saber se o Estado igualitário e justo, no qual o homem se realiza (*e que se trata de instituir e, sobretudo, de manter*), procede de uma guerra de todos contra todos ou da responsabilidade irreduzível de um por todos e se ele pode passar sem amizades e sem rostos.»<sup>311</sup>. Nós sublinhamos. A mesma lógica se reitera, quase pelas

<sup>307</sup> «Tout se montre et se dit dans l’être pour la justice et reçoit les structures du thématisé et du dit – même la signification et la justice.», Lévinas, *Autrement qu’être...*, p. 207.

<sup>308</sup> «il est important de retrouver toutes ces formes à partir de la proximité», *ibid*, p. 203.

<sup>309</sup> M. Abensour, «L’extravagante hypothèse» in *Rue Descartes*, 19, février 1998, p. 55-84.

<sup>310</sup> «l’extravagante générosité du pour l’autre», Lévinas, «Paix et Proximité» in *AT*, p. 150.

<sup>311</sup> «Il n’est pas dès lors sans importance de savoir si l’État égalitaire et juste où l’homme s’accomplit (et qu’il s’agit d’instituer et, surtout, de maintenir) procède d’une guerre de tous contre tous ou de la responsabilité irréductible de l’un pour tous et s’il peut se passer d’amitiés et de visages.», Lévinas, *Autrement qu’être...*, p. 203.

mesmas palavras, no escrito de 1984, «Paix et Proximité»<sup>312</sup>, onde Lévinas “deduz” da inelutabilidade do *terceiro* e a *origem da questão* e a *justiça-direito* e a «estrutura política da sociedade sujeita às leis».

Dáí que, para o filósofo, a *hospitalidade* ou a *paz messiânica*, mesmo se *interrompida-traída-contrariada*, mesmo se i-mediatemente traduzida e traída em *hospitalidade ético-político-jurídica*, seja absolutamente primeira<sup>313</sup>: a *alergia*, a *rejeição*, a *intolerância*, a *guerra*, etc., numa palavra, o mal ou a violência em geral já derivam deste *acolhimento* “primeiro”, de que são o esquecimento, a *denegação* ou a *rejeição*. Derrida sublinha-o em *Sur Parole*: «A hospitalidade, no uso que Lévinas faz desta palavra, não se reduz simplesmente, – diz – embora seja também isso, ao acolhimento do estrangeiro em sua casa, na sua casa, na sua nação, na sua cidade. Desde que eu me abro, que eu “acolho” para retomar a palavra de Lévinas, à alteridade do outro, que já estou numa disposição hospitaleira. Mesmo a guerra, a rejeição, a xenofobia supõem que eu me relacione já com o outro e consequentemente que eu já esteja aberto ao outro. O fechamento não é senão uma reacção a uma primeira abertura. Deste ponto de vista, a hospitalidade é primeira.»<sup>314</sup>. Mas, e é o ponto da discórdia derridiana, o que significa proclamar a pureza da “*anterioridade*” *anárquica e anacrônica da ética*, da *ética da/como hospitalidade* se, na sua imediatidade, ela está *imediatamente interrompida e contrariada* pelo *terceiro*, que não é uma instância secundária? que aparece com o

<sup>312</sup> «La responsabilité pour l'autre homme est, dans son immédiateté, certes antérieure à toute question. Mais comment oblige-t-elle si un tiers trouble cette extériorité à deux où ma sujétion de sujet est sujétion au prochain? [...]. Qu'ai-je à faire? Qu'ont-ils déjà fait l'un à l'autre? Lequel passe avant l'autre dans ma responsabilité? Que sont-ils donc, l'autre et le tiers, l'un par rapport à l'autre? Naissance de la question. La première question dans l'inter-humain est question de justice. Il faut désormais savoir, se faire une conscience. À ma relation avec l'*unique* et l'*incomparable* se superpose la comparaison et, en vue d'équité ou d'égalité, une pesée, une pensée, un calcul, la comparaison des incomparables et, dès lors, la neutralité – présence ou représentation – de l'être, la thématization et la visibilité du visage...», Lévinas, «Paix et Proximité» in AT, p. 148-149.

<sup>313</sup> «Mais “être pour autrui”, n'est pas la négation du Moi, s'abîmant dans l'universel. La loi universelle se réfère elle-même à une position de face à face laquelle se refuse à toute “prise de vue” extérieure.», Lévinas, *Totalité et Infini*, p. 340-341.

<sup>314</sup> «L'hospitalité, dans l'usage que Lévinas fait de ce mot, ne se réduit pas simplement, bien que ce soit aussi cela, à l'accueil de l'étranger chez soi, dans sa maison, dans sa nation, dans sa cité. Dès que je m'ouvre, je fais “accueil” pour reprendre le mot de Lévinas, à l'altérité de l'autre, je suis déjà dans une disposition hospitaleira. Même la guerre, le rejet, la xénophobie supposent que j'aie affaire à l'autre et que par conséquent je sois déjà ouvert à l'autre. La fermeture n'est qu'une réaction à une première ouverture. De ce point de vue, l'hospitalité est première.», J. Derrida, *Sur parole*, p. 65-66.

próprio aparecer do *rosto*? Qual a *possibilidade* desta “anterioridade”? E qual, portanto, o sentido desta “*dedução*”? desta “*derivação*” do *instituído* da *primazia* da *ética*? Qual o sentido da “*dedução*” da *hospitalidade político-jurídica* da *prioridade* acordada à *ética da hospitalidade*, se esta tem, como necessariamente tem, de se inscrever, traduzindo-se e contrariando-se, naquela? Porque, para Lévinas, mesmo se *interrompida-traída-contrariada*, a *ética da hospitalidade* é, de facto, *primeira*. Mas se a *hospitalidade “ético”-político-jurídica* é uma *suspensão-interrupção-contradição* desta *primazia da hospitalidade ética*, que efectiva ou concretiza, como pensar esta relação da *primazia-dedução*? uma *relação que não pode ser cronológica*? qual o seu sentido? qual a sua efectiva possibilidade, sim, porque o que está em questão é justamente *pensar a possibilidade de uma tal primazia*? Não estará ela, na sua imediatidade, não apenas contrariada mas também contaminada pelo *instituído*, que portanto inspira?

Pretendendo distinguir, com todo o rigor, entre *ética, justiça e política*, entre *hospitalidade ética* e *hospitalidade (ético-)político-jurídica*, Lévinas pensa a sua necessária relação em termos de *interrupção-contradição*. E dela, desta *interrupção-traição-contradição* da *ética da hospitalidade* pelo *terceiro*; desta *interrupção-traição-contradição* graças às quais, indiscretamente, tudo se diz, mesmo o indizível<sup>315</sup>; desta *interrupção-traição-contradição* do *Dizer no Dito*, do *Dito pelo Dizer* e do *Dizer pelo próprio Dizer*, linguagem original, pré-original<sup>316</sup> como *amizade, responsabilidade* ou *hospitalidade*<sup>317</sup>, deverá, no seu entender, a filosofia, redefinida como *insónia*<sup>318</sup> e *sabedoria do amor*<sup>319</sup>, dar conta. É sua missão continuamente desfazer<sup>320</sup> ou reduzir uma tal *interrupção-traição-contradição*. O que poderemos, nós, talvez traduzir, dizendo: a *tarefa da filosofia* é a de, a partir da consideração da *singular primazia da ética*, a partir do *desejo ético* que não renuncia nunca àquilo mesmo a que, no entanto, diz que é

<sup>315</sup> cfr. Lévinas, *Autrement qu'être...*, p. 8.

<sup>316</sup> «Antérieure aux signes verbeaux qu'il conjugue, antérieur aux systèmes linguistiques et aux chatoiements sémantiques – avant-propos des langues – il [o Dizer] est proximité de l'un à l'autre, engagement de l'approche, l'un pour l'autre, la signifiante même de la signification.», *ibid.*, p. 6.

<sup>317</sup> «l'essence du langage est bonté, ou encore, que l'essence du langage est amitié et hospitalité.», Lévinas, *Totalité et Infini*, p. 341.

<sup>318</sup> cfr. Lévinas, «De l'utilité des insomnies» in *IH*, p. 199.

<sup>319</sup> «la philosophie est ici une *mesure* apporté à l'infini de l'être-pour-l'autre de la paix et de la proximité et comme la sagesse de l'amour», Lévinas, «Paix et Proximité» in *op. cit.*, p. 150.

<sup>320</sup> cfr. *ibid.*, p. 206-207.

*preciso renunciar, velar pela inevitável – um drama e uma sorte! – contradição-pervertibilidade da ética da hospitalidade, como hospitalidade, assim abrindo, pelo menos, o pensamento a um outro pensamento da hospitalidade.*

Diferente, um tudo nada diferente se apresenta esta mesma questão – a da *pervertibilidade* ou da singular *impossibilidade* da *ética da hospitalidade* no âmbito da obra derridiana. E dizemos *um tudo nada diferente* porque a sua diferença mais não se nos afigura do que uma radicalização do gesto ou do movimento de pensamento de Lévinas: a contra-assinatura deste por Derrida. Uma radicalização que é assim como que um retirar de todas as consequências inerentes à extravagante ousadia da sua *ética* e um assumir da radicalidade de uma tal ousadia, sim, sem dúvida, mas também da sua dificuldade. Como pensar a extravagância ética? Como pensá-la, efectivando-a? Na sua excepcionalidade, como é ela possível? Como incarnar a *pureza moral da hospitalidade* nas inevitáveis condições da mediação? Como traduzir, em suma, a *incondicionalidade da hospitalidade* em regras políticas, jurídicas e económicas?

Advogando embora a *experiência da pura hospitalidade*, da *hospitalidade incondicional* como um polo de referência indispensável<sup>321</sup> e *singularmente* principal, assim como que o desejo do desejo<sup>322</sup>, para Jacques Derrida a *ética da hospitalidade* está não só, na sua *imediatez*, i-mediatamente *interrompida e contrariada* pelo *terceiro*, tal como acontece em Lévinas, mas, e um tanto diferentemente deste, uma tal *imediatez interrompido-contradição* é, para além da sua condição de possibilidade, também a sua *contaminação*. A sua *imediatez interrompido-contradição* é também a sua *imediatez interrompido-contradição/contaminação*. Uma *interrupção-contradição/contaminação* que, sendo embora uma *imediatez pervertibilidade da ética*, é também, ao mesmo tempo e paradoxalmente, a sua *chance*. A sua condição de possibilidade. A condição da sua *impossibilidade*, mais precisamente.

Com efeito, uma tal *interrupção-contradição/contaminação* põe em cena, numa cena paradoxal, por um lado, a necessidade de *imediatez*, singular e poeticamente nos dirigirmos ao *outro*, *ex-pondo-nos* e *acolhendo-o incondicionalmente*, num acontecimento sem precedentes, por outro, o facto de uma tal necessidade, estrutural como vimos antes, para acontecer, ter também de *imediatez* inscrever a sua *poética* num sistema

<sup>321</sup> «L'expérience de la pure hospitalité [...] est un pôle de référence indispensable», Derrida, «Responsabilité et Hospitalité» in op.cit., p. 112.

<sup>322</sup> «Pas d'hospitalité» equacionará explicitamente: «le désir d'hospitalité [...] le désir comme hospitalité», «Pas d'hospitalité» in *De l'hospitalité*, p. 113.

de normas. Num sistema de normas constituído em primeiríssimo lugar pelo avanço da língua<sup>323</sup> e, por sua mediação, pelos valores, normas e significações, pela constituição, leis e costumes da cultura que nela se cultiva. Na cena derridiana, a *interrupção-contradição/contaminação da ética da/como hospitalidade*, i-mediatamente introduzida pelo avanço da língua, conjuga pois, no mesmo lance, o apelo ao *respeito* ou à *hospitalidade* do *único* com a *lei universal*, mostrando que afinal a *ética* em sentido levinasiano, que o filósofo herda nela inscrevendo a sua singularidade, isto é, contra-assinando-a, «nela pondo algo de seu»<sup>324</sup> dirá *La Dissémination*, apenas é possível como *impossível* ou como *desconstrução*. Ou seja, apenas é possível por aquilo que impossibilita como tal a sua *incondicionalidade*. Nesta cena, o que antecede, excede e deve exceder o instituído, a *ética*, a *ética da/como hospitalidade*, inscreve-se imediatamente nele, para o “fundar” e abalar. Para o desconstruir. Embora uma tensão persista entre estes dois pólos, o da *incondicionalidade* e o da *condicionalidade*, que, embora dissociados, não alimentam entre si nenhuma oposição nem cronologia<sup>325</sup>: com efeito, se a *ética da hospitalidade* se interrompe e se contamina, assim arruinando o absoluto da sua *incondicionalidade*, a partir do momento em que se priva do seu polo de referência absoluta, da sua *pureza incondicional*, ela é, todavia, inseparável do que lhe é, e deve continuar a ser, heterogéneo, a saber, a ordem das condições, do instituído, onde se inscreve: a língua, o político, o *socius*, o direito, a moral, a história, etc. Que a relação entre as “duas” instâncias não seja nem de oposição nem cronológica (uma vez que é ela que, a partir do imemorial do seu passado, abre o tempo, como *Donner le Temps* e «Avances»<sup>326</sup> o referem), antes de simultaneidade e indissociabilidade, isso apenas anuncia o registo contraditório, aporético ou paradoxal, próprio da *desconstrução*. E da *ética*, apenas possível como impossível.

<sup>323</sup> Lembremos que já *L'écriture et la différence* referia que o desafio da *ética* desconstrutiva se situava, algures, no cruzamento da linguagem e do pensamento: «la responsabilité métaphysique est responsabilité du langage», op.cit., p. 171.

<sup>324</sup> «y mette du sien», J. Derrida, *La dissémination*, Seuil, Paris, p. 72.

<sup>325</sup> A “anterioridade” da *ética da hospitalidade* é uma “anterioridade” anterior ao tempo: ela inaugura o tempo, inaugurando o instituído. Para esta questão, em particular, J. Derrida, «Avances» in S. Margel, *Le Tombeau du Dieu Artisan*, Minuit, Paris, 1995, 6-43.

<sup>326</sup> J. Derrida, «Avances», introdução a S. Margel, *Le tombeau du dieu artisan*, Minuit, Paris, 1995, p. 11-43.

De facto, se, e tal como acontece em Lévinas<sup>327</sup>, a quase *dualidade da relação ética* é o lugar da *exposição e resposta*, da *responsabilidade* e da *hospitalidade éticas*, puras ou absolutas, o *terceiro* é nela a possibilidade de, *imediatamente*, levantar questões quanto à justiça dessa *hospitalidade incondicional*. O *terceiro* é aquele que vem imediatamente levantar questões, que vem a levantar questões ao “*sujeito ético*” ou *hospitaleiro* no seu *face-a-face* com o *outro*. Aquele que imediatamente lhe faz sentir que, como *face-a-face entre duas singularidades*, a *ética* corre também o risco de injustiça, da inospitalidade se não tiver, *também imediatamente*, em consideração o *terceiro*, o qual é, como em Lévinas, um *outro do outro* e, portanto, um *outro outro*. Quer dizer, também uma *alteridade absoluta*.

Pelo que, a presença *imediate do terceiro* no *face-a-face ético* vem, de facto, *interromper-contrariar/contaminar* a pureza da *relação ética* mas, uma tal *interrupção-contrariedade/contaminação* é absolutamente necessária se ela também quiser evitar a violência da sua própria pureza. O *terceiro* é assim não só a condição de possibilidade da *quase dual relação ética* como, sendo embora o veredicto da sua impossibilidade, um garante contra a hipótese ameaçante da sua pureza ética. E isto porque, se o *acolhimento do outro* na *relação de face-a-face* não estivesse *já sempre contrariado/contaminado* pelo *terceiro* e, portanto, pelo *instituído*, a suposta pureza da *relação ética* seria também a pior violência. E a pior porque, em razão da sua dissimetria estrutural, violenta, num certo sentido, é também a própria *relação ética*. Derrida di-lo explicitamente em «Le mot d'accueil», título que diz já a *im-possibilidade do acolhimento* [uma vez que este apenas tem lugar pela *imedição da palavra*, seja esta, como é, *amical* ou *hospitaleira*]: «mas esta saída para fora da responsabilidade puramente ética, esta interrupção da imediatidade ética é, ela-mesma, imediata – *nota Derrida*. O *terceiro* não espera, a sua illeidade apela desde a epifania do rosto no *face-a-face*. Porque – *justifica* – a ausência do *terceiro* ameaçaria de violência a pureza da ética na imediatidade absoluta do *face-a-face* com o único. Lévinas não o diz, claro está, desta forma. Mas que faz ele quando, para-além ou através do duelo do *face-a-face* entre dois “únicos”, ele apela à justiça, afirma e reafirma “é preciso” a justiça, “é preciso” o *terceiro*? Não toma ele então em consideração – *pergunta* – esta hipótese de uma violência da ética pura e imediata no *face-a-face* do rosto? de uma violência potencialmente desencadeada na experiência do próximo e da unicidade absoluta? da impossibilidade de aí

<sup>327</sup> «De la responsabilité au problème – telle est la voie», Lévinas, *Autrement qu'être...*, p. 205.

discernir o bem do mal, o amor do ódio, o dar do receber, o desejo de vida da pulsão de morte, o acolhimento hospitaleiro do fechamento egoísta ou narcisista? O *terceiro* – continua Derrida – protegeria então contra a vertigem da própria violência ética. A esta mesma violência, a ética poderia estar duplamente exposta: exposta a sofrê-la, mas também a exercê-la. Alternativamente ou simultaneamente. É verdade que o terceiro protector ou mediador, no seu devir jurídico-político, viola por sua vez, pelo menos virtualmente, a pureza do desejo ético votado ao único. Onde a temível fatalidade de uma dupla obrigação»<sup>328</sup>. Ou seja, o *terceiro* representa para o “sujeito ético”, *hóspede-refém do outro*, a fatalidade de uma dupla obrigação: figurado em primeiro lugar, como antes referimos, pela *linguagem*, o *terceiro* é, enquanto mediador, ao mesmo tempo o protector e o violador ou pervertor do *desejo de acolhimento ético*, votado ao *único*. É ele que, por um lado, interrompe, expõe ou sujeita imediatamente a *ética* à violência, impossibilitando-a como tal e dando conta do seu registo paradoxal, por outro, denuncia também imediatamente a hipótese de, ela própria, enquanto tal, isto é, na sua *pureza incondicional*, também a poder vir a exercer<sup>329</sup>.

Que o *terceiro* exponha a *ética* na sua incondicionalidade à violência, impossibilitando-a como tal, isto é, na pureza da sua *imediatidade*, compreende-se pelo facto de, mediador *linguageiro*, ele imediatamente introduzir a “*universalidade*” ou a “*publicidade*” (a *mediação*, em suma) no seio de uma *relação dissimétrica* entre singularidades que não a consente –

<sup>328</sup> «Mais cette sortie hors de la responsabilité purement éthique, cette interruption de l’immédiateté éthique est elle-même immédiate. Le tiers n’attend pas, son illégitime appelle dès l’épiphanie du visage dans le face-à-face. Car l’absence du tiers menacerait de violence la pureté de l’éthique dans l’immédiateté absolue du face-à-face avec l’unique. Lévinas ne le dit sans doute pas sous cette forme. Mais que fait-il lorsque, par-delà ou à travers le duel du face-à-face entre deux “uniques”, il en appelle à la justice, il affirme et réaffirme “il faut” la justice, “il faut” le tiers? Ne prend-il pas alors en compte cette hypothèse d’une violence de l’éthique pure et immédiate dans le face-à-face du visage? d’une violence potentiellement déchainé dans l’expérience du prochain et de l’unicité absolue? de l’impossibilité d’y discerner le bien du mal, l’amour de la haine, le donner du prendre, le désir de la vie de la pulsion de mort, l’accueil hospitalier du renfermement égoïste ou narcissique?»

Le tiers protégerait donc contre le vertige de la violence éthique même. À cette même violence, l’éthique pourrait être doublement exposée: exposée à la subir, mais aussi à l’exercer. Alternativement ou simultanément. Il est vrai que le tiers protecteur ou médiateur, en son devenir juridico-politique, viole à son tour, au moins virtuellement, la pureté du désir éthique voué à l’unique. D’où l’épouvantable fatalité d’une double contrainte», J. Derrida, «Le mot d’accueil» in op.cit., p. 65-66.

<sup>329</sup> G. Bennington, *Interrupting Derrida*, Routledge, London, 2000, p. 44-45.

no seio de uma *relação dissimétrica* com um *único* entre únicos. No seu inevitável registo *linguageiro*, o *terceiro* vem imediatamente interromper a vertigem da singularidade, da dupla singularidade, própria da imediatez do *duelo ético*, como antes vimos, assim denunciando o facto de nunca se tocar, nunca se alcançar a *singularidade* do outro, pois toda a *singularidade* já está, na sua *insubstituíbilidade*, interrompida, afectada e contaminada [*suplementada* ou *substituída!*] pela “*universalidade*”. Como Derrida não se cansa de dizer, *só há substituição do insubstituível*.

Com efeito, a relação singular, isto é, exclusiva, à *singularidade absoluta-única* do *outro* passa *imediatamente pela universalidade*. Tem, mais precisamente, como palco e como condição de (im)possibilidade, uma certa *universalidade lingueira*. «*Pas d’hospitalité*» referirá, muito explicitamente, que a *questão da língua* está sempre implicada, e de mil e uma maneira, na *experiência da hospitalidade*<sup>330</sup>. Pelo que é, de todo, impossível a alguém dirigir-se *directamente*, tocando-o e acolhendo-o, a *um só* como *outro absoluto* ou *único*, como manda o imperativo ético. O *outro/um – único, singular, exclusivo, insubstituível, absoluto, ... – a incondicionalmente acolher* é, em si próprio, imediatamente um *uns*: na sua *singularidade incalculável*, na sua *indivisibilidade singular*, o *outro absoluto*, que se *deseja acolher*, é já sempre «*mais de um*» – «*mais do que um*», isto é, é já sempre, em si mesmo, uma *singularidade múltipla*. Um *singular plural*, tal como disjunta é a *injunção* que (nos) lança e interrompida a relação que a ele leva. *Tout autre est tout autre* é o *verdictum* da impossibilidade da *ética da hospitalidade*. Um *verdicto* que, ao mesmo tempo, permite e limita ou perverte o *acolhimento* do *outro* como, nomeadamente, em *Politiques de l’amitié* Derrida o demonstra na cena da sua leitura<sup>331</sup> do dito atribuído a Aristóteles «*Ó meus amigos, não há amigo*». Leiamos: *Oh meus amigos*, [invocação de uma multiplicidade ou a necessidade de levar a cabo todo o endereçamento ao outro-único em fundo *linguageiro*] não há *um* outro/amigo. *Um só* amigo! Ou seja, meus amigos, não há *um só* amigo. Um amigo não *é!* Não é uno, não é uma identidade una. Não há nunca, meus amigos, *um, um só* amigo! Tenho de vos invocar a vós, *meus amigos*, para (vos) dizer que não há nunca *um só* amigo. *Meu-s amigo’s!* E é, nota Derrida, a contaminação entre *o amigo*

<sup>330</sup> «l’invitation, l’accueil, l’asile, l’hébergement passent par la langue ou par l’adresse à l’autre», Derrida, «*Pas d’hospitalité*» in *De l’hospitalité*, p. 119.

<sup>331</sup> «il n’y a jamais un seul ami. Non qu’il n’y en ait aucun, mais il n’y en a jamais un seul. En un seul, c’est déjà plus d’un, que je le veuille ou non. Et je le veux et je ne le veux pas. Je ne le veux pas parce que le désir ne me quittera jamais de l’amitié unique, du lien indivisible, d’un “je t’aime” une seule fois, une seule fois à jamais, une seule fois pour toutes. Mais je ne le veux pas», J. Derrida, *Politiques de l’amitié*, p. 243.

e os amigos, entre a *singularidade* e a *universalidade*, entre a *exceção* e a *regra* que assim se denuncia. É a amizade e é guerra. É a declaração de guerra ou de inimizade em toda a *declaração* de amizade. Ou, e traduzindo para a *cena da hospitalidade*, de *inospitabilidade* em toda a *declaração* de *hospitalidade*! Em todo o «*sim, vem*» dado ao outro na sua própria língua...

A partir do momento em que se abre a boca se perde o *outro*. Se perde o *outro* para justamente o ganhar como *outro*. Ou para o guardar como amigo. Ou como hóspede. Quer dizer, sem o reduzir a si, sem o assimilar, interiorizar, classificar... E é o paradoxo da *relação de acolhimento* ou de *fidelidade* devida ao *outro*: aquele que manda acolher, abrigar o outro absoluto sem que, na sua alteridade absoluta, ele seja dissolvido e identificado como tal. Qualquer coisa do *outro* deve persistir, resistir, restar para que ele permaneça *outro* – amigo, hóspede, aluno, velho “conhecido”... Na sua singularidade, o *outro* reserva-se. E nesta reserva que o perserva na sua alteridade se revelem todos os seus *outros* e, como ele, *outros outros*.

Na nocturnidade luminosa das suas palavras, *D'ailleurs, Derrida* redi-lo de um modo simples e evidente. A *experiência do outro*, a travessia para o *outro*, para *tocantemente*<sup>332</sup> chegar a ele, para incondicionalmente o receber ou acolher, diz, é sempre mortal. Matamos<sup>333</sup> sempre o *outro*, isto é, o suposto destinatário-hóspede. Mesmo se o amamos. Sobretudo se o amamos! Com efeito, diz, supondo – o que é impossível! *o impossível!* – que em *tête-à-tête* eu lhe destine, a ele, só a ele, uma palavra, uma palavra secreta, por exemplo, «*amo-te*» ou «*vem*», a partir do momento em que esta palavra, que exclusivamente se lhe destina, é proferida e formulada (em voz alta) numa *dada* língua, justamente numa *her-dada* língua!, portanto numa língua que sendo minha não é minha, mas de todos e de ninguém, ela perde imediatamente a identidade una e única do destinatário: «a partir do momento em que escrevo, – diz *Derrida* – nego

<sup>332</sup> Para a questão do tocar(-se), cfr. J. Derrida, *Le toucher, Jean-Luc Nancy* e «Un ver à soie» in *Voiles*.

<sup>333</sup> Também poderíamos dizer: matamos sempre o outro se o amamos como tal, isto é, no absoluto da sua alteridade. Não só o outro é tão longínquo e estranho quanto a morte, quanto esta é paradoxalmente uma via para chegar a ele e o fazer viver. Neste sentido, no seu mistério, a morte é também um “paradigma” ou um outro nome da relação ética e da hospitalidade justa e amical dada ao outro que, antecipadamente, a solicita. Derrida sublinha-o, por exemplo, em «L'autre est secret parce qu'il est autre», onde afirma: «la fidélité inconditionnelle se marque à la mort, ou à l'absence radicale de l'ami, là où l'autre ne peut plus répondre de lui, ni devant nous, et encore moins échanger, marquer quelque reconnaissance, faire retour», p. 19.

de certo modo ou firo a identidade, a unicidade do destinatário, já não me dirijo mais a tal pessoa. [...] Estou portanto sempre na traição. A escrita é uma traição. É uma vez que traio ao escrever, perjuro portanto ao escrever. Nestes termos, não posso então não estar em vias de pedir perdão pelo perjúrio que consiste em escrever. Em assinar»<sup>334</sup>. Em *declarar* «amo-te»! Ou «vem!». Ora, «se não amamos senão a declarar que amamos»<sup>335</sup>, concluir-se-á com o filósofo-escritor que «é impossível dirigir-se a um só, a uma só»<sup>336</sup> e que, não sendo embora «tudo político» ou público, a verdade ou a inevitabilidade é que o *amor*, como a *amizade* ou a *hospitalidade*, já está tocado, afectado e contaminado pela *res publica*. Já está tocado, contaminado e traído por aquilo mesmo de que, paradoxalmente, é ou, nesta cena teórica, deve ser o “princípio”<sup>337</sup>. Daí que a *relação ao outro* seja i-mediatamente uma *traição* – começa com a blasfémia ou com o *perjúrio quase-transcendental* e, *ipso facto*, com o *pedido de perdão*. Com a obrigação de ter de pedir perdão<sup>338</sup>.

O mesmo se passa com a *hospitalidade* que, na sua *incondicionalidade*, está já sempre ferida pela *condicionalidade*. Como a fidelidade, que só é fiel sendo infiel, também a *hospitalidade* só é *hospitalidade* traíndo-se. Deixando-se contaminar pela *inospitalidade*. Porque também só podemos dizer ao *outro*, ao *recém-chegado* ou *visitante inesperado* «*sim, vem*», «*entra*», «*estás em tua casa*», dizendo-lhe ou declarando-lhe «*sim, vem*», «*entra*», «*estás em tua casa*»... Isto é, na língua do's outro's.

<sup>334</sup> «Dès que j'écris, je nie en quelque sorte ou je blesse l'identité, l'unicité, du destinataire. Je ne m'adresse plus à tel ou tel personne. [...] Donc, je suis tout le temps dans la trahison. L'écriture est une trahison. Et donc, puis que je trahis en écrivant, je parjure en écrivant. Et bien, je ne peut pas ne pas être en train de demander pardon par le parjure que consiste à écrire. Que consiste à signer», Derrida, *D'ailleurs, Derrida*.

<sup>335</sup> «on n'aime qu'à déclarer qu'on aime», Derrida, *Politiques de l'amitié*, p. 26.

<sup>336</sup> «il est impossible de s'adresser à un seul, à une seule», *ibid*, p. 243.

<sup>337</sup> *Politiques de l'amitié* são a cena da dificuldade deste dever-ser: «nous voudrions relancer – diz aí Derrida – la question de l'amitié comme question du politique. Question du politique car cette question n'est pas nécessairement et d'avance politique. Elle n'est peut-être pas encore ou déjà plus politique de part en part, dès lors que le politique se définit dans les traits d'une tradition dominante», p. 45. E, e sem deixar de se interrogar, a p. 210 afirma no modo da interrogação: «L'amitié au principe de la politique, certes, mais alors, et par là même, l'amitié au-delà du principe politique, est-ce bien? Est-ce le bien (au-delà de l'être)? L'amitié d'une justice transcendant le droit, la loi de l'amitié au-dessus des lois, est-ce acceptable?».

<sup>338</sup> cfr. J. Derrida, «Le siècle et le pardon» em *Foi et Savoir*, Seuil, Paris, 2000, p. 101 ss. Entrevista com M. Wieviorka primeiramente publicada no *Le monde des débats*, nº 9, dec. 99.

Que o *outro-único a incondicionalmente acolher* seja em si próprio sempre um estranho e uma *singularidade plural*, um *uns*, e que a *relação dual e dissimétrica que o acolhe* esteja, desde sempre, afectada e contaminada pelo *terceiro*, numa palavra, que a *hospitalidade ética* seja i-mediatamente *hos-ti-pitalidade*, que ela esteja desde sempre obrigada a traduzir-se e a deixar-se contaminar pelas *leis da hospitalidade*, é justamente o que é significado pela intraduzível homonímia derridiana: «*tout autre est tout autre*». Uma homonímia que traça a contra-assinatura da ética levinaiana, pondo em cena a sua dificuldade ou o seu carácter paradoxal. Uma homonímia que traduzimos assim: «o outro absoluto é absolutamente outro», no sentido em que é uma *alteridade absoluta*, e «todo e qualquer outro é absolutamente outro», no sentido em que é (também) uma *alteridade absoluta*. E lemos assim: se, *único*, o *outro* é um *outro absoluto*, uma *alteridade absoluta* ou *irreduzível*, e se o *terceiro*, a saber, *todos os "seus" outros* e, como ele, também *outros outros*, aparece *imediatamente* no seu *rostro*, então, *todos os "seus" outros*, isto é, *todo e qualquer outro* é um *outro outro*. É também um *outro absoluto*. Então, defende Derrida, muito especificamente em *Donner la mort*, a incondicionalidade que ordena o *acolhimento* do *outro*, do *visitante anónimo* e *inesperado* como *outro absoluto*, ordena também, desde logo, isto é, a partir deste "*primeiro*" *acolhimento ético*, o *acolhimento*, *também incondicional*, de *todo e qualquer outro*. De *tudo e de todos*, porque *todo e qualquer outro é absolutamente outro*. Logo, *todo e qualquer outro* merece, *nos mesmos termos e no mesmo instante*, a mesma *hospitalidade imediata, incondicional e infinita*. E é o paradoxo ou a *aporia* da *hospitalidade ética* que assim se revela, revelando a sua impossibilidade: é que ao *acolher o outro absoluto*, como deve, isto é, *imediate, incondicional e infinitamente* num face-a-face absoluto, o "*sujeito ético*" é incapaz de, *no mesmo instante e nos mesmos termos*, *acolher incondicionalmente todo e qualquer outro*. Trai, não acolhe, é *irresponsável*, e culpado de o ser. É *inospitaleiro*, e lamenta-se por ter de sê-lo.

Um lamento e uma falta que denuncia a "queda", isto é, a *tradução-traição-contaminação* do *rostro* ou do *outro absoluto* na "*fenomenalidade*", a "queda" do *qadosch* no *ethos* helénico, a "queda" d' *A lei da hospitalidade n' as leis*, a "queda", em suma, da *ética* na ontologia, na filosofia, no direito e no *político*. Uma "queda" necessária, como o *terceiro* prova, e que, sem em nada diminuir a sua incondicionalidade, lhe denuncia a *pervertibilidade originária e intrínseca*. E, portanto, a *impossibilidade: como tal*, isto é, no absoluto da sua primazia e na incondicionalidade e no infinito do seu desejo, a *ética da hospitalidade*, *A lei da hospitalidade* é impossível. O absoluto do *desejo*, que a dita e anima, só é possível traíndo-se ou *im-possibilitando-se*, isto é, deixando-se contaminar e efectivar

n' *as leis*, políticas e jurídicas, da hospitalidade que, dando-lhe embora uma efectiva concretude, também a traíem. Daí o sentido contraditório da hospitalidade ou da justiça (distinta do direito): «Tudo se passa – diz Derrida – como se a hospitalidade fosse impossível: como se a lei da hospitalidade definisse esta mesma impossibilidade, como se não pudéssemos senão transgredi-la, como se a lei da hospitalidade absoluta, incondicional, hiperbólica, como se o imperativo categórico da hospitalidade ordenasse transgredir todas as leis da hospitalidade, a saber as condições, as normas, os direitos e os deveres que se impõem aos hóspedes e às hóspedes, àqueles e àquelas que dão, assim como àqueles ou àquelas que recebem o acolhimento. Reciprocamente, tudo se passa como se as leis da hospitalidade consistissem, marcando limites, poderes, direitos e deveres, em desafiar e em transgredir a lei da hospitalidade, aquela que obrigaria a oferecer ao recém-chegado um acolhimento sem condição»<sup>339</sup>. Portanto, condição de efectividade da própria incondicionalidade, as leis da hospitalidade são todavia a sua im-possibilidade. Traíem-na e realizam-na, assim lhe revelando o carácter e o destino contraditórios ou aporéticos. Um sentido que significa que, embora irreduzíveis uma à outra, elas são também indissociáveis. Uma não é sem a outra – embora não vá também, *de todo*, com ela: «incessantemente nos espreitará este dilema – *confessa Derrida* – entre, por um lado, a hospitalidade incondicional, que excede o direito, o dever ou mesmo a política e, por outro lado, a hospitalidade circunscrita pelo direito e pelo dever. Uma pode sempre corromper a outra, e esta perversibilidade permanece irreduzível. Deve permanecer»<sup>340</sup>.

Eis o sentido pelo qual o *terceiro viola o desejo ético in-finitamente votado ao único*, o sentido pelo qual a ética está, ela mesma, na sua radicalidade e imediatidade, imediatamente exposta a sofrer a violência.

<sup>339</sup> «Tout se passe comme si l'hospitalité était impossible: comme si la loi de l'hospitalité définissait cette impossibilité même, comme si on ne pouvait que la transgresser, comme si la loi de l'hospitalité absolue, *inconditionnelle*, hyperbolique, comme si l'impératif catégorique de l'hospitalité commandait de transgresser toutes les lois de l'hospitalité, à savoir les conditions, les normes, les droits et les devoirs qui s'imposent aux hôtes et aux hôteses, à ceux ou à celles qui donnent comme à ceux ou à celles qui reçoivent l'accueil. Réciproquement, tout se passe comme si les lois de l'hospitalité consistaient, en marquant des limites, des pouvoirs, des droits et des devoirs, à défier et à transgresser la loi de l'hospitalité, celle qui commanderait d'offrir à l'*arrivant* un accueil sans condition.», *ibid.*

<sup>340</sup> «Sans cesse nous guettera ce dilemme entre, d'une part, l'hospitalité *inconditionnelle* qui passe le droit, le devoir ou même la politique et, d'autre part, l'hospitalité circunscrite par le droit et le devoir. L'une peut toujours corrompre l'autre, et cette perversibilité reste irréductible. Elle *doit* le rester», Derrida, «Pas d'hospitalité» in *De l'hospitalité*, p. 119.

Exposta à sua *pervertibilidade* e, portanto, à sua *im-possibilidade*. E uma tal exposição é, dissemos, necessária. É que, sem ela, a *ética* estaria também, como diz Derrida, predisposta a exercer a pior das violências. Sem ela, a *ética* seria também o lugar da maior das violências. E é a razão pela qual Derrida advoga que, se é certo que, *mediando* e *contaminando* a *dualidade do face-a-face ético*, o *terceiro* a limita e perverte, impossibilitando-a como tal, a verdade é que ele é também um *protector*. Ele protege também do pior, a saber, da vertigem narcisista e do esquecimento dos outros outros. O mundo não é uma ilha oferecida à cena ética.

Daf poder dizer-se que a *relação ética do face-a-face* apenas se constitui como *ética* protegendo-se de si própria na figura do *terceiro*, o qual nunca a deixará ser a *pura relação dual* que, não obstante, deseja ser. Ou seja, o qual a obriga a inscrever-se *i-mediatamente* no *instituído*, onde, no entanto, não cabe: «é preciso – *defende Derrida* – manter este horizonte sem horizonte, esta ilimitação da hospitalidade incondicional, sabendo embora que não se pode fazer dela um conceito político ou jurídico. Não há lugar para este tipo de hospitalidade no direito e na política»<sup>341</sup>. Não há pois lugar para a *hospitalidade incondicional* no direito e na política – o que significa duas coisas: por um lado, que ela é pré- e trans-política, por outro, que é um polo de referência incondicional, a partir do qual a mais justa das hospitalidades é possível. É a partir da sua incondicionalidade, e não a partir de critérios restritos, económicos, demográficos e político-jurídicos, que é possível erguer um discurso capaz de, o mais justamente possível, responder às intempéries dos tempos.

É nestes termos, que a *ética, a hospitalidade ética ou justa só é possível como impossível*, isto é, devindo *hos-ti-pitalidade, hospitalidade “ético”-jurídico-política*, a qual, não comportando nunca a desmesura da incondicionalidade daquela, tem porém a sua condição de possibilidade no que Derrida designa por *perjúrio*, a saber, no facto de o *acolhimento prometido* ao outro, como *absoluto e único*, depender da sua protecção pelo *terceiro*. O que, por um lado, significa que o *sujeito-hóspede* apenas é *eo ipso* sendo fiel e infiel ao *outro*, infiel por fidelidade, sendo portanto *hos-ti-pitaleiro*: e isto, devido a ele estar *i-mediatamente* obrigado a *acolher* e o *outro absoluto* ou/e *único* e o *terceiro*. No mesmo movimento e no mesmo tempo em que *acolhe* o *outro absoluto* ou/e *único*, o *hospitaleiro* “sujeito ético” está também obrigado a *acolher* o *terceiro*, isto é, todos os *outros do outro*. Por outro lado, significa que a *ética da hospitalidade*

<sup>341</sup> «il faut maintenir cet horizon sans horizon, cette illimitation de l'hospitalité inconditionnelle, tout en sachant que l'on ne peut pas en faire un concept politique ou juridique. Il n'y a pas de place pour ce type d'hospitalité dans le droit et dans le politique», J. Derrida, *De quoi demain...*, p. 102.

tem também a sua *chance* no seu devir *hos-ti-pitalidade*, isto é, no seu devir “*ético*”-*jurídico-político*, o qual é já sempre o *dever-direito da hospitalidade ética* ou *justa*, o *dever-institucionalizado* da «anterioridade absoluta», pré-institucional, da *relação de acolhimento do outro*. A ética está obrigada a *imediate e incondicionalmente acolher o outro no instituído*. Este é então, de certo modo, a condição de possibilidade do não-instituído – nem, *de todo*, instituível: *A Lei da hospitalidade*. Facto que trai a *relação originária com o outro*, enquanto *absoluto e único*. Por isso Derrida diz que, como a *justiça* de que é um apelido, a *ética da hospitalidade* ou *como hospitalidade* começa com o *arqui-perjúrio*, com o *perjúrio quase transcendental*, o qual funciona como sua *condição de possibilidade* e (por isso) de *impossibilidade*. Como a soldadura da sua *im-possibilidade*.

E a *cena ética* é a cena desta *double bind*: o laço que *incondicionalmente acolhe o outro* está obrigado a, nos mesmos termos e no mesmo instante, *acolher todo e qualquer outro*. O que significa que o laço ético, aquele que liga puras singularidades antes de toda a determinação social ou política, dá lugar a tudo aquilo a que justamente se subtrai ao instituído, justamente: «Esta *double bind*, – escreve Derrida – Lévinas nunca a designa assim. Eu assumirei todavia o risco de lhe inscrever a necessidade na consequência dos seus axiomas [...]: se o face-a-face com o único compromete a ética infinita da minha responsabilidade pelo outro numa espécie de *sermão avant la lettre*, de respeito ou de fidelidade incondicional, então o aparecimento inelutável do terceiro, e com ele da justiça, assina um primeiro perjúrio. Silencioso, passivo, doloroso mas inevitável, um tal perjúrio não é acidental nem secundário, mas é tão originário quanto a experiência do rosto. A justiça começa com o perjúrio. (Em todo o caso a justiça como direito [...]. O direito começaria com um tal perjúrio, ele trairia a rectidão ética.) [...]. Intolerável escândalo: mesmo se Lévinas nunca o diz assim, a justiça perjura como respira, ela trai a “palavra de honra original” e não jura senão a perjurar, abjurar ou injuriar. É sem dúvida diante desta fatalidade que Lévinas imagina o suspiro do justo: “Que devo eu fazer com a justiça?” Então, no desdobramento da justiça, não se pode mais discernir entre a fidelidade ao sermão e o perjúrio do falso testemunho, mas entre traição e traição, há sempre mais de uma traição. Dever-se-ia então, com toda a prudência analítica requerida, respeitar a qualidade, a modalidade, a situação de faltas a esta fé jurada, a esta “palavra de honra original” anterior a todos os sermões. Mas estas diferenças não apagarão nunca o rastro deste perjúrio inaugural. Tal como o terceiro que não espera, a instância que abre e a ética e a justiça está nelas em instância de perjúrio quase-transcendental ou originário, ou seja pré-originário. Poder-se-ia dizer-lo *ontológico* uma vez que ele solda a ética

a tudo o que a excede e a trai (a ontologia, precisamente, a sincronia, a totalidade, o Estado, o político, etc.)»<sup>342</sup>. Ou seja, para a leitura derridiana da ética levinasiana, porque o *terceiro interrompe-contrariedade/contamina* e o *rosto do outro* e a dualidade da *relação* a entretecer com ele, a *ética* só é *ética* inscrevendo-se imediatamente no instituído, logo *i-mediatamente contaminada* pelo não ético – pelo *socius*, pelo político e pelo jurídico, dos quais é, *de todo*, impossível distingui-la e de que ela é, no entanto, o «fundamento abissal», a respiração e a inspiração pois, nota o filósofo, «estas complicações infinitas não mudam nada à estrutura geral de onde na verdade derivam: o discurso, a justiça, a rectidão ética respeitam em primeiro lugar o acolhimento. E o acolhimento é em primeiro lugar acolhimento reservado ao rosto»<sup>343</sup>. Na sua *incondicionalidade*, a *ética da hospitalidade* está pois obrigada a inscrever-se imediatamente, comprometendo-se, no registo das suas condições. É por isso uma *hos-ti-pitalidade*. E esta é a razão pela qual Derrida não delimita a *hospitalidade* da *inhospitalidade*, o *bem do mal*, a *não-violência* da *violência*. Na cena des-constructiva não existe *primeiro*, e por exemplo, a *hospitalidade e depois*,

<sup>342</sup> «Ce double bind, Lévinas ne le désigne jamais ainsi. Je prendrai toutefois le risque d'en inscrire moi-même la nécessité dans la conséquence de ses axiomes, [...]: si le face-à-face avec l'unique engage l'éthique infinie de ma responsabilité pour l'autre dans une sorte de *serment avant la lettre*, de respect ou de fidélité inconditionnelle, alors le surgissement inéluctable du tiers, et avec lui de la justice, signe un premier parjure. Silencieux, passif, douloureux mais immanquable, un tel parjure n'est pas accidentel et second, il est aussi originaire que l'expérience du visage. La justice commencerait avec ce parjure. (En tout cas la justice comme droit; [...]. Le droit commencerait avec un tel parjure, il trahirait la droiture éthique.) [...] Intolérable scandale: même si Lévinas ne le dit jamais ainsi, la justice parjure comme elle respire, elle trahit la 'parole d'honneur originelle' et ne jure qu'à parjurer, abjurer ou injurier. C'est sans doute devant cette fatalité que Lévinas imagine le soupir du juste: 'Qu'ai-je à faire avec la justice?'.

Dès lors, dans le déploiement de la justice, on ne peut plus discerner entre la fidélité au serment et le parjure du faux témoignage, mais d'abord entre trahison et trahison, toujours plus d'une trahison. On devrait alors, avec toute la prudence analytique requise, respecter la qualité, la modalité, la situation des managements à cette foi jurée, à cette 'parole d'honneur originelle' d'avant tous les serments. Mais ces différences n'effaceraient jamais la trace de ce parjure inaugural. Comme le tiers qui n'attend pas, l'instance qui ouvre et l'éthique et la justice y est en instance de parjure quasi-transcendental ou originaire, voire pré-originaire. On pourrait le dire *ontologique* dès lors qu'il soude l'éthique à tout ce qui l'excede et la trahit (l'ontologie, précisément, la synchronie, la totalité, l'État, le politique, etc.)», *ibid*, p. 67-8.

<sup>343</sup> «Ces complications infinies ne changent rien à la structure générale dont elles dérivent en vérité: le discours, la justice, la droiture éthique tiennent d'abord à l'*accueil*. L'*accueil* est toujours *accueil* réservé au visage», Derrida, «Le mot d'*accueil*», p. 69-70.

a seguir a inospitalidade: esta interdita, ao contaminar imediatamente, a primazia daquela. Não há entre ambas consecutividade, sequência, mas uma simultaneidade interrompida, contrariada ou contaminada. Uma tensão irresolúvel que dá conta, por um lado, da sua heterogeneidade, por outro, da sua indissociabilidade. E é precisamente este *simul* desconcertante entre *hospitalidade-inospitalidade*, entre o *bem* e o *mal* que é, para Derrida, a condição da *vinda* da *hospitalidade* ou do *bem*. Do melhor *bem* e da mais justa *hospitalidade*. Nesta *double bind*, neste registo *aporético* da *ética* está a origem, senão do *bem* e da *hospitalidade* puros e simples, pelo menos do melhor dos bens e da mais justa das hospitalidades. «Poder-se-ia mesmo ver [nesta *double bind*] um mal irreprimível ou uma perversão radical – diz Derrida – se a má vontade não pudesse em primeiro lugar dela estar ausente e se a sua possibilidade, pelo menos o assédio da sua possibilidade, se alguma pervertibilidade não fosse também a condição do Bem, da Justiça, do Amor, da Fé, etc. E da perfectibilidade.»<sup>344</sup> Ou seja, a *contaminação-perversão* da *ética da hospitalidade*, e portanto a sua *impossibilidade* como tal, é não só a sua condição de possibilidade, como a condição da perfectibilidade da própria *hospitalidade*. Mais precisamente: que a *ética da hospitalidade* seja i-mediatamente *hos-ti-pitalidade*<sup>345</sup>, i-mediatamente uma *hospitalidade* “ético”-político-jurídico, que a *ética da hospitalidade* esteja já sempre contaminada e pervertida pela *hospitalidade político-jurídica*, pel’ *as leis da hospitalidade*, é não só a sua real condição de possibilidade como a condição da perfectibilidade da própria *hospitalidade*. Existe entre ambas, entre a *ética* ou *A lei da hospitalidade* e *as leis da hospitalidade* uma heterogeneidade sem oposição. *Sur Parole* di-lo explicitamente: «Mesmo se a incondicionalidade da hospitalidade deve ser infinita e portanto heterogénea às condições legislativas, políticas, etc., esta heterogeneidade não significa uma oposição. Para que esta hospitalidade incondicional incarne, para que se torne efectiva, é preciso que ela se determine e que consequentemente ela dê lugar a medidas práticas, a condições, a leis, e que a legislação condicional não esqueça o imperativo da hospitalidade ao qual ela se refere. [Existe aqui heterogeneidade sem oposição, heterogeneidade e indissociabi-

<sup>344</sup> «On pourrait même y voir un mal irrépressible ou une perversion radicale si la mauvaise volonté ne pouvait d’abord en être absente et si sa possibilité, la hantise au moins de sa possibilité, si quelque pervertibilité n’était aussi la condition du Bien, de la Justice, de l’Amour, de la Foi, etc. Et de la perfectibilité.», J. Derrida, «Le mot d’accueil» in op. cit., p. 68-69.

<sup>345</sup> *De l’hospitalité* sublinha que, em latim, *hostis* significa, ao mesmo tempo, o *hostil* ou o *inimigo* e o *hóspede acolhedor*. Para esta questão E. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Minuit, Paris, 1969, p. 87-101.

lidade.)»<sup>346</sup>. Esta *heterogeneidade sem oposição* significa que, na primazia da sua *incondicionalidade*, a *ética* está imediatamente contaminada pelo político-jurídico, que ela só é *ética* devindo política, que ela é portanto essencial e i-mediatamente pervertível, e que uma tal pervertibilidade é a condição da sua possibilidade e da possibilidade dos valores que nela se abrem. *Interrompida-contaminada-pervertida* na sua pureza pelo terceiro, a *ética desconstruída*, em desconstrução, a *ética da desconstrução* ou como *desconstrução apenas é possível como im-possível*. Ou *apenas vem a faltar*.

Finalmente, qual o derradeiro sentido de uma tal *im-possibilidade*? O sentido de a *ética desconstruída-desconstrutiva* apenas ser *possível como im-possível* ou apenas *vir a faltar*? Derrida responde: «é a *impossibilidade* de controlar, de decidir, de determinar um limite, a *impossibilidade* de situar, para nele se manter, através de critérios, de normas, de regras, o limiar que separa a pervertibilidade da perversão. Esta impossibilidade, é *necessária*. É preciso – *acrescenta* – que este limiar não esteja à disposição de um saber geral ou de uma técnica regulada. É preciso que ele exceda qualquer procedimento regulamentado para se abrir àquilo mesmo que corre sempre o risco de se perverter (o Bem, a Justiça, o Amor, a Fé, – e a perfectibilidade, etc.). É preciso isto, é precisa esta possível hospitalidade ao pior para que a boa hospitalidade tenha a sua chance, a chance de deixar vir o outro, o *sim* do outro não menos que o *sim* [dado] ao outro.»<sup>347</sup>. A *im-possibilidade* da *ética da hospitalidade* é, pois, a condição de a subtrair, não apenas aos bons sentimentos, mas também ao egoísmo narcisista e à normatividade. Ao programa e ao saber. Uma tal *ética* é também *meta-gnosiológica*: está *para além* do saber. Mais: não só ela está *antes* do saber, *antes* de todo o *socius* organizado, de toda a

<sup>346</sup> «Même si l'inconditionnalité de l'hospitalité doit être infinie et donc hétérogène aux conditions législatives, politiques, etc., cette hétérogénéité ne signifie pas une opposition. Pour que cette hospitalité inconditionnelle s'incarne, qu'elle devienne effective, il faut qu'elle se détermine et que par conséquent elle donne lieu à des mesures pratiques, à des conditions, à des lois, et que la législation conditionnelle n'oublie pas l'impératif de l'hospitalité auquel elle se réfère. [Il y a là hétérogénéité sans opposition, hétérogénéité et indissociabilité.], Derrida, *Sur Parole*, p. 71.

<sup>347</sup> «Ce serait plutôt l'impossibilité de contrôler, de décider, de déterminer un limite, l'impossibilité de situer pour s'y tenir, par des critères, des normes, des règles, le seuil qui sépare la pervertibilité de la perversion. Cette impossibilité, *il la faut*. Il faut que ce seuil ne se tienne pas à la disposition d'un savoir général ou d'une technique réglée. Il faut qu'il excède toute procédure réglementée pour s'ouvrir à cela même qui risque toujours de se pervertir (le Bien, la Justice, l'Amour, la Foi, – et la perfectibilité, etc.). Il faut cela, il faut cette possible hospitalité au pire pour que la bonne hospitalité ait sa chance, la chance de laisser venir l'autre, le *oui* de l'autre non moins que le *oui* à l'autre», *ibid*, p. 69.

*politeia*, antes de toda a “lei”, como *diante e por diante*. Na *desconstrução*, o que vem *antes*, *antes* do registo onto-fenomenológico e onto-gnosiológico, e da autonomia que, regra geral os redige, deve também excedê-los, isto é, suceder-lhes, sobreviver-lhes e ultrapassá-los indefinidamente, dando-lhes *porvir*. Só assim, aliás, ela é, de facto, o *limes*<sup>348</sup>, o limite ou o *fundamento abissal* do *instituído*. Um *limes* que dita a vigília para, na urgência, sem saber e sem programa, acolher *o que/quem vem*, e que é tanto o *outro* quanto o “futuro”, em cada nova situação. A vigília do “singular” faz a singularidade desta vigília.

E é também nestes termos, isto é, assim repensada, assim re-inventada que a *ética da hospitalidade* é o *passo/não-passo* ou a *marca/margem/marcha* da *desconstrução derridiana* e, na sua *im-possibilidade*, o *porvir* do próprio *cosmopolitismo por vir*.

(continua)

---

<sup>348</sup> *De l'hospitalité* falará de «seuils interminables, infranchissables donc», p. 71.